ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie.

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

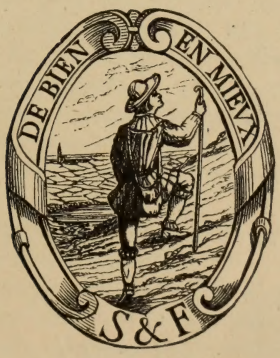
DE

F. LICHTENBERGER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

TOME XI

PROTONOTAIRE — SYZYGIE



PARIS

G. FISCHBACHER, ÉDITEUR

33, RUE DE SEINE, 33

—

1881

SCIENCES REL. STUDIES

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE uOttawa LIBRARY ANNEX

BL
31
.E5
1877
v. 11

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PROTONOTAIRE APOSTOLIQUE, officier de la cour de Rome. Il y a un collège de douze protonotaires qu'on appelle participants, parce qu'ils participent aux droits des expéditions de la chancellerie. Ils portent le violet, sont mis au rang des prélats, et précèdent tous les prélats non consacrés. Leur office consiste à expédier dans les grandes causes les actes que les simples notaires apostoliques expédient dans les petites. Ils assistent à quelques consistoires et à la canonisation des saints. Ils peuvent créer des docteurs et des notaires apostoliques pour exercer hors de la ville (voy. J.-B. Sachetto, *Traité sur les privilèges des proton. apost.*).

PROTOPLASTES, terme grec qui signifie *premiers formés* et dont l'Eglise s'est servie pour désigner Adam et Eve.

PROTOPOPE, membre de la hiérarchie intermédiaire entre le prêtre et l'évêque dans l'Eglise russo-grecque, dont la situation et les attributions sont analogues à celles des archiprêtres dans les cathédrales et aux doyens ruraux des campagnes chez les catholiques. C'est le degré le plus élevé qui puisse être occupé par un ecclésiastique séculier et marié.

PROUDHON (Pierre-Joseph), né à Besançon le 15 janvier 1809, a consacré ses meilleurs ouvrages à annoncer et à préparer la révolution sociale. D'autres, Saint-Simon, Fourier, ont eu une plus réelle et plus durable influence; mais il a été, parmi les socialistes contemporains, le dialecticien le plus redoutable et l'écrivain le plus original. Sans cesse occupé de science économique, de religion, de politique et de philosophie, il se hâtait de publier ses réflexions, ses remarques, tout ce qu'il croyait avoir découvert, et ses affirmations naturellement paradoxales, acceptées à la lettre, provoquaient les clameurs et la vertueuse indignation de l'orthodoxie. Il se résignait sans peine au résultat prévu inévitable : l'isolement, les amendes, la prison. Ses adversaires l'accusaient de n'être pas sincère. Mais qui donc pouvait dénoncer la faveur, le privilège, l'inégale répartition des biens partout visibles dans la société, avec plus de sincérité que ce fils d'un garçon et d'une servante de brasserie, mis par hasard au collège après avoir pendant quelque temps gardé les vaches, ouvrier

imprimeur avant d'être écrivain, qui, lorsqu'il préparait, à trente-deux ans, la publication de son premier mémoire sur la propriété, laborieux et déjà savant, vivait dans l'abandon et n'avait pas de pain? « Quand le lion a faim, il rugit » (*Correspondance*, t. I, lettre à Ackermann). — Il s'était occupé de religion et de philosophie, à Besançon, avant de s'attacher à l'économie politique qu'il n'étudia avec passion qu'à Paris, après avoir lu les ouvrages de Rossi. On voit par ses premières lettres, écrites en 1835, qu'il a dû lire de Bonald et les philosophes catholiques. Il a la foi. Il emprunte à leur école sa théorie du langage. La langue primitive n'a pu être découverte par l'homme, mais elle lui a été enseignée par une révélation immédiate de Dieu. Il vient de travailler, comme imprimeur, à une nouvelle édition de la Vulgate, et à l'ouvrage de Bergier sur les éléments primitifs des langues. L'abbé Bergier surtout est alors son maître, son docteur préféré. Ce qui étonne et ce qui prouve, quoiqu'il ait pu écrire, qu'il ne fit jamais de la théologie, de la philosophie, de la critique religieuse une étude assez approfondie, c'est que ce même Bergier reste pour lui un maître en ces matières, une véritable autorité, jusque dans ses derniers ouvrages. En 1838, Proudhon est encore à Besançon. Poursuivi par des créanciers à l'égard desquels il ne savait comment s'acquitter, il cherchait sans succès à sortir d'une interminable liquidation lorsqu'il obtint, à l'Académie de cette ville, la pension Suard. Il profite aussitôt de cette bonne occasion pour s'éloigner, et c'est à Paris qu'il se rend, comptant, pour vivre, sur la petite rente qui doit lui être servie pendant trois années consécutives. Quatre ans après, en septembre 1843, il a renoncé à ses premières croyances. Dans son livre sur la *Création de l'ordre dans l'humanité*, il déclare, avec l'école positiviste, que la religion n'est que la première impression produite sur l'esprit de l'homme par le spectacle de la nature. Religion, philosophie, science, telles sont les trois époques de l'éducation du genre humain. Il n'y a pas de Providence. Il n'est possible de découvrir dans le monde et dans l'histoire qu'une grande loi, le progrès, et c'est à la science seule qu'on doit aujourd'hui demander la méthode. Il faut établir des *séries* scientifiques, c'est-à-dire organiser la société, coordonner les fonctions, répartir les instruments de travail et les produits. Tel est le problème de la création de l'ordre. — Proudhon avait commencé par chercher et par découvrir le socialisme dans l'Evangile. C'est la seule remarque à faire en lisant son discours sur la *Célébration du dimanche*, couronné à Besançon. Il cessa de demander la vérité à l'enseignement chrétien, mais il ne cessa pas de rapprocher toujours, dans ses livres, l'économie sociale et la religion. Après les trois célèbres mémoires sur la propriété (*Qu'est-ce que la propriété?* 1840; *Lettre à M. Adolphe Blanqui*, 1841; *Lettre à M. Victor Considérant*, 1842), dans son *Système des contradictions ou Philosophie de la la misère*, il introduit sur Dieu, sur la chute et sur la grâce, des chapitres entiers. Toutes les idées modernes, selon lui, toutes les contradictions économiques et toute l'iniquité contemporaine, la résignation, l'inégalité, la misère, ne sont en effet que la suite naturelle et les conséquences de cette doctrine de la grâce, de cette croyance à un choix

arbitraire de Dieu. Enfin c'est à substituer à la religion une philosophie populaire, rêve, chimère, espoir, toujours vain des libres penseurs les plus habiles et les plus savants dans ce siècle, qu'il s'applique de 1854 à 1858, dans le meilleur de ses ouvrages, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 4 vol. in-8. Dieu n'est, au point de vue ontologique, qu'une conception de l'esprit humain, et, au point de vue de l'humanité, qu'une représentation fantastique de l'âme humaine élevée à l'infini. L'homme n'est pas malfaisant, mais il est mal fait. En morale, les stoïciens avaient fait l'*homme digne*. Les chrétiens n'ont su faire que l'homme résigné, le *bonhomme* qui n'a pas de droit devant Dieu. La papauté brisée, le catholicisme est à bas. Les églises protestantes vont être obligées de se rallier à la philosophie ou de périr à leur tour. C'est à la révolution qu'il appartient et qu'il appartiendra dans l'avenir de faire l'*homme juste*. Notre but n'est pas de marcher à une perfection idéale qu'on n'atteindra qu'après la mort, mais de réaliser la justice, de concourir à l'évolution harmonieuse des mondes, et, par ce moyen, d'obtenir la plus grande somme de gloire et de félicité dans notre corps et dans notre âme. Tel est, résumé en quelques mots, cet essai d'une philosophie populaire. La *Bible annotée*, en deux parties, évangiles et épîtres, fut encore publiée en 1866. Les affirmations paradoxales de l'auteur sur Jésus, Messie sans bonne foi, sur Judas réhabilité, sur la facile résurrection d'un crucifié qui n'était pas mort, mises à part, on ne trouve rien de nouveau, rien qui mérite d'attirer l'attention dans cette œuvre posthume. C'est Strauss revu et corrigé par un socialiste. — P.-J. Proudhon était mort à Paris le 19 janvier 1865. Sa famille et les derniers éditeurs de ses livres, Lacroix et Verbœckhoven, donnèrent encore au public les *Œuvres complètes*, 30 vol. in-18, 1867-1869, comprenant, avec des écrits purement politiques, de nombreux articles du même auteur empruntés au journal *le Peuple*, et la *Correspondance*, 8 vol. in-8, 1875. Il est donc possible aujourd'hui de le bien juger. Cette habitude de mêler à tout ce qu'on écrit les questions religieuses sans les bien connaître, d'opposer, en les confondant et sans choix définitif, à l'enseignement de la religion chrétienne sur Dieu et sur l'homme, les doctrines du panthéisme, du matérialisme et du positivisme, et de croire toujours, après une facile réfutation du dogme catholique, qu'on peut, allant du particulier au général, conclure contre la religion et contre toute religion, cette regrettable manie ne peut pas être reprochée à Proudhon seul. C'est le défaut de toute l'école socialiste. Les écrivains de cette école peuvent emprunter leur idée de Dieu à la philosophie qu'il leur plaira de choisir; croire qu'il est incarné, non dans Jésus-Christ seul, mais dans chaque homme, et proclamer, s'ils s'entendent eux-mêmes, que l'attraction passionnelle est la grande loi du monde. Mais peuvent-ils soutenir sérieusement que la doctrine chrétienne de la grâce a produit le paupérisme et l'esclavage? Le paupérisme et les autres maux de l'humanité étaient-ils inconnus avant Jésus-Christ? Ils affirment, *à priori*, que l'homme est bon : de là leur erreur capitale. Au lieu de déclarer l'individu responsable, quand ils constatent le mal, ils dénoncent, sans se lasser, le vice de la société et attendent

toujours, non des réformes, mais une complète réorganisation. Proudhon, bien qu'il ait parfois adopté et exposé ces théories dans ses ouvrages, avait trop de véritable originalité pour les accepter sans restrictions. Il a réfuté successivement Saint-Simon, Fourier, Pierre Leroux, Louis Blanc, Lamennais, Buchez. Il a rejeté le communisme comme contraire à la liberté. On regrette, en relisant ses œuvres, qu'il n'ait pas su également s'affranchir, se délivrer de cette spéculation théologique, de ces préoccupations de religion et de philosophie, pour appliquer exclusivement à la science économique son puissant esprit. Hardi, courageux, assez convaincu de la vérité de ses affirmations pour s'exposer sans cesse à la prison et à l'exil, il ne se serait pas borné à signaler dans la société contemporaine les souffrances et l'inégalité, et il aurait pu donner des renseignements précis sur la révolution sociale qu'il annonçait. Son livre trop court, *Solution du problème social*, n'est que la recherche philosophique d'une méthode, un essai. Sa négation du droit de propriété considéré comme un vol, et sa théorie de la gratuité complète du crédit, sont des doctrines isolées, de simples critiques. Il n'a pas su conclure. Il a manqué le but. Les socialistes d'aujourd'hui, qui parlent et s'agitent plus qu'il n'étudient, ont presque oublié ses ouvrages. Ils affirment qu'il *se vendit* à l'Empire ; et, quand ils annoncent, comme Proudhon, une révolution sociale nécessaire, il est malheureusement certain que ce n'est plus, pour eux, d'une révolution *pacifique* qu'il est question. — Voyez Quérard, *la France littéraire*, t. XI ; *Journal des Économistes*, t. VI ; K. Marx, *Misère de la Philosophie*, réponse à la *Philosophie de la Misère*, Bruxelles, 1847 ; Thiers, *De la Propriété*, Paris, 1848, in-8 ; *Revue des Deux-Mondes*, 15 juin, 10 et 15 décembre 1848, articles de E. Forcarde et Alph. de Lavergne ; Wallon, *Revue critique des journaux*, Paris, 1849, in-8 ; Lerminier, *Philosophie du droit*, liv. IV, Paris, 1853 ; Sainte-Beuve, *P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance* (ouvr. posth.), 1875, 1 vol. in-12.

JULES ARBOUX.

PROVENCE (Le protestantisme en). — Bornée au nord par le Dauphiné, au nord-est par le Piémont, à l'est par la baronnie de Nice, au sud par la Méditerranée et à l'ouest par le Rhône, la Provence était divisée, par la Durance et le Verdon, en haute et basse Provence. La première de ces divisions comprenait les sénéchaussées de Castillane, de Digne et de Sisteron, les comtés d'Avignon et Venaissin, et la vallée de Barcelonnette. La basse Provence renfermait les sénéchaussées d'Aix, d'Arles, de Marseille, de Toulon, d'Hyères, de Brignolles, de Draguignan et de Grasse. Cette province fut annexée à la couronne de France en 1481, sauf le comtat d'Avignon, qui appartint directement au saint-siège jusqu'en 1797, mais elle garda ses lois et ses privilèges jusqu'à la Révolution. Elle relevait au civil du parlement d'Aix et formait, avec une petite partie du Dauphiné, la principauté d'Orange et la baronnie de Nice, quatre provinces ecclésiastiques (*Aquensis*, *Arelatensis*, *Avenionensis*, *Ebredunensis*), qui comprenaient les quatre archevêchés d'Aix, d'Arles, d'Avignon et d'Embrun, et dix-neuf évêchés, soit trois archevêchés et quinze évêchés renfermés dans les limites de la

Provence. Aujourd'hui, cette dernière est représentée par les départements des Bouches-du-Rhône, de Vaucluse, des Basses-Alpes, du Var et par une partie de celui des Alpes-Maritimes ; le diocèse d'Avignon, compris autrefois dans ces limites, s'étend en dehors d'elles. — La Provence a été d'autant plus profondément remuée par la crise religieuse du seizième siècle qu'elle connut l'Evangile beaucoup plus tôt que la plupart des autres parties de la France. Un certain nombre de vaudois du Piémont vinrent, en effet, s'y fixer vers la fin du quatorzième siècle, aux environs de Cabrières, Mérindol et Lourmarin, dans une contrée à peu près déserte, qu'ils ne tardèrent pas à transformer en un pays fertile, grâce à leurs habitudes d'ordre, de sobriété et de travail. On s'aperçut bientôt que cette vie exemplaire était le fruit de croyances étrangères à celles qu'enseignait l'Eglise catholique, et la persécution mit leur foi à l'épreuve bien avant le seizième siècle. Ayant eu connaissance de la transformation que la Réforme opérait en Allemagne et en Suisse, ils entrèrent en relation avec OEcolampade, Capiton, Bucer et B. Haller et mirent aussitôt leurs doctrines d'accord avec l'Ecriture, dont une des premières versions en langue vulgaire, celle de 1535, fut imprimée grâce à leurs souscriptions et à celles de leurs frères du Piémont. En cette même année (16 juillet, et l'année suivante, 31 mai), les vaudois de la Provence obtinrent de François Ier des lettres de grâce, à la condition qu'ils abjureraient dans l'espace de six mois. On les laissa relativement tranquilles pendant quelque temps ; mais l'ordre de les punir ayant été donné au parlement d'Aix, en 1538, parce qu'ils n'abjuraient pas, la persécution ne tarda pas à devenir générale et à revêtir un caractère de férocité exceptionnelle. A l'instigation du procureur du roi au parlement, et des archevêques d'Arles et d'Aix, les vaudois de Mérindol furent, en effet, ajournés dans la personne de quinze ou seize des leurs et, le 18 novembre 1540, condamnés par défaut à être exterminés et leurs demeures rasées. Cet arrêt fut toutefois trouvé excessif par le premier président Barthélemy Chassanée, mais le clergé qui l'avait obtenu se réunit secrètement à Avignon et résolut d'en solliciter et poursuivre l'exécution à ses frais. Il allait réussir, lorsqu'un seigneur d'Allenc obtint du président la révocation de la commission. Le roi aussi fut sollicité et fit faire une enquête par le sieur de Langey. Celle-ci fut si favorable aux vaudois, que le 8 février 1541, de nouvelles lettres de grâce leur furent accordées, à la condition, toutefois, qu'ils abjureraient leurs erreurs dans l'espace de trois mois. Les vaudois demandèrent à être convaincus de ces erreurs et adressèrent à cet effet une confession de foi remarquable à François Ier qui ne put, semble-t-il, s'empêcher de l'approuver. Malheureusement, le premier président, qui leur était secrètement favorable, mourut et fut remplacé par Meynier, seigneur d'Oppède, qui vit aussitôt dans ce crime d'hérésie une bonne occasion pour « accroître sa seigneurie, » proche de Cabrières. Le roi fut derechef sollicité et se réserva derechef, en 1543, le jugement de la cause ; mais le cardinal de Tournon lui ayant fait croire que les vaudois complotaient la prise de Marseille (!), le roi permit enfin, en janvier 1545, l'exécution du fameux arrêt de contu-

mace. Au mois d'avril, le 13, d'Oppède profita de l'absence du seigneur de Grignan, gouverneur de la province, qu'il remplaçait, pour mettre à feu et à sang les vingt-deux villages dont se composait la colonie vaudoise. Trois mille personnes environ périrent dans ce carnage ou furent envoyées aux galères. Le reste s'enfuit pour revenir plus tard. Calvin et Sturm décidèrent les Suisses et les Strasbourgeois à intercéder en faveur de ces martyrs ; mais François Ier, toujours égaré, dit-on, par de faux rapports, leur fit répondre de se mêler de leurs propres affaires et, dès le mois d'août 1545, approuva tout ce qui avait été fait par d'Oppède. Henri II fit, il est vrai, sur les réclamations des seigneurs dont les propriétés avaient été ruinées, reviser (1549-1550) une procédure aussi inouïe. L'affaire eut un grand retentissement, mais aucun des coupables ne fut puni. D'Oppède fut, au contraire, libéré sur les instances du pape, auquel il avait promis « de nettoyer la Provence de ces nouveaux chrétiens. » Il n'oublia pas cette promesse, puisque, selon Crespin, dès son retour, il fit exécuter un nommé Gaulteri, du diocèse de Digne, puis Barthélemi Audouin, de Bessa, et plusieurs autres. — Il va sans dire que ces faits attirèrent l'attention sur les doctrines de la Réforme que professaient les vaudois. Les livres de Luther avaient, du reste, pénétré, dès 1520, jusque dans le couvent des franciscains d'Avignon, où ils convertirent le fils du secrétaire intime de l'archevêque et légat romain, François Lambert, qui devint le réformateur de la Hesse, et une perquisition, faite à Toulon, en 1545, nous apprend qu'un grand nombre de livres hérétiques étaient lus en Provence. Une période de calme relatif paraît avoir succédé, à partir de cette année, à la sanglante tragédie de Cabrières, bien qu'il y eût de temps en temps quelque supplice comme celui du Dauphinois Benoît Romieu, à Draguignan (16 mai 1558), et les protestants en profitèrent pour s'organiser secrètement en Eglises régulières. Celles de Mérindol, Lourmarin et Cabrières furent sans doute les premières qui se reformèrent, et, en 1559, on nous parle de celles de Castellane, Marseille, Fréjus, Sisteron, Saint-Paul-lès-Durance, la Roque-d'Anthéron et Aix, qui étaient ou « dressées » ou en voie de l'être. Le mouvement fut même si général que, au dire de l'*Histoire ecclésiastique* et d'autres auteurs, au mois de mars 1560, il y avait soixante Eglises organisées en Provence. Ce chiffre a souvent paru exagéré, mais des faits, que nous citerons tout à l'heure, nous ont persuadé que, malgré l'état rudimentaire de l'histoire protestante de la Provence, il mérite d'être considéré comme exact jusqu'à preuve du contraire. M. le pasteur Arnaud, de Crest, qui s'occupe de cette histoire, et auquel nous devons une bonne partie des notes par lesquelles nous sommes obligés de remplacer, vu l'insuffisance de nos recherches, un aperçu même sommaire, a retrouvé, pour les années 1560 à 1567, les noms d'au moins vingt-cinq de ces Eglises, soit, outre celles que nous venons de citer, celles d'Apt, Lacoste, Saint-Martin-de-Castillon, Sivergues, Roussillon, Arles, Tarascon, Senas, Salon, Vilhosc, Digne, Puimichel, Forcalquier, Manosque, Grasse. On peut y ajouter, croyons-nous, au moins Brignolles et la Motte-d'Aigues, et peut-être Cabrières d'Aigues, Peypin-d'Aigues et Antibes. — Nous ne pouvons ici résumer

l'histoire des guerres de religion en Provence, mais il nous faut dire quelques mots de la première et de ce qui la précéda. Au nombre des plus chauds adeptes de la Réforme figurent, en 1559, Antoine et Paul de Mouvans, qui fondèrent l'Eglise de Castellane. Aussitôt persécutés pour cette raison, ils furent attirés à Draguignan, dont la population se rua sur eux et mit ignominieusement en pièces le corps d'Antoine. Paul jura de le venger, écouta La Renaudie, fut élu chef de deux mille conjurés que lui fournirent les Eglises de la province, et tenta, mais sans succès, de surprendre Pertuis et Aix, où il y avait alors plus de prisonniers pour cause de religion qu'il n'y en avait eu en vingt ans, quoique l'année précédente on y comptât au moins huit membres du parlement gagnés à la Réforme. La conjuration d'Amboise ayant avorté, pendant qu'un nommé Guillotin se met à la tête des protestants du Comtat, qu'il prétendait avoir été usurpé par le pape et qu'il voulait restituer à la France, Mouvans détruit partout les images et fait fondre les ornements d'église, en protestant toutefois de sa soumission au roi et de n'avoir pris les armes que pour sa sûreté et pour la liberté de conscience de ses coreligionnaires. On le poursuit si bien qu'il finit par se retirer à Genève, mais cet essai de résistance aux excès du fanatisme clérical devient le signal de son déchaînement. Un nommé Pentecôte, sieur de Flassans, consul à Aix, organise une sorte de ligue catholique et fait partout massacrer les protestants, malgré le comte de Tende, qui était gouverneur de la province, et qui est peu à peu amené par ces violences à prendre parti pour eux. Les protestants de Sisteron sont exclus de la ville pour six mois (1561), et Chabrand, leur ministre, est emprisonné à Aix. Manosque, Arles, Marseille, Saint-Chamas, Salon, sont saccagés et, à Aix, c'est le lieu de culte réformé, c'est-à-dire l'enclos d'Eguilles, appartenant au conseiller de Gènas, qui est choisi comme lieu d'exécution. Le parlement refuse naturellement d'enregistrer l'édit de janvier 1562 et, avant la fin de ce mois, dix-huit protestants avaient déjà été massacrés dans les rues et vingt pendus aux branches du pin d'Eguilles. Crussol, Fumée et Ponat essayent, de la part de la cour, de pacifier la province et réussissent à faire enregistrer l'édit le 9 février et chasser Flassans. Mais ce dernier continue ses excès ailleurs et, peu de semaines plus tard, après le massacre de Vassy, la conflagration devient générale. — Orange est saccagée avec la dernière barbarie, le 6 juin ; et pendant que des Adrets et Montbrun vengent ces infamies dans le Comtat, les protestants provençaux, secourus par Mouvans, sont obligés de se retirer dans la haute Provence et, finalement, à Sisteron, dont le siège constitue le principal fait d'armes de cette campagne, et où le comte de Tende est combattu par son fils le comte de Sommerive que les Guises avaient fanatisé. La ville, mal soutenue, se défend héroïquement ; mais, lorsque Montbrun, qui voulait la secourir, fut battu à Lagrand, il ne reste aux protestants d'autre perspective que de mourir de faim. Ils préfèrent alors, au nombre d'environ trois mille, quitter la ville par un chemin impraticable, dans la nuit du 4 au 5 septembre 1562, et affronter les dangers et les privations d'une retraite vraiment héroïque, que de tomber entre les mains des assiégeants. Le 27 septembre, grâce aux

prodiges de dévouement de leurs chefs Senas et Mouvans, ils arrivent à Grenoble, et, le 4 octobre, après trente jours de marche au milieu des montagnes infestées de catholiques, à Lyon. Cette première guerre de religion tourna donc au désavantage des protestants en Provence, et le parlement d'Aix, ainsi que Sommerive, tinrent à prouver qu'ils étaient dignes du fameux baron d'Oppède; du mois de septembre 1562 au mois de mars 1563, c'est-à-dire en six ou sept mois, ils firent, en effet, massacrer, un peu partout, de douze à quinze cents réformés. L'histoire a conservé les noms de plus de douze cents de ces victimes, ainsi que le genre de supplice qui leur fut infligé, et les noms des localités auxquelles ils appartenaient. On voit par ces noms qu'il y avait des protestants dans bien plus de soixante villes ou villages de la Provence, et par le nombre de victimes là où nous savons qu'il y avait des églises, que le chiffre de soixante est très acceptable. Le maréchal de Vieilleville et le sieur de Biron durent, pour mettre fin à ces atrocités, faire suspendre les membres du parlement d'Aix. Ajoutons que, dans le Comtat-Venaissin, l'exercice du protestantisme fut supprimé purement et simplement par l'édit de 1563. — Les réformés qui avaient dû s'exiler revinrent peu à peu dans leurs foyers, mais ils ne purent jamais atteindre la situation à laquelle semblaient les destiner leur nombre et leurs premiers efforts. Le fanatisme clérical les avait si bien décimés que, en 1572, par exemple, ils ne parurent pas assez redoutables pour qu'on songeât à les exterminer. On constate toutefois, de 1567 à 1598, l'existence des Eglises de Riez, Colmars, Seyne, Gignac, Draguignan qui ne figurent pas sur les listes ci-dessus, et qu'il est peut-être permis d'y ajouter. Mais l'exercice a dû être intermittent dans un grand nombre d'Eglises. Nous voyons, en effet, qu'à la veille de la promulgation de l'édit de Nantes (1597), les protestants se plaignent que, dans toute la Provence, il ne leur reste « que Mérindol et Lourmarin; » qu'ayant essayé de s'assembler quelquefois secrètement à Manosque, le parlement le leur défend « à peine de dix mille écus, » et que, lorsqu'ils le firent à l'occasion d'un baptême, « peu s'en fallut qu'ils ne fussent trestous massacrés. » Pendant la Ligue, on allait jusqu'à déterrer leurs cadavres, sur l'ordre de l'évêque de Marseille. En 1596, le parlement d'Aix avait fait raser Seyne, qui était la place de sûreté des huguenots provençaux, et, par deux arrêts d'avril et d'octobre, il avait interdit tout exercice de la religion réformée sous peine de confiscation de corps et biens, et enjoint « à tous sénéchaux, lieutenants, juges, consuls, manans et habitants de tous lieux de tenir la main à l'exécution. » Ainsi, même les plus anciennes églises, Mérindol, Cabrières, Lourmarin et la Roque d'Anthéron furent frappées. — L'édit de Nantes fit cesser momentanément cet état de choses. Les Eglises se reconstituèrent, et on retrouve les noms de quelques-unes de celles qui, sans doute, contribuèrent à parfaire la liste de 1560, et que l'on pourra ajouter à celles que nous avons citées plus haut, bien que l'exercice y fût souvent interrompu; la Bréole, Romoules, le Luc, Curban, Saint-Martin-d'Aigues, Eyguières, les Baux, Puimoisson, Velaux, Joncas, Thoard, Espinouse, Sorgues, Geneirac, Ongles, Oppedette, Gordes, Solliès et Vaison. Après avoir été, en 1561

et 1562, annexées au haut Dauphiné, et n'avoir tenu que très peu de synodes provinciaux au seizième siècle, elles formèrent, au dix-septième siècle, avec le Comtat-Venaissin, une province ecclésiastique, et eurent un collège au Luc. Il paraît qu'en 1612 les réformés du Comtat s'estimaient assez nombreux pour former à eux seuls une assemblée provinciale. Ce que nous savons de ceux de la Provence semble indiquer, au contraire, qu'à certains égards leur situation fut toujours précaire. Ainsi, en 1642, on défendit de prêcher à Saint-Savin et à Antibes, parce que c'étaient des fiefs d'Eglise. Ce dernier arrêt fut rendu à la requête de Godeau, évêque de Grasse et de Vence, et ordonnait aussi de placer le cimetière réformé à une certaine distance de celui des catholiques pour que les os des fidèles chrétiens ne se mêlassent pas avec ceux des hérétiques. En 1645, le 6 novembre, un arrêt du parlement d'Aix interdit l'exercice à Geneirac, et on attaque celui de Romoules, dont la seigneurie était devenue propriété du président du parlement. Ce dernier procès dura une dizaine d'années, au grand détriment de la petite Eglise. En 1647, le seigneur d'Eyguières, catholique, demande au parlement de défendre le prêche qui se tenait dans ce lieu, ce qui lui fut accordé, avec défense aux réformés de se pourvoir ailleurs qu'à Aix. Ceux-ci finirent néanmoins par obtenir gain de cause en 1654, mais alors le seigneur s'opposa par les armes au rétablissement de l'exercice. Pour comprendre la réponse faite aux réformés de se pourvoir ailleurs qu'à Aix, il faut savoir que l'édit de Nantes leur avait accordé la chambre mi-partie de Grenoble. Or, bien qu'ils eussent obtenu plusieurs ordres de la cour pour faire évoquer leurs causes par le parlement de Provence à Grenoble, jamais le corps inexorable qui avait ordonné les massacres de 1545 et 1562 ne voulut y consentir. Il donnait du reste, sur de simples requêtes, des arrêts d'interdiction d'exercice, contraignait les ministres récalcitrants par des amendes et des emprisonnements, députait des conseillers de son corps pour faire fermer les temples et rompre les chaises, n'admettait le culte réformé qu'au lieu de bailliage, etc., etc. La peste ayant éclaté à Aix en 1650, Antoine Lieutaud, chirurgien réformé, qui n'avait pu être reçu à la maîtrise à cause de sa religion, s'empressa de se mettre au service des malades, parce que le parlement avait promis la maîtrise à ceux qui le feraient. Or, pendant vingt ans, le parlement, les chirurgiens, la police, le clergé et la faculté de médecine le persécutèrent pour l'obliger à quitter la ville. — Le 14 juillet 1661, un arrêt du conseil ordonna la cessation du culte et la démolition des temples à Peypin-d'Aigues et à Saint-Martin-d'Aigues. Le 4 mai 1663, le même ordre est donné à quatorze autres Eglises de la province, en mettant les réformés en demeure de démolir eux-mêmes leurs temples dans quinze jours, s'ils ne veulent qu'ils soient abattus par ordre de l'intendant. En 1679, les peines d'amende honorable et de confiscation furent ajoutées à celle du bannissement contre les relaps, parce que le jésuite Meynier avait imaginé que le voisinage de Genève, d'Orange et d'Avignon (!) faisait du bannissement seul une peine légère pour les réformés du Dauphiné, du Languedoc et de la Provence. Enfin, en 1682, un recensement officiel ou

officieux, qui paraît avoir été fait avec beaucoup de soin, n'accuse plus l'existence en Provence que de six mille quarante-deux protestrnts appartenant à treize cent soixante-neuf familles, et, si l'on admet que là où il y avait une population protestante relativement nombreuse le culte était encore célébré, on peut supposer que c'était le cas à Lourmarin, Cabrières, la Motte, Saint-Martin-d'Aigues, Peypin-d'Aigues, la Roque-d'Anthéron, Mérindol, Velaux, Eyguières, Sénas, Marseille et Lacoste. Mais ce n'est là qu'une hypothèse. Ce qui paraît, au contraire, certain, c'est que, pendant la période du Désert, le protestantisme ne se maintint que dans la partie occidentale du pays, et plus particulièrement aux environs d'Orange. Dans tous les cas, en 1807, la Provence ne forme que deux Eglises consistoriales, l'une pour le département des Bouches-du-Rhône, avec deux pasteurs à Marseille et à Mouriès, et l'autre pour le Vaucluse, avec trois pasteurs sans temples, à Orange, Lamothe et Lourmarin. En 1878, l'Eglise réformée comptait dans l'ancienne Provence 2 consistoires, à Marseille et Lourmarin, avec 15 paroisses, 15 annexes, 19 pasteurs titulaires, 8 auxiliaires, 21 temples, 32 écoles et plus de 20,000 protestants. Il y a, en outre, un poste d'Eglise libre à Toulon. On voit par ces dernières statistiques, qui comprennent l'ancienne principauté d'Orange, autrefois séparée de la Provence, que plus de la moitié des Eglises réformées de cette province a plus ou moins complètement disparu. — Sources : Outre les sources générales de l'histoire du protestantisme français, on peut consulter les *Histoires de la Provence*, de Nostradamus, 1624, in-folio; Gaufridi, 1694, 2 vol. in-folio; Papon, 1777, 4 vol. in-4°; Bouche, 1785, 2 vol. in-4°; Fabre, 1834, 4 vol. in-8°; Cabasse, *Essai historique sur le parlement de Provence*, 1826, 3 vol. in-8°; Louis Frossard, *Les Vaudois de Provence*, 1848, in-8°; E. Arnaud, *Documents protestants inédits*, Paris, 1872, in-8°; Antoine du Puget, sieur de Saint-Marc, *Mémoires*, coll. Michaud et Poujoulat, première série, t. VI; C. F. H. Barjavel, *Le seizième siècle au point de vue des convictions religieuses, principalement dans les contrées dont a été formé le département de Vaucluse*, Carpentras, 1866, in-8°; Dr Gustave Lambert, *Histoire des guerres de religion en Provence*, 1870, 2 vol. in-8°; Justin de Monthey, *Histoire des guerres excitées dans le Comtat-Venaissin et dans les environs par les calvinistes du seizième siècle*, Carpentras, 1782, 2 vol. in-12; Loys de Peyrussis, *Histoire de la guerre de la Comté Venayssin et de la Provence*, dans les *Pièces fugitives*, 1759, in-4°; Baum, *Les Eglises réformées de France sous la croix*, Strasbourg, 1869, in-8°. — Manuscrits : La série TT aux Archives nationales renferme des documents sur plusieurs Eglises de la Provence, et la bibliothèque de l'histoire du protestantisme français conserve les *Papiers* et *Le livre du Consistoire de l'Eglise de Riez, Romoles et annexes, en Dauphiné* (sic) *commencé en* 1625; il se termine en 1682 et avait été remis, le 23 août 1711, au consistoire de l'église wallonne d'Amsterdam, par M. Nicolas Gaudemar, ancien de ladite Eglise, réfugié à Amsterdam.

N. Weiss.

PROVERBES de Salomon (Michelé Chelômô). Ce livre est le prin-

cipal recueil de la poésie morale des Hébreux, comme le livre des Psaumes est le principal recueil de leur poésie religieuse et lyrique. Il se compose de plusieurs parties distinctes et d'époques différentes. Les neuf premiers chapitres sont une sorte d'introduction aux Proverbes proprement dits. Ceux-ci se composent : 1° d'une première collection de « proverbes de Salomon » (X-XXII, 16) ; 2° et 3° de deux appendices contenant des maximes attribuées à « des sages » (XXII, 17-XXIV, 22, XXIV, 23-34) ; 4° d'une seconde collection de « proverbes de Salomon, » faite du temps « du roi Hézékiah » (XXV-XXIX); 5° des « paroles d'Agour » (XXX); 6° des « paroles (de la mère) du roi Lemoël » XXXI, 1-9. Le livre se termine par une poésie alphabétique, contenant l'éloge de la femme vaillante (XXXI, 10-31). — On voit que le livre entier ne provient pas de Salomon, mais seulement les deux collections principales (X-XXII, 16 ; XXV-XXIX). La première se compose de 376, ou plutôt de 380 maximes, en y joignant 4 maximes qui se trouvent maintenant au chap. IX, vers. 7-10, où elles interrompent fort mal à propos le discours de la sagesse personnifiée. Je pense qu'elles se trouvaient primitivement au chap. X, avant le verset 27, auquel la dernière de ces maximes se rattache naturellement. Chacune de ces maximes forme un distique ; XIX, 7, ne fait pas exception : ce verset en contient deux. Elles ont été réunies sans ordre logique; seulement, il arrive assez souvent que plusieurs des maximes qui se suivent dans le texte expriment à peu près la même idée, ou se rapportent au même sujet. La plupart des maximes de la seconde collection, qui sont au nombre de 125, n'ont aussi qu'un distique, comme celles de la première ; mais plusieurs se composent de deux distiques ou d'un tristique ; une a même trois distiques (XXIV, 24-26) et une autre cinq (XXVII, 23-27).— Il n'y a vraiment aucune bonne raison de douter que ces maximes proviennent de Salomon, ou du moins de son époque et de sa cour. Plusieurs ne peuvent guère avoir été composées que par un roi ou dans l'entourage d'un roi. Comme la seconde collection fut faite par ordre du roi Hézékiah, sept cents ans avant notre ère, il est infiniment probable que la première est antérieure à cette époque. M. Delitzsch suppose qu'elle fut faite sous le règne de Josaphat, qui s'occupa beaucoup de l'instruction du peuple (2 Chron. XVII, 7). On pourrait penser aussi à l'époque de Joas, roi de Juda, ou à celle d'Ozziah et de Jotham. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle existait depuis un certain temps à la fin du huitième siècle avant notre ère. — M. Delitzsch pense que cette première collection fut faite par l'auteur de l'introduction (chap. I-IX), qui y joignit aussi le premier appendice. Malgré les ressemblances de style et d'intention qui existent entre l'introduction, d'une part, et la première collection et le premier appendice, de l'autre, cette opinion ne nous paraît pas admissible, parce que l'auteur de l'introduction a connu et imité, non seulement le livre de Job et le Cantique des cantiques (cf. III, 11 ss. à l'idée générale du livre de Job; — II, 4; III, 14 ss.; VIII, 11, 19 à Job XXVIII, 12-19; — VIII, 22-31 à Job XXXVIII, 6; XV, 7; V, 10; XXVI, 10; XXXVII, 18; XXXVIII, 8-11; XXXVII, 12; XXVIII, 26 s.; — V, 3 à Cant. IV, 11; — V, 15 à Cant IV, 15; — VII, 17 ss. à Cant. IV, 14; V, 1), mais aussi le second

appendice (cf. VI, 10 ss. à XXIV, 33 ss.), les maximes d'Agour (cf. VI, 6 ss. à XXX, 24 ss.), le second Esaïe (cf. I, 16 à Es. LIX, 7) et peut-être aussi quelques-uns des psaumes les plus récents (cf. VI, 4 ss. à Ps. CXXXII, 4; CXXIV, 7; — et VI, 23 à Ps. CXIX, 105). Remarquez aussi l'emploi du pluriel ìchîm, hommes (VIII, 4), qui ne se retrouve que dans le second Esaïe (LIII, 3) et dans un des derniers psaumes (CXLI, 4). Pour ces divers motifs nous pensons, avec Bleek, M. Reuss, etc., que l'introduction a été faite pour l'ouvrage entier (après l'exil), et non pour la première collection seulement. Le style *deutéronomique* (Delitzsch), abondant, de ces discours ne permettrait guère, en tout cas, de remonter au delà du septième siècle. — Voici donc comment nous nous représentons la formation successive du livre des Proverbes. Dans le cours du neuvième ou du huitième siècle, un sage recueillit, en vue de la jeunesse, les principales maximes de Salomon, consignées jusque-là dans un ouvrage plus étendu (cf. 1 Rois V, 12 = IV, 32 dans nos versions). Il y joignit, ou l'on y joignit plus tard, un appendice contenant trente-trois maximes de sages inconnus. Sous Hézékiah on y joignit encore un second appendice et une seconde collection de proverbes de Salomon. Les trois derniers appendices y furent probablement ajoutés plus tard encore, peut-être par l'auteur de l'introduction. — D'après une modification de la ponctuation, proposée par Hitzig et acceptée par plusieurs exégètes, Lemoël était roi de la tribu ismaélite de Massa (Gen. XXV, 14), dans laquelle s'était peut-être conservée la croyance en un Dieu unique. D'après une conjecture analogue, Agour était du même pays, et, à en juger par l'une de ses maximes (XXX, 5 ss.), il avait embrassé le judaïsme. Peut-être vivait-il après la composition du Deutéronome, auquel la même maxime semble faire allusion (cf. Deut. IV, 2; XIII, 1). — Quelques-unes des maximes du livre des Proverbes sont répétées deux fois, soit littéralement, soit plus souvent avec des modifications plus ou moins importantes, non seulement dans les différentes parties du livre, mais aussi dans l'intérieur de la même collection. Les répétitions textuelles proviennent sans doute de la négligence ou du défaut de mémoire des compilateurs. — La version grecque a omis plusieurs des maximes de ce livre et en a ajouté un plus grand nombre. — La morale du livre des Proverbes est essentiellement religieuse : elle a pour base, comme celle des Psaumes, de Job et de l'Ecclésiaste, la crainte de Jéhovah, la piété. La plupart de ces maximes dénotent une profonde connaissance du cœur humain, acquise dans la pratique de la vie et la fréquentation des hommes, des bons et des méchants. Salomon et les autres sages hébreux ont vu le monde tel qu'il est. De là des règles de prudence et un esprit de rigueur qui nous paraissent parfois excessifs, mais qui le sont moins en réalité qu'en apparence. Au reste, les exhortations à la bienveillance, au pardon des injures, à la charité, à la douceur, même à l'égard des animaux, sont loin d'être absentes, quoiqu'elles soient en moins grand nombre que celles qui ont pour but de recommander la réserve, l'humilité, l'activité, la charité, la justice, etc. La plupart de ces maximes promettent à l'homme juste et pieux une récompense terrestre, longue vie, honneur, abondance, etc., mais quelques-unes,

dans la première collection et dans le premier appendice, lui promettent aussi une récompense spirituelle et céleste (voy. mon discours sur *l'Idée de l'immortalité de l'âme chez les Phéniciens et chez les Hébreux*, p. 29). — Dans une suite de discours, l'auteur de l'introduction exhorte les jeunes gens à écouter les conseils de leurs parents, à fuir les mauvaises compagnies, à rechercher la sagesse, à éviter les femmes de mauvaise vie, à ne pas se livrer à la paresse, etc. (Chaque chapitre forme un discours à part, excepté le premier et le sixième qui se divisent en deux parties : I, 10-19, 20-33; VI, 1-19, 20-35). Il promet le bonheur à ceux qui s'adonnent à la sagesse et dénonce la ruine à ceux qui la méprisent: sa pensée ne s'élève pas au-dessus de la vie présente. Mais une idée particulière à cet auteur, c'est qu'il personnifie la sagesse et la représente comme existant avant le monde et présidant avec Dieu à l'œuvre de la création (VIII, 22-31). Il paraît avoir emprunté cette idée au livre de Job (XXVIII, 27) :

« Alors il la vit et la dénombra,
Il la *discerna* et même il la scruta, »

c'est-à-dire que Dieu, dès l'origine du monde, connaît la sagesse (la vérité) dans toute son *étendue* (1er vers) et dans toute sa *profondeur* (2me vers). On voit qu'ici la sagesse est impersonnelle, tandis que, dans le livre des Proverbes, elle est personnifiée. Cette raison, jointe aux imitations signalées plus haut, montre que cette portion du livre des Proverbes est postérieure au livre de Job. Au reste, cette personnification n'est qu'une image poétique, comme l'indiquent les passages analogues I, 20 ss.; VIII, 1 ss.; IX, 1 ss. et la personnification de la folie elle-même (IX, 13 ss.). — Les principaux commentaires récents sur les Proverbes sont ceux d'Ewald, de Bridges (Londres, 1847, 4me éd., 1859), de Bertheau (1847), de Vaihinger (1857), de Hitzig, d'Elster (1858), de Zœckler (dans le *Bibelwerk* de Lange, 1867, trad. en anglais, avec additions, 1869), de Delitzsch (1873) et de M. Reuss (1878). CH. BRUSTON.

PROVIDENCE. Voyez *Théisme*.

PROVISION CANONIQUE. Voyez *Bénéfices ecclésiastiques*.

PRUDENCE (Aurelius Prudentius Clemens) naquit, vers l'an 348, dans la province de Tarragone, en Espagne. Saragosse et Calagurris (aujourd'hui Calahorra) se disputent l'honneur de lui avoir donné le jour. Il nous dit lui-même, dans le prologue qui précède ses hymnes *pour les diverses heures du jour*, qu'il était venu au monde sous le consulat de « l'ancien Salia ». Prudence fut élevé avec sévérité. Vers l'âge de seize ans, revêtu de la toge virile, il fréquenta les écoles des rhéteurs qui lui apprirent à « semer des mensonges dans ses discours. » A l'entendre, sa jeunesse fut dissipée. L'amour des belles-lettres ne l'empêcha pas de se livrer à l'étude de la jurisprudence, et le forum l'entendit souvent plaider avec éclat. Distingué par l'empereur de la foule des avocats, il fut nommé deux fois gouverneur d'une province césarienne d'Espagne. Enfin « la bonté du prince l'honora d'un grade élevé, et le rapprocha du trône en lui faisant occuper un poste éminent. » Malgré l'éclat des

honneurs qui lui étaient conférés, Prudence, averti de l'approche de la vieillesse par ses cheveux qui blanchissaient, voulut consacrer à Dieu le reste de ses jours, et rechercher des biens plus durables que ceux de la terre (*Opera*, p. 26). Il voulut chanter « dans des ïambes rapides et de roulantes trochées, » les merveilles de la Rédemption. — Les œuvres de Prudence se composent de deux recueils lyriques, le *Cathémérinon*, qui dans douze hymnes décrit la vie chrétienne dans ses devoirs de chaque jour et dans ses plus glorieux souvenirs, et le *Péristéphanon* ou *livre des couronnes* qui renferme quatorze hymnes en l'honneur d'autant de martyrs; d'un poème didactique, l'*Hamartigénie* ou de l'origine du mal; de deux poèmes polémiques, l'*Apothéose*, qui a pour objet de défendre le dogme de la Trinité, et plus spécialement la nature divine et humaine du Christ, contre les erreurs des patripassiens, des sabelliens et des priscillianistes, et les deux livres *contre Symmaque* où, tout en invectivant contre lui qui, au nom du Sénat, demandait le rétablissement de l'autel de la Victoire, Prudence démontre la vérité du christianisme; d'un poème descriptif, la *Psychomachie*, qui décrit la lutte du bien et du mal dans le cœur de l'homme; enfin du *Dittocheum*, suite de quarante-huit quatrains formant une histoire abrégée de l'Ancien et du Nouveau Testament. — Les œuvres de Prudence ne se distinguent ni par un talent remarquable de versification, ni par de très grandes pensées. Il sait cependant noblement exprimer des sentiments élevés et tendres, et telles de ses stances lui ont valu les éloges des critiques littéraires. Ses vers furent singulièrement goûtés par ses contemporains, et, dans notre siècle, Ozanam et Villemain lui ont reconnu de réels mérites. Ses écrits ont, au point de vue archéologique, une grande valeur. « Il faut souvent citer Prudence, dit l'abbé Greppo, quand il s'agit d'antiquités ecclésiastiques. » Etudiés comme documents historiques, ils fourniraient à l'histoire et à la science des pages curieuses. — Les œuvres de Prudence ont été éditées à Hanovre en 1613, à Amsterdam en 1631, à Paris en 1687, à Tubingue, par Th. Obbarius, en 1845, à Leipzig, par A. Dressel, en 1860. Sa biographie a été écrite par F.-Z. Collombet, *Hist. civile et relig. des lettres lat. au quatrième et au cinquième siècle*, Lyon, 1839; par A. Bayle, *Etude sur Prudence*, Paris, 1860; par Clemens Brockhaus, *A. Prud. Clemens*, Leipzig, 1872; par A. Ebert, *Gesch. der christl. lat. Lit.*, Leipzig, 1874; par le soussigné, *Récits d'hist. de l'Église*, Toulouse, 1879. LOUIS RUFFET.

PRUDENCE DE TROYES. Galindo, jeune noble d'origine espagnole, vint de bonne heure en France, où il fit toutes ses études, passa quelques années à la cour franque et fut élevé, en 847, au siège épiscopal de Troyes, où il mourut le 6 avril 861. Nous le voyons, après sa mort, honoré et invoqué comme un saint dans son diocèse. Il devait posséder une certaine érudition et jouir d'une grande réputation comme docteur, car Walafrid Strabon se vante de l'avoir eu pour maître et réclame de lui une copie de ses poèmes : nous n'en connaissons qu'un, d'un caractère élégiaque. Une *Vie* de sainte Maure, vierge de Troyes, quelques lettres et panégyriques, une introduction aux psaumes n'auraient pas suffi pour faire sortir de l'oubli Galindo, qui prit le nom de Prudence lors de

son avènement à l'épiscopat, s'il n'avait pas joué un rôle actif dans la controverse prédestinatienne, dans laquelle il prit la défense de Gotescalc. Nous lui devons, en outre, la rédaction des annales de Saint-Bertin, pour la période qui s'étend de 836 à 860. Cet ouvrage, qui jouit déjà de son vivant de la faveur royale, fut continué par son adversaire Hincmar, qui en corrigea plusieurs passages défavorables à ses actes et à ses idées. Ces annales traitent longuement des affaires d'Espagne, relèvent les prodiges de la nature plus que les questions ecclésiastiques et accentuent la doctrine de la Providence dans le sens des idées prédestinatiennes de l'auteur. Nous retrouvons les principales théories de Prudence sur la controverse prédestinatienne : 1° dans sa lettre à Hincmar et à Pardulus (*Prudentii trecassini Epist. ad Hincm.*), écrite vers 849 et imprimée pour la première fois dans Lud. Cellotii *Historia Gottesc.*, Par., 1655 ; 2° dans son *De prædest. contra Joh. Scotum liber*, publié par Mauguin ; *Vett. script., qui sæc. nono de præd. scripserunt*, Paris, 1650, t. I, pars I, p. 197 ; 3° dans son *Epist. tractoria ad IV Capit. Convent. Carisiæ.* Consulté par Hincmar, au début de la controverse, Prudence s'était prononcé pour la douceur ; plus tard il prit part aux travaux des conciles de Valence et de Langres qui condamnèrent Hincmar, et s'éleva avec énergie contre les décisions du concile de Qiersy. Prudence enseignait une double prédestination, tout en faisant dépendre de la prescience que Dieu avait du péché originel la prédestination des méchants au mal et à la condamnation. Il affirmait, en outre, que Christ n'est mort que pour les élus ; car, autrement, que pourrait-on penser de la volonté et de la prescience divines ? Son interprétation de 1 Timothée II, 4, était des plus arbitraires. L'imprudence d'Hincmar, qui avait confié sa cause à un théologien aussi dangereux que Jean Scot Erigène, donna beau jeu à l'évêque de Troyes dans sa polémique contre ce dernier. Il n'eut pas de peine à montrer que la confusion faite par lui de l'essence et des attributs de Dieu portait une grave atteinte à la loi morale et devait aboutir au panthéisme. Il censura énergiquement sa négation du mal, qui avait pour dernière conséquence le rétablissement final, qu'Erigène ne fait, d'ailleurs, qu'effleurer. Prudence fut vaincu dans cette lutte, dont le ton et les arguments trahissent déjà un siècle de décadence. — Sources : *Acta SS.*, Apr. I ; *Hist. litt. de France*, V ; Fabricius, *Bibl. med. et infim. latinit.*, VI, 19 ; Middeldorp, *De Prudentio*, Breslau, 1823 ; Girgensohn, *Prud. u. die Bert. Annalen*, Riga, 1875 ; Hagenbach, *Dogmengeschichte ;* Neander, *Kircheng.*, VI ; Ampère, *Hist. de la litt. fr. avant le douzième siècle*, III, 96. A. Paumier.

PRUSSE (Statistique ecclésiastique). Le recensement du 1er décembre 1875 a constaté, dans le royaume de Prusse, une population de 25,742,404 habitants. Leur répartition entre les différentes confessions est indiquée comme suit : I. Protestants, 16,636,990 (64,64 pour cent de la population totale) ; II. Catholiques, 8,649,970 (33,51 pour cent) ; III. Israélites, 339,790 (1,32 pour cent) ; IV. Individus d'autres cultes ou dont la confession n'est pas connue, 4,674. — Le même document nous indique les subdivisions suivantes dans le sein des premiers de ces groupes : I. Protestants, 13,266,620 appartiennent à l'Eglise évangélique unie, 2,864,680

à l'Eglise luthérienne des pays annexés, 40,630 à l'Eglise luthérienne séparée des anciennes provinces; 430,040 à l'Eglise réformée des pays annexés; 35,080 à l'Eglise réformée séparée des anciennes provinces. On compte de plus 3,710 frères moraves, 2,620 irvingiens, 12,210 baptistes, 14,650 mennonites, 2,080 anglicans, méthodistes et adhérents de diverses sectes protestantes. II. Catholiques : 8,625,840 catholiques romains et vieux catholiques (que le recensement officiel classe dans la même rubrique), 1,450 catholiques grecs, 4,800 catholiques allemands et catholiques chrétiens, 17,880 adhérents de la religion libre et autres dissidents. — Nous passerons rapidement en revue les plus importants de ces groupes religieux. Nous nous attacherons seulement à fournir sur eux des données statistiques, et nous n'emprunterons à l'histoire que ce qui est absolument indispensable pour faire comprendre l'état présent des choses. — I. Protestants. La monarchie prussienne est composée d'éléments très hétérogènes que la conquête seule a réunis sous la domination d'un même souverain. La situation ecclésiastique actuelle a donc, dans les diverses provinces du royaume, des origines très diverses, et une exposition complète devrait reprendre l'histoire depuis l'époque de la Réformation. Mais un tableau sommaire comme celui que nous essayons de tracer peut se contenter de remonter jusqu'à l'union de 1817. Les électeurs de Brandebourg, originairement luthériens, étaient réformés depuis 1613; mais la majorité de leurs sujets étaient restés luthériens, et il est juste de reconnaître qu'au dix-septième siècle les électeurs usèrent, à l'égard de leurs sujets d'une autre confession, d'une tolérance assez rare pour l'époque. Cependant le grand électeur nourrissait déjà la pensée, non pas de faire son pays réformé, mais d'y établir une église évangélique unique embrassant les adhérents des deux confessions. Pendant tout le dix-huitième siècle, les rois de Prusse eurent en vue le même plan. Mais la réalisation n'en parut possible que dans notre siècle. L'Eglise évangélique de Prusse était, comme les autres Eglises évangéliques allemandes, gouvernée par le souverain, non en sa qualité de souverain, mais comme *præcipuum membrum Ecclesiæ*. A ce titre, le roi Frédéric-Guillaume III, à l'occasion du jubilé de la Réformation, en 1817, invita les Eglises luthériennes et réformées de son royaume à s'unir en une seule Eglise évangélique, et la situation du roi faisait de cette invitation un ordre qui, au moment même, ne rencontra presque pas d'opposition. La résistance ne commença qu'à partir de la publication de l'Agende destinée à la nouvelle Eglise. Mais l'immense majorité du peuple prussien et de ses pasteurs adhéra à l'œuvre du souverain, et depuis lors, l'Eglise unie est restée dominante dans les anciennes provinces de la monarchie. Cette union ne voulait pas être une fusion, et la plupart des paroisses conservèrent, dans le sein de l'union, un certain caractère confessionnel, très adouci, il est vrai; d'autres furent considérées comme se rattachant non pas à l'une des deux confessions, mais à leur *consensus*. Par suite, la situation confessionnelle de l'Eglise unie de Prusse est fort peu claire et, suivant les temps et les milieux, on en a donné des définitions très différentes. A certains moments, et surtout dans les années qui ont suivi 1848, le pouvoir a appartenu au groupe,

alors très nombreux, qui considérait l'union comme n'ayant qu'un caractère purement administratif, la réunion, sous des autorités centrales communes, d'Eglises de confessions différentes et conservant chacune sa confession. D'autres, et ce sont aujourd'hui les plus nombreux, estiment que cette union a porté également sur le caractère confessionnel, et que les anciens symboles ont perdu leur valeur légale. Les actes sur lesquels repose l'union sont assez peu clairs pour autoriser également ces deux interprétations. Pour permettre d'apprécier la part que chaque Eglise a apportée à l'union, je dirai qu'elle a fait entrer dans ses cadres, en 1817, 5,873,146 luthériens et 391,114 réformés ; elle a donc absorbé à peu près 16 luthériens contre 1 réformé. — Au moment où l'union fut prononcée, aucune des deux Eglises n'avait en Prusse d'autorité centrale. Chacune d'elles ne possédait qu'une organisation provinciale. Les paroisses étaient groupées en diocèses, à la tête desquels était placé un surintendant ; les diocèses de chacune des huit provinces formaient un consistoire, autorité suprême de l'Eglise de la province, et composé d'un président laïque, haut fonctionnaire de l'Etat, d'un surintendant général et d'un nombre variable de conseillers, tant ecclésiastiques que laïques. Toutes ces autorités, tant les surintendants que les membres du consistoire, étaient nommées directement par le roi, et dépendaient de la personne du souverain. Au ministère des affaires ecclésiastiques était, il est vrai, rattachée une division du culte évangélique, mais les affaires les plus importantes étaient décidées directement dans le cabinet du souverain. Cette organisation subsista sans modification jusqu'en 1848, sauf qu'en 1835, on accorda aux deux provinces occidentales, la Prusse rhénane et la Westphalie, des synodes de cercle et des synodes provinciaux, qui concouraient au gouvernement de l'Eglise, avec les consistoires et les surintendants nommés par le roi. Parmi les revendications populaires qui figuraient sur le programme des libéraux de 1848, se trouvait la demande d'une émancipation de l'Eglise du pouvoir souverain, demande qui avait déjà été présentée au synode général officieux réuni par Frédéric-Guillaume IV, en 1846. Cette revendication était présentée à un roi qui était très convaincu de la légitimité de ce qu'on lui demandait sur ce point, de sorte que la réaction qui, en 1849, emporta presque toutes les conquêtes éphémères des libéraux allemands, ne put pas faire disparaître sur ce point tout ce que le roi avait accordé. La constitution prussienne de 1850 (article 15) proclame que l'Eglise régit et administre d'une manière autonome ses affaires intérieures. Par là était posé un principe inconciliable avec le gouvernement de l'Eglise par le souverain. Néanmoins il ne fut apporté que peu de changements à l'ancienne organisation, et ce n'est que lentement que se modifia la constitution traditionnelle de l'Eglise unie de Prusse.—En 1850, deux mesures importantes furent prises dans ce sens. Ce fut d'abord la création d'une autorité centrale de l'Eglise évangélique, conseil supérieur ecclésiastique, dont les membres sont nommés par le roi, mais qui ne relève pas du ministère. Le conseil supérieur ecclésiastique forme l'instance d'appel des décisions des consistoires et donne à ces autorités les instructions qu'il juge utiles dans les affaires d'intérêt général de l'Eglise. La seconde mesure importante de 1850 fut

la création d'une représentation paroissiale. Jusqu'alors, le pasteur n'avait été assisté d'aucune autorité élue. Il fut décidé que, désormais, toutes les paroisses qui en feraient la demande auraient un conseil de paroisse qui concourrait, avec le pasteur, à l'administration de la paroisse. Cette institution, d'abord facultative, fut rendue générale successivement dans les diverses provinces, entre 1858 et 1862. Le parti libéral ne trouva pas ces concessions suffisantes ; mais il dut s'en contenter jusqu'à l'avènement du roi Guillaume. A partir de ce moment recommença le développement d'autorités élues dans l'Eglise. On institua d'abord, dans les six provinces qui en étaient encore dépourvues, des synodes de district, puis des synodes provinciaux. Puis enfin, après de longues négociations, le synode général devint, à partir de 1875, une des autorités centrales de l'Eglise unie. Cette Eglise se trouve donc avoir aujourd'hui deux séries concurrentes d'autorités, les unes élues, les autres nommées par le roi. Au sommet, le conseil supérieur ecclésiastique et le synode général ; puis les 8 consistoires et les 8 synodes provinciaux ; puis les surintendants et les synodes de district, au nombre de 400 environ ; enfin les paroisses, au nombre de 5,129, ayant chacune un ou plusieurs pasteurs et un conseil de paroisse.— Les ecclésiastiques tant titulaires qu'auxiliaires, en fonction dans l'Eglise unie, sont au nombre de 6,421, desservant 9,306 lieux de culte. La part contributive de l'Etat aux dépenses du culte évangélique s'est élevée, en 1880, à 2,430,124 marcs ; mais la plus grande partie des traitements et des autres frais du culte est défrayée par les revenus des biens d'Eglise. — A côté de l'Eglise unie, l'ancien territoire prussien renferme les petits groupes des luthériens et des réformés séparés. Les premiers, au nombre de 40,630, se rattachent, pour la plupart, au collège supérieur ecclésiastique fondé à Breslau en 1841, duquel dépendent 55 paroisses, dont la majorité est située dans la province de Silésie. Moins important est le petit groupe séparé du synode d'Emmanuel, fondé en 1861. — Les réformés séparés ont quelques communautés, surtout dans la Prusse rhénane.— Les sectes diverses, dont nous avons dit la force numérique en commençant, ont souvent fait beaucoup parler d'elles, mais n'ont, en réalité, qu'une très minime importance. — Les événements de 1866 ont apporté à la Prusse un accroissement considérable de population. La grande majorité des territoires ainsi ajoutés à la monarchie étaient protestants. Sauf pour le duché de Nassau, l'union des deux confessions n'y avait pas encore été introduite. Le gouvernement prussien a promis, à plusieurs reprises, de faire grâce de l'union à ces populations. Mais la confiance dans ces engagements est loin de régner parmi les conducteurs de ces Eglises. Pour le moment, elles ont encore chacune son existence propre. La plus considérable est l'Eglise luthérienne du Hanovre, qui compte 1,648,619 ressortissants. Elle était autrefois gouvernée par quatre consistoires indépendants les uns des autres. Aujourd'hui, il n'y a plus qu'un seul consistoire à Hanovre, pour tout le pays ; un synode général y a été joint, depuis quelques années, comme autorité concurrente. Le nombre des paroisses luthériennes de la province est de 1,065. Outre l'Eglise luthérienne reconnue, on trouve, dans le Hanovre, le petit groupe luthérien séparé du pasteur Harms. Quant aux autres confessions protestantes,

il faut citer 89,909 réformés ordinaires, 7,947 réformés se rattachant à la confédération des réformés de la basse Saxe, 2,074 vieux réformés ou coccéiens, 7,821 membres de l'Eglise unie, et 4,154 adhérents de diverses sectes. — Le Sleswig-Holstein est presque entièrement luthérien. Les paroisses soumises à un consistoire sont au nombre de 483, savoir : 277 dans le Slesvig, 206 dans le Holstein. Les autres Eglises protestantes sont l'Eglise libre danoise (4 paroisses), les frères moraves (2 communautés), les réformés (1 paroisse), les remonstrants-réformés (1 paroisse), les mennonites (2 communautés). — La province de Hesse-Nassau, formée de l'électorat de Hesse, du duché de Nassau et de la ville libre de Francfort, est la partie de la monarchie prussienne où la situation ecclésiastique est la plus compliquée. Le duché de Nassau est certainement un pays où l'union entre les deux Églises a été introduite. Pour l'électorat de Hesse, les changements de confession des électeurs, que suivait l'introduction violente dans le territoire de la nouvelle confession, ont introduit dans le pays la confusion confessionnelle la plus complète. L'exposé même de la question serait beaucoup trop long ici. Il suffira de dire que les agissements du consistoire de Cassel, depuis dix ans, permettent de juger complètement ce qu'est la tolérance sous une autorité à la fois unioniste et libérale. Les persécutions dont ont été victimes depuis quelques années les luthériens hessois sont une des pages les plus honteuses de l'histoire contemporaine. — II. Catholiques : Nous ne ferons pas ici l'histoire longue et compliquée de la lutte entre l'Eglise romaine et le jeune empire allemand. Le nécessaire a été dit sur ce point, à l'article *Allemagne*. Nous constaterons seulement l'état légal actuel. Le roi de Prusse étant protestant, les principes de la cour de Rome ne permettaient pas au pape de conclure avec lui un concordat. Conformément à l'usage suivi par la curie, les conventions conclues entre les deux puissances furent consignées dans une bulle de circonscription connue sous le nom de bulle *De salute animarum*, du 16 juillet 1821. Conformément à cette bulle et à d'autres, semblables dans leurs principales dispositions, accordées au Hanovre (*Impensa Romanorum Pontificum*, du 28 mars 1824) et aux autres États aujourd'hui annexés par la Prusse, les catholiques du territoire prussien furent répartis entre un certain nombre de diocèses dont voici la liste : archevêché de Cologne : suffragants les évêchés de Munster, de Paderborn et de Trèves; archevêché de Gnesen et Posen : suffragant l'évêché de Culm (tous dans les anciens Etats prussiens); et de de plus, les évêchés immédiatement soumis au saint-siège de Breslau et d'Ermeland (dans l'ancienne Prusse), de Hildesheim et d'Osnabrück (dans le Hanovre), et les évêchés suffragants de Fribourg : Fulda (Hesse électorale) et Limbourg (Nassau). Les archevêques et évêques sont élus par les chapitres des cathédrales, mais ceux-ci sont tenus de ne porter leur choix que sur des sujets qui soient *personæ gratæ* au roi. Quant au clergé inférieur, il est, par ces actes, laissé entièrement à la discrétion des évêques. Ce règlement des rapports mutuels permit à l'Eglise catholique de vivre en paix pendant un demi-siècle avec la monarchie prussienne. Quelques conflits qui s'élevèrent entre le gouvernement et divers évêques furent rapidement apaisés, et, jusqu'en 1870, le

catholicisme ne cessa de faire des progrès dans le royaume. En 1867, on y comptait 6,164 églises, 2,833 chapelles, 7,690 prêtres, 259 couvents. Le conflit violent qui a éclaté depuis 1871 a été exposé à l'article *Allemagne*. Actuellement, la situation de l'Eglise catholique est diminuée par un grand nombre de lois importantes, tant de l'empire que du royaume. Mais si la paix se conclut entre les deux puissances en lutte, il est probable que les conditions ne s'éloigneront pas beaucoup des bases posées par l'accord de 1821 et que, au point de vue de la statistique, il n'y aura que peu de choses à changer à l'exposition que nous venons de faire. — A côté de l'Eglise catholique romaine, nous trouvons, comme groupes dissidents, d'abord les restes presque insignifiants de l'Eglise catholique allemande fondée autrefois par le curé Ronge, puis le groupe plus jeune et plus sérieux du vieux catholicisme. Le mouvement vieux catholique, né de la résistance aux décrets du concile du Vatican, a grandi dans l'empire d'Allemagne, grâce aux faveurs du gouvernement. Il est assez difficile de dire combien d'âmes s'y sont rattachées dans la monarchie prussienne proprement dite. Je ne crois pas cependant qu'il soit possible d'en évaluer le nombre à plus de 50,000. Tous les vieux catholiques de l'empire forment un diocèse dont l'évêque est reconnu et salarié par l'Etat. Mais les pouvoirs de cet évêque sont limités par ceux d'un synode élu et composé d'ecclésiastiques et de laïques. Ce synode a tenu sa sixième réunion à Bonn, en juin 1879. Il y a été constaté que l'Eglise des vieux catholiques allemands compte actuellement, dans l'empire, 50 prêtres en fonctions dans les paroisses. — Bibliographie : la plupart des renseignements ci-dessus sont tirés de sources trop diverses pour pouvoir être indiquées ici d'une manière complète. Nous citerons parmi les plus importantes : *Almanach de Gotha*, 1881 ; Martin, *The Statesmen's Yearbock*, 1881; Collection du *Kirchliches Gesetz und Verordnungs Blatt*, 1878 et suiv.; K. Matthes, *Allgemeine kirchliche Chronik*, 1854-1879 ; *Kœniglich Preussischer Staatskalender für* 1880 ; *Preussische Statistik herausgegeben vom K. Statist. Bureau in Berlin*, 1879 ; *Jahrbuch der amtlichen Statistik des Preussischen Staates*, 4 vol., 1865-1876 ; M. Neefe, *Statistischer Almanach für das deutsche Reich*, 1879, etc. E. Vaucher.

PSAUMES. Le livre des Psaumes renferme la plupart des monuments de la poésie lyrique et religieuse des Hébreux. Il est ainsi nommé, βιβλος ψαλμῶν (Luc XX, 42 ; Act. I, 20), *Liber Psalmorum* (Vulgate), d'après la traduction la plus fréquente du mot hébreu mizmôr dans les LXX. Il est appelé dans la Masore Sépher tehillôth, « livre de louanges, » plus souvent tehillîm, contracté tillîm ou tillîn, qui a le même sens. Il se compose de cinq livres ou recueils différents. Le premier comprend les 41 premiers psaumes ; le second, les 31 ou plutôt les 30 suivants (XLII-LXXII), parce que le XLIIe et le XLIIIe ne sont en réalité qu'un seul et même psaume ; le troisième et le quatrième en renferment 17 chacun (LXXIII-LXXIX ; XC-CVI), et le dernier, 44 (CVII-CL). Une doxologie marque la fin de chacun de ces recueils, qui ont été formés évidemment l'un après l'autre. Les LXX et la Vulgate comptent aussi 150 psaumes, mais d'une manière un peu différente :

ils ont réuni en un seul les ps. IX et X et les ps. CXIV et CXV, et séparé en deux le CXVI^e et le CXLVII^e, ce qui est tout à fait arbitraire. — Quelques psaumes se trouvent, avec des variantes plus ou moins importantes, dans deux recueils différents : le XIVe = le LIIIe ; la fin du XLe = le LXXe ; le CVIII^e = LVII, 8-12 et LX, 7-14. Le XVIIIe se lit aussi dans le second livre de Samuel, chap. XXII. — Presque tous les psaumes du premier livre et plusieurs dans les livres suivants, 73 en tout, sont attribués à David ; 12 à Asaph : le 50e et les onze premiers du 3e livre ; 10 aux enfants de Coré : les sept premiers du 2e livre et les psaumes LXXXIV, LXXXV et LXXXVII ; 2 à Salomon (LXXII et CXXVII) ; 1 à Moïse, le XC^e ; 1 à Héman (LXXXVIII) et 1 à Héthan (LXXXIX) ; ce qui fait cent psaumes avec nom d'auteur. Les auteurs des 49 autres ne sont pas nommés. Au reste, ces indications sont loin d'être sûres : plusieurs des psaumes attribués à David ne sont certainement pas de lui ; il en est de même des deux attribués à Salomon et de quelques-uns au moins de ceux qui portent le nom d'Asaph. Il n'en est pas moins vrai qu'un bon nombre sont de David ou de son époque. Nous savons par Amos (VI, 5) et par David lui-même (2 Sam. XXIII, 1) que ce roi avait composé de nombreux cantiques ; l'authenticité de son élégie sur la mort de Saül et de Jonathan (2 Sam. I, 17-27), de son Chant de victoire (2 Sam. XXII = Ps. XVIII) et de ses « Dernières paroles » (2 Sam. XXIII, 1-7) n'est pas sérieusement contestable, quoique celle du psaume XVIII ait été parfois contestée. Les psaumes III et suivants, qui doivent, d'après la suscription, avoir été composés à l'époque de la révolte d'Absalom, répondent fort bien à une telle situation, et il serait difficile d'en trouver une autre qui les explique mieux ou seulement aussi bien. Aussi un critique d'une hardiesse ordinairement excessive, Hitzig, attribue-t-il à David les ps. III, IV, VII-XIII, XV-XIX ; et Ewald, qui n'admet pas l'authenticité de quelques-uns de ceux-ci, admet en revanche celle des ps. XXIV, XXIX, XXXII, CI, CX (du temps de David), LX, 8-12 et CXLIV, 12-15, et il attribue le IIe à Salomon. Il distribue les autres d'une manière plus ou moins heureuse entre l'époque qui s'étend du schisme au huitième siècle, la fin du huitième siècle, les derniers temps du royaume de Juda, l'exil, le retour de l'exil et l'époque qui suivit. Voici l'ordre chronologique dans lequel doivent être rangés, à ce qu'il nous semble, les psaumes qui peuvent être attribués à David avec une vraisemblance plus ou moins grande. Avant son avènement à la royauté : LIX, LVI, (XXXIV ??), LII, LIV, LVII, CXLII (?). Ici se placent l'élégie sur la mort de Saül et de Jonathan (2 Sam. I, 17-27) et la complainte sur la mort d'Abner (III, 33 s.), à Hébron. — De son avènement à la révolte d'Absalom : CI, [1 Sam. II, 1-10], XXIV, CX (du prophète Nathan ?), II (au moment de la grande coalition des peuples voisins), XX (d'un prêtre ?), LX (après une défaite), XVIII (après la victoire), LI (excepté les deux derniers versets), et XXXII (après son double crime), XXI (de l'auteur du XXe, après la prise de la capitale des Ammonites), IX et X (psaume alphabétique remanié plus tard). — Pendant la révolte d'Absalom : VI, XXXVIII, LV, LVIII, IV, V, 2-8, V, 9-13, XI-XIV, XVI, XVII, LXII (d'un contemporain de David ?), VII (contre Simhi,

cf. 2 Sam. XVI, 5 ss.), LXIII, III, XXIII (au delà du Jourdain), XXXV (?), LXXXIV (?) (d'un des fils de Coré). — Après la restauration : XLI, XXII, XXVII, 1-6, XXVIII, etc. — Les Ps. VIII, XV, XIX, 2-7, XXIX et peut-être quelques autres, attribués à David et dont rien n'autorise à mettre en doute l'authenticité, peuvent avoir été composés à une époque quelconque de sa vie ; le XVe suppose seulement, comme le XXIVe, avec lequel il a une grande analogie, l'organisation du culte de Jéhovah à Jérusalem. — Un grand nombre des psaumes que nous venons d'énumérer sont manifestement d'un roi, tantôt victorieux, tantôt au contraire poursuivi par ses ennemis. Puisqu'ils s'expliquent bien dans la vie de David, il ne nous paraît pas sage de suspecter l'exactitude de la suscription qui les lui attribue. On a objecté que, dans quelques-uns d'entre eux, le lieu où Jéhovah est adoré est appelé une *maison* ou un *temple*, et que ces expressions supposent le temple en pierre bâti par Salomon. Mais rien ne prouve que le temple provisoire établi par David ne pût pas, surtout en poésie, être nommé ainsi. — Au reste, nous n'entendons pas affirmer que tous les psaumes énumérés plus haut soient réellement de David ou de son temps. Il se pourrait que quelques-uns d'entre eux, particulièrement ceux qui n'ont pas une grande valeur poétique, eussent été empruntés à une biographie de David, dans laquelle l'auteur aurait cherché à exprimer en vers les sentiments que son héros avait dû éprouver dans telle ou telle circonstance. — Rien ne s'oppose absolument à ce que quatre des psaumes attribués à Asaph, le L^e^, le LXXIIIe, le LXXVIIIe et le LXXXIIe soient du contemporain de David ; mais cela est bien incertain. Les deux attribués à Salomon sont certainement de beaucoup postérieurs. Mais, en revanche, il est un psaume qui ne peut guère s'expliquer qu'en l'envisageant comme un épithalame composé pour le mariage de ce roi avec une princesse phénicienne (fille de Tyr ! v. 13). C'est le XLVe. Il y avait des Sidoniennes (Phéniciennes ; cf. l'inscription d'Eshmoun-azar, « roi des Sidoniens ») parmi les nombreuses femmes de Salomon (1 Rois, XI, 1-3), et nous apprenons par Tatien (*Discours aux Grecs*, 37) et Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, 21), que, d'après trois historiens phéniciens, qu'ils nomment et dont ils avaient lu les écrits traduits en grec, et d'après Ménandre de Pergame, « Hiram donna sa fille en mariage à Salomon, roi des Juifs. » — Le LXXXIIIe, qui prie Dieu de dissiper une ligue formée contre son peuple par tous les peuples voisins, aidés de l'Assyrie, paraît dater du règne de Josaphat (cf. 2 Chron. XX), ou peut-être de celui de son fils Joram (cf. 2 Chron. XXI, 16 ss.; Joël IV, 4; Amos I, 6 ss., 9 ss.), qui furent témoins l'un et l'autre d'une ligue pareille. — Le XLII-XLIII me semble contemporain de la fin du règne de Joas (le petit-fils d'Athalie) et avoir été composé par un prêtre emmené captif par les Araméens et interné dans quelque petite ville de la région montagneuse où le Jourdain prend sa source (cf. XLII, 7 s. à 2 Chron. XXIV, 23; 2 Rois XII, 18 ss.). — Le LXXXe nous transporte à la veille de la ruine du royaume des Dix Tribus. — Vingt ans après, à la fin du huitième siècle, le désastre de Sennakhérib et la délivrance de Jérusalem, qui en fut la conséquence, paraissent avoir inspiré les

psaumes XLVI et XLVIII (le XLVIIe est probablement plus ancien et fut composé plutôt à la suite d'une victoire), LXXV et LXXVI, LXV à LXVIII, LXXXVII et d'autres peut-être. — Dans les derniers temps du royaume de Juda se placent suivant toute probabilité le psaume LXXXIX et quelques autres (LXIX, XL [LXX], CIX (?), XXXI, XXXV, XXXVIII, LXXI), où un homme pieux, probablement le prophète Jérémie, se plaint des persécutions dont il est l'objet. Comparez la troisième lamentation de Jérémie. — La ruine de Jérusalem inspira, outre les deux premières et les deux dernières lamentations de Jérémie, les psaumes LXXIV et LXXIX, probablement aussi le LXXVIIe et le CII^e. La belle prière par laquelle un poète demande à Dieu l'avènement du Messie, du fils de David annoncé par les prophètes antérieurs (Ps. LXXII), semble dater aussi de la même époque. — Le retour de l'exil vit naturellement éclore un grand nombre de chants de reconnaissance : XCV-C, CIII, CXIV, etc. Le CXVIII^e dut être chanté pour la première fois à l'une des fêtes solennelles qui suivirent la restauration. Le CXXXVII^e est manifestement postérieur de peu d'années seulement à la prise de Babylone par Cyrus (538). Le LXXXVe suppose aussi, suivant toute vraisemblance, le retour de l'exil. Les psaumes historiques CV et CVI, les beaux psaumes CIV, CVII, CXVI, CXXXIX doivent aussi, pour divers motifs être considérés comme postérieurs. Le rétablissement du culte lévitique paraît avoir exercé une grande influence sur la poésie religieuse : tandis que la plupart des psaumes que nous avons énumérés jusqu'ici avaient été inspirés par une situation individuelle et n'étaient pas destinés primitivement à servir au culte public, beaucoup de ceux qui furent composés après l'exil le furent pour être chantés dans le temple, ou peut-être pour servir au culte privé : aussi l'imitation est-elle souvent sensible et l'ordre des idées peu rigoureux. — Comparez par exemple les psaumes LXXXVI, XCII, XCIII, CVIII, les deux psaumes alphabétiques CXI et CXII, le CXIII, le CXV, le CXVII et tous ceux de la fin du recueil à partir du CXXXV, en exceptant seulement le CXXXVII (*Super flumina Babylonis*) et le CXXXIX (sur la toute-science et la toute-présence de Dieu), qui sont le produit d'une inspiration vraiment originale. Ces défauts ne sont pas moins évidents dans le long psaume alphabétique CXIX, qui date aussi de la même époque de décadence. Il en est autrement des 15 cantiques CXX-CXXXIV, qui sont vraisemblablement de l'époque de Néhémie, peut-être de Néhémie lui-même, en tout cas d'un seul auteur, comme l'indiquent les nombreuses ressemblances qui existent entre eux. Ils sont le produit d'une inspiration poétique originale, quoiqu'elle ne soit ni très puissante (ils sont tous fort courts, excepté le CXXXII^e) ni très élevée. L'amour de Sion et du temple, la joie de voir Jérusalem rétablie, une piété sereine, une humilité profonde, un amour fraternel ardent, tels sont les principaux caractères de ces cantiques, qui me semblent devoir leur nom de « Cantiques des montées » simplement à la considération que dans la plupart d'entre eux il est question d'aller (de *monter*) à Jérusalem et au temple, ou du *relèvement*, de la restauration du peuple d'Israël. — Tels sont les psaumes dont il nous paraît possible de fixer l'époque avec quelque vraisemblance. La date des autres est

trop incertaine pour essayer de la fixer ici. Au reste, dans la plupart des cas, la connaissance n'en est pas très utile à l'intelligence du psaume. A l'exception de la prière de Moïse (Ps. XC), dont l'authenticité a été contestée sans doute, mais sans raison décisive, tous les psaumes du recueil paraissent provenir des six siècles qui se sont écoulés de David à Néhémie. La tradition conservée dans le second livre des Makkabées (II, 13), que Néhémie « réunit les [écrits] relatifs aux rois et aux prophètes *et ceux de David* » est probablement exacte. Assurément ces mots ne signifient pas nécessairement que le recueil de psaumes formé par Néhémie fût identique à celui que nous possédons, et il se pourrait que le dernier livre, peut-être même l'avant-dernier, y eussent été ajoutés plus tard, mais rien ne le prouve absolument. La formation du recueil est une question fort obscure. Il se pourrait que le premier livre eût été compilé avant l'exil, car la fin du psaume XIV ne fait pas nécessairement allusion à l'exil, mais à un désastre public quelconque. La fin du psaume LI indique, suivant toute vraisemblance, que le deuxième fut compilé pendant l'exil. Le troisième et le quatrième le furent nécessairement après le retour (cf. Ps. LXXXV ; CII, 14-23, CVI, 44 ss.), le quatrième après la reconstruction du temple (cf. XCII, 14, XCIII, 5) et le dernier aussi après la reconstruction du temple (cf. CXVI, 19, CXXII, CXXXV, etc.), mais pas avant l'époque de Néhémie, à cause des cantiques des montées, et peut-être après. Quoi qu'il en soit, le recueil complet existait lors de la composition du livre des Chroniques (vers l'an 300 avant notre ère), comme le prouve le rapport qui existe entre 1 Chron. XVI, 35 ss. et Ps. CVI, 47 ss., qui forme la fin du quatrième livre, et à plus forte raison du temps de Jésus, fils de Sirach (vers l'an 200), comme l'indique le prologue de son livre. Plusieurs critiques, Hitzig, Justus Olshausen, M. Reuss, etc., pensent cependant que certains psaumes datent de l'époque des Makkabées. Mais les arguments qu'ils allèguent sont loin d'être probants. — Voir la discussion de cette question dans mes articles sur l'*Hypothèse des psaumes makkabéens* (*Revue théologique*, juillet et octobre 1876) ; Ewald, *Ueber das Suchen und Finden s. g. makkabæischer Psalmen*, dans ses *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, 1853-1854, p. 20-32 ; Ehrt, *Abfassungzeit und Abschluss des Psalters*, 1869. — A peu près tous les sentiments et toutes les croyances de l'âme religieuse, aussi bien que les joies, les tristesses et les espérances des Israélites, sont exprimés dans les Psaumes. La plupart de ces cantiques célèbrent la grandeur de Dieu, sa puissance, sa justice, sa bonté, lui rendent grâce pour des délivrances nationales ou individuelles, implorent son secours contre des ennemis ou sa consolation dans l'affliction. Quelques-uns célèbrent l'excellence de sa loi (XIX [*bis*], CXIX). — Quelques-uns expriment l'aspiration de l'âme vers Dieu (XLII-XLIII, LXIII, LXXXIV), la confiance ou la joie intérieure de l'homme pieux (XI, IV, etc.), son espoir d'une vie à venir (XVI, XLIX, LXXIII), la repentance du pécheur (LI, CXXX, etc.), la joie du pardon (XXXII). Quelques autres dépeignent la petitesse de l'homme (VIII) ou la brièveté de la vie (XXXIX, XC). Quelques-uns abordent le problème qui fait le sujet du livre de Job : Pourquoi les méchants prospèrent-ils et les justes souf-

frent-ils si souvent? (XXXVII, XLIX, LXXIII) et ils affirment que la justice de Dieu se manifeste bientôt, même dans la vie présente (cf. I).— Plusieurs font allusion aux événements importants de l'histoire primitive du peuple d'Israël (LXVIII, LXXVII, LXXXI, CXIV, CXXXV, CXXXVI) ou en donnent un récit abrégé (LXXVIII, CV, CVI). Quelques-uns rappellent les promesses divines faites à David (II, LXXXIX, CX, CXXXII) ou en demandent la réalisation (LXXII). D'autres chantent la gloire de Jérusalem (XLVI à XLVIII, LXXVI), les victoires de ses rois (XVIII, XXI), ses malheurs (XLIV, LX), sa ruine (LXXIV, LXXIX), celle du royaume des Dix Tribus (LXXX), la misère des exilés en Babylonie (CXXXVII), la joie du retour (LXXXV, CXXVI), les difficultés de la restauration (CXX, CXXIII), la gloire future de Sion, destinée à devenir la métropole du monde (LXXXVII), etc., etc. Tels sont les principaux sujets abordés dans les psaumes; mais le même cantique en aborde souvent plusieurs, en sorte qu'une classification rigoureuse et complète est à peu près impossible. — La valeur poétique des divers psaumes est fort inégale. Un assez bon nombre, surtout parmi les plus récents, sont des œuvres d'imitation et de décadence. Mais la plupart ne sont pas moins remarquables au point de vue littéraire qu'au point de vue religieux. Rien n'égale peut-être dans aucune littérature, en tout cas rien ne dépasse, pour la perfection de la forme, les psaumes II, VIII, XI, XVI (bien interprété), XVIII, XIX, 1-7, XLII-XLIII, XLVI, XLVIII, L, CIV, CVII, CXXXIX, etc., etc. — Les suscriptions ou titres des divers psaumes contiennent des indications relatives à l'auteur, au genre littéraire du psaume et à la manière dont il devait être chanté. Nous avons parlé plus haut des premières. Quelques mots seulement sur les deux autres. — Le nom le plus fréquent des psaumes, celui auquel le recueil entier a dû son nom en grec, en latin et dans toutes les langues modernes, mizmôr, désigne une poésie destinée à être chantée avec accompagnement d'un ou de plusieurs instruments à cordes. Il est souvent accompagné du mot chîr, qui est le nom de la poésie lyrique en général, religieuse ou non. Les noms de maskil et de miktâm indiquent probablement une poésie composée avec *art* ou avec *soin* (litt. sculptée). Quelques psaumes portent le titre de *prière*, qui n'a pas besoin d'explication; un, celui de *louange* (CXLV), et un, le VIIe, celui de chiggâyôn (dithyrambe). — Le sens des indications musicales est souvent fort incertain. Les unes sont le titre ou les premiers mots de quelque chant populaire, sur l'air duquel le psaume devait être chanté : ainsi « la Biche de l'aurore » (XXII), « Ne détruis pas » (LVII ss.), etc. D'autres, en particulier bineguînôth, indiquent les instruments qui devaient servir à l'accompagnement; d'autres, la voix de soprano (alâmôth [voix de] jeunes filles) ou de basse (chemînîth, octave [inférieure]), etc. — Le terme selâh (sèlâh, à cause de la pause), qui se lit fréquemment dans le texte des psaumes, est un impératif signifiant *élève*, sous-entendu la mélodie (cf. IX, 17), et indique un *rinforzando* de la musique d'accompagnement aux endroits où il se trouve. — Les commentaires les plus importants sur le livre des Psaumes sont ceux de Rosenmüller (1831), de Wette (5e éd., 1856), Hitzig (1835, 1863-65), Ewald (1835; 3e éd.

1866), Hengstenberg (1842-47; 2e éd. 1849-52), Vaihinger (1845), Justus Olshausen (1853), Tholuck (1853), Hupfeld (1855-1862; 2e éd. 1867 ss.), Delitzsch (1859 ss., 2e éd. 1867), Moll (1869-1870, dans le *Bibelwerk* de Lange, traduit en anglais, avec additions, 1872), Perowne (Londres, 1864-1868, 2e éd. 1870), Reuss, etc. Qu'il nous soit permis de signaler aussi notre ouvrage sur le *Texte primitif des Psaumes :* explication des passages les plus obscurs de ce livre, 1873. Ch. Bruston.

PSELLUS (Michel), un des plus féconds et des plus célèbres écrivains byzantins. Il naquit à Constantinople en 1018. Psellus était tout à la fois mathématicien, philosophe, orateur, médecin et alchimiste. Il contribua beaucoup à ranimer le goût des lettres et des sciences chez ses compatriotes, et dut à la grande renommée dont il jouissait d'être appelé dans les conseils des empereurs byzantins. Il était précepteur de l'empereur Ducas, qui, étant monté sur le trône en 1071, prit Psellus comme son principal conseiller. Après la déposition de l'empereur Ducas, Psellus se retira dans la solitude d'un couvent, où il mourut en 1106, à l'âge de quatre-vingt-dix ans. Sathas publia les nombreux ouvrages et une biographie de Psellus, sous le titre *Michel Psellus,* Paris, 1874, 2 vol. (en grec). Voyez aussi Dimitracopoulos, *Grèce orthodoxe,* Leipz., 1872, p. 8 (en grec).

PSEUDÉPIGRAPHES DE L'ANCIEN TESTAMENT (voy. les articles *Apocalypses juives, Apocryphes de l'Ancien Testament*). Aux abords de l'Ancien Testament flottent un certain nombre de livres que le patronage des hauts noms dont ils prétendaient se couvrir n'a pas arrachés à l'oubli, ou du moins à la médiocrité. Quelques-unes de ces productions, toutefois, méritent l'attention, parce qu'elles nous initient à des mouvements de pensée imparfaitement connus et nous font pénétrer dans des régions inexplorées. Sous ce titre, d'ailleurs, l'usage range tous les ouvrages faussement attribués à des personnages de l'Ancien Testament, qu'ils soient d'origine juive ou chrétienne.

I. Psaumes de Salomon, Ψαλμοὶ Σαλομῶντος (voy. Fritzsche, *Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti,* p. 1-21). Ces psaumes, au nombre de dix-huit, semblent avoir été écrits primitivement en hébreu ou en araméen, dont le texte grec que nous possédons aujourd'hui ne serait que la traduction. L'extrême parenté d'idées et d'expressions qui règne d'un bout à l'autre de ce court recueil écarte l'idée, soit d'un remaniement un peu considérable, soit de la collaboration de plusieurs auteurs. Ces psaumes, d'après leur propre contenu, sont nés à l'occasion et sous l'impression de l'attaque d'un prince païen qui venait de renverser les fortes murailles de Jérusalem, de fouler aux pieds et de souiller le sanctuaire avec ses légions, d'emmener en captivité une grande quantité des habitants et de jeter l'épouvante parmi les vrais adorateurs de Dieu. L'auteur voit dans ces épreuves le châtiment que le peuple a mérité par ses péchés. Il fait pénitence pour la chute de ses compatriotes et demande à Dieu leur grâce. Après avoir humblement reconnu que ces châtiments sont l'effet de la justice divine, il oppose les hommes pieux aux pécheurs; sa vue se porte successivement sur les maux du présent et sur l'avenir glorieux qu'Israël saura mériter par son retour à

Dieu. Ces traits se rapportent aisément aux années qui suivirent la prise de Jérusalem par Pompée ; d'autres critiques font remonter l'origine du livre aux persécutions d'Antiochus Epiphane (voy. M. Vernes, *Histoire des idées messianiques,* p. 122-139).

II. Le livre des Jubilés (traduit de l'éthiopien en allemand, par Dillmann, dans les *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft* d'Ewald 1849, vol. II, p. 230-256 et 1850, vol. III, p. 1-96). Cet ouvrage est également connu sous le nom de *Petite Genèse* et d'*Apocalypse de Moïse.* Découvert il y a une quarantaine d'années dans le canon de l'Eglise d'Abyssinie, le *Livre des Jubilés* doit son origine à une traduction grecque, faite sans doute sur un texte hébreu ou araméen. Le livre, d'une étendue assez considérable, débute ainsi : « Voici les paroles de la division des jours d'après la loi et le témoignage, d'après les événements des années, d'après leurs semaines et d'après leurs jubilés, pour toutes les années du monde, conformément à ce que Dieu a dit à Moïse sur le mont Sinaï. » L'auteur raconte l'ascension de Moïse sur le Sinaï, où Dieu se dispose à lui révéler toute l'histoire du peuple élu, « depuis la création jusqu'au jour où le sanctuaire de Dieu sera établi au milieu d'Israël à jamais et à toujours. » Le livre peut avoir été composé à l'époque d'Hérode le Grand (Voy. Vernes, *op. cit.,* p. 139-150).

III. Assomption de Moise (voyez-en les fragments en latin dans Fritzsche, *op. cit.,* p. 132-162). Dans cet écrit, qui nous est parvenu en une traduction latine et dans un très mauvais état, le législateur d'Israël expose à Josué l'histoire à venir du peuple juif, jusqu'aux temps messianiques. Le tableau qu'il trace est aisé à suivre jusqu'aux environs de l'époque chrétienne ; mais, à partir de là, on ne saurait plus procéder que par voie de conjecture. Les savants ne s'accordent point sur la date à assigner à cette composition obscure et énigmatique ; les uns proposent les environs de l'an 1 de l'ère chrétienne, d'autres l'an 44 ou un peu après, d'autres encore le moment de la révolte de Bar-Koziba sous Hadrien. L'original semble avoir été araméen ; la traduction latine, faite elle-même sur une première traduction grecque, et d'ailleurs incomplète, est écrite dans une langue détestable (voy. Vernes, *op. cit.,* p. 283-291).

IV. L'Ascension et la vision d'Isaie : La *Vision* semble du deuxième siècle, l'*Ascension* de la seconde moitié du troisième. Ce sont deux écrits chrétiens, dont le second a des tendances gnostiques. On en a retrouvé le texte éthiopien (voy. Dillmann, article *Pseudepigraphen des Alten Testaments,* dans la *Real-Encyclopædie* de Herzog, vol. XII, p. 313).

V. Testament des douze patriarches. Ecrit chrétien du commencement du second siècle. Texte grec dans Grabe et dans Fabricius (voyez Dillmann, *loc. cit.,* p. 315).

PSEUDO-ISIDORE. Voyez *Décrétales.*

PTOLÉMÉE, nom porté par les rois macédoniens d'Egypte qui y succédèrent à Alexandre le Grand, depuis l'an 321 avant Jésus-Christ. Dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament, sont mentionnés : 1° *Ptolémée Philopator* (221-204), souverain mou et débauché qui régna pendant dix-sept ans et fut impliqué, avec Antiochus le Grand, dans une

guerre presque ininterrompue (3e livre des Machabées); 2° *Ptolémée Philométor* (180-145), dont la fille épousa Antiochus Epiphane, ce qui ne l'empêcha pas de soutenir Démétrius, l'usurpateur du trône de son gendre, auquel il donna en mariage sa fille qui avait abandonné son époux (1 Mach. X, 57; XI, 12). Son règne dura trente-huit ans; 3° *Ptolémée Physcon* (144-117), son frère, qui était un monstre d'injustice, de perfidie et de cruauté (1 Mach. I, 19). Les livres des Machabées parlent, en outre, de *Ptolémée Makron*, gouverneur de l'île de Chypre sous Ptolémée Philométor, favori d'Antiochus Epiphane, auquel il livra cette île (2 Mach. X, 13; IV, 45), plus tard gouverneur de la basse Syrie et de la Phénicie (1 Mach. III, 38; 2 Mach. VIII, 8); *Ptolémée, fils d'Abub*, gendre de Simon Machabée et gouverneur de Jéricho, qui assassina lâchement son beau-père (1 Mach. XVI, 11 ss.) et fut assiégé par Hyrcan.

PUBLICAINS. Voyez les articles *Péagers* et *Pauliciens*.

PUFFENDORF (Samuel), né à Chemnitz, en Saxe, en 1632, mort à Berlin en 1694, fondateur de la science du droit naturel et du droit des gens, professa à Heidelberg et à Lund; puis se fixa à Berlin en qualité de conseiller d'Etat et d'historiographe de l'électeur de Brandebourg. Dans son ouvrage capital : *De jure naturæ et gentium* (Lund, 1672; Francfort, 1684, 1706, 1716; Amsterd., 1715; trad. en allem., en anglais et en français), il déduisit le droit de la raison humaine, en montrant qu'en le faisant dépendre des principes chrétiens, on lui enlevait son universalité; il le ramena à l'instinct de la sociabilité et l'affranchit du joug de la théologie. La tentative de Puffendorf souleva un violent orage et donna naissance à de longues controverses. Nous citerons encore du même auteur : *Description historique et politique de la domination du pape*, Hamb., 1679; *De habitu religionis christianæ ad vitam civilem*, Brême, 1687, habile défense du système collégial ou presbytérien opposé au système territorial en matière d'organisation ecclésiastique; *Jus feciale divininum seu de consensu et dissensu protestantium*, Lubec., 1695, ouvrage posthume dans lequel il déduit que l'union entre les luthériens et les réformés est impossible, aussi longtemps que ces derniers maintiennent le dogme de la prédestination absolue. — Voyez Nicéron, *Mémoires*, XVIII; Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Heidelb., 1854, I, 182; Hettner, *Litteraturgesch. des 18 Jahrh.*, III, 83 ss.

PULCHÉRIE (Sainte), impératrice, née l'an 399, morte en l'an 453, était fille de l'empereur Arcadius et de l'impératrice Eudoxie. Le sénat lui décerna à l'âge de seize ans, à cause de sa sagesse précoce, le titre d'Auguste et la chargea du gouvernement de l'empire, en même temps que de la tutelle de son jeune frère Théodose II. Pleine de zèle pour la vie contemplative et austère des nonnes, elle changea son palais en couvent, fit vœu de virginité perpétuelle, pour elle et pour sa sœur, et confia les principales fonctions à des moines. Elle maria, en 424, son frère à Eudoxie, la belle et spirituelle fille d'un philosophe païen d'Athènes, qu'elle avait réussi à gagner au christianisme. Mais celle-ci se montra moins soumise que son époux, et un violent dissentiment ne

tarda pas à séparer les deux souveraines. Nestorius ayant cherché un appui auprès d'Eudoxie, Pulchérie protégea tout naturellement Cyrille, son adversaire. Elle se retira de la cour en 446 ; mais, à la mort de Théodose (450), la couronne lui tomba en partage, et puisque jamais aucune impératrice n'avait gouverné seule l'empire romain soit en Orient, soit en Occident, elle offrit sa main à Marcien, à la condition toutefois qu'il respecterait son vœu de virginité. Le choix reçut l'approbation générale et fut favorablement accueilli par le pape Léon Ier, avec lequel Pulchérie était en correspondance assidue au sujet des hérésies nestorienne et eutychienne. L'impératrice assista elle-même au concile de Chalcédoine (451), qui amena la chute de Nestorius. L'Eglise latine comme l'Eglise grecque fête la mémoire de Pulchérie le 10 septembre. — Voyez Sozomène, *Hist. eccl.*, IX, 1 ; Socrate, *Hist. eccl.*, VII, 22 ; Nicéphore, *Hist. eccl.*, XIV ; Théodoret, *Epist.*, XLIII ; Baronius, *Annales* ad ann. 431, 439, 444, 453.

PULLEYN. — Nous ne possédons sur la vie privée de Pulleyn que des renseignements vagues et incomplets. Nous savons seulement que, après avoir enseigné quelques années à Rochester, il fut appelé à l'école d'Oxford, que les invasions danoises avaient presque ruinée, et à laquelle il parvint à rendre une partie de son ancienne splendeur. Henri Ier, qui avait pour lui la plus grande estime, lui confia le soin de commenter l'Ecriture sainte et Aristote. En 1144, Pulleyn se rendit à Paris pour y professer et se brouilla avec le roi sur son refus de retourner en Angleterre. Appelé en Italie par la faveur du pape et nommé cardinal, il mourut vers 1150. Nous possédons de lui un *Liber Sententiarum*, publié par Mathoud en 1651, et qui a précédé de quelques années le traité de Pierre Lombard, par lequel il fut promptement éclipsé. C'est l'un des premiers essais de cette systématisation scolastique qui allait remplacer la méthode aphoristique des premiers âges. M. Hauréau rend hommage à sa science, à l'austérité de ses mœurs, à sa méthode, qui rappelle celle d'Abélard, mais avec un esprit plus conservateur. Il n'échappe que grâce à son double titre d'étranger et de cardinal aux accusations d'hérésie dirigées contre Gilbert de la Porée. Il veut passer pour nominaliste, mais tient peu de compte de la dialectique dans ses écrits, et préfère le témoignage de la raison et de l'Ecriture aux témoignages des pères et aux arguments de la scolastique. Quelques-uns de ses enseignements sont assez étranges ; quant à la présence réelle, il nie le changement de substance du pain et du vin après la consécration et déclare qu'ils cessent simplement d'être ce qu'ils étaient pour devenir ce qu'ils n'étaient pas encore. Il admet que, dans certains cas exceptionnels, la coupe soit retranchée aux fidèles, ce qui nous montre qu'on la donnait encore généralement. Il reconnaît cinq sacrements, parle peu de l'idée de sacrifice dans la messe et s'élève contre le trafic simoniaque des messes. Il enseigne que l'homme a été créé pour combler le vide laissé par les anges rebelles et que la chute a assuré aux élus un degré supérieur de perfection. — Sources : Oudin, *De Scriptoribus eccles.*, II ; Fuller, *The church hist. of Britain*, 1651 ; Hauréau, *Philos. scol.*, I. A. PAUMIER.

PURGATOIRE, lieu où, d'après la doctrine de l'Eglise catholique, se

rendent après la mort, pour y être purifiées par le feu (*ignis purgatorius*), les âmes des fidèles qui ne sont pas encore dignes d'entrer dans le séjour des bienheureux. — Les Israélites, qui n'avaient que des idées vagues et peu développées sur l'état des ombres dans le *sheol*, ne pensaient pas que leur triste situation pût être jamais améliorée (Ps. LXXXVIII, 11-13; Esaïe XXXVIII, 18; etc.). Quand la doctrine de la résurrection se fut développée chez les Juifs, l'idée de la possibilité d'une expiation pour les morts se répandit également. C'est ainsi que Juda Machabée envoya à Jérusalem 12.000 drachmes pour offrir des sacrifices en expiation des péchés d'un certain nombre de Juifs tués dans un combat, et dans les vêtements desquels on avait trouvé des objets consacrés aux idoles (2 Mach. X, 40-46). Les sacrifices funéraires des païens partent du même désir d'améliorer le sort des ombres dans les enfers. Le Nouveau Testament ne renferme pas la moindre allusion à un lieu intermédiaire entre le séjour des bienheureux et celui des réprouvés, et, au temps de Jésus, la croyance générale semble avoir été qu'il n'est pas possible de passer d'un de ces séjours à l'autre (Luc XVI, 26), ni, par conséquent, de changer le sort de ceux qui sont dans les tourments. Les passages qu'on a invoqués en faveur de la doctrine du purgatoire (Matth. XII, 31; 1 Cor. III, 15) ne peuvent en aucune façon y être rapportés. Il est vrai que l'usage de prier et de faire des oblations pour les morts se répandit de très bonne heure dans l'Eglise chrétienne (Tertull., *De Coron. milit.*, ch. III; *De monogam.*, ch. X), surtout lors de la célébration de la sainte cène; mais, comme on priait aussi pour les martyrs qui jouissaient déjà de la félicité céleste, il est difficile d'admettre qu'on l'ait fait dans le but d'abréger la durée des tourments du purgatoire. L'idée d'un feu purificateur que nous trouvons chez la plupart des Pères, du second au quatrième siècle, a sans doute conduit insensiblement à la doctrine du purgatoire, mais elle en diffère sur ce point essentiel que cette purification par le feu ne devait avoir lieu qu'à la fin du monde, lors du jugement dernier. C'est saint Augustin qui émit le premier, comme une hypothèse, l'idée que cette purification pourrait bien avoir lieu, pour chaque fidèle, entre le moment de la mort et le jugement dernier. Cette hypothèse fut admise comme une réalité par Césaire d'Arles, et répandue ensuite dans tout l'Occident par Grégoire le Grand. La doctrine fut ensuite développée et précisée par Thomas d'Aquin, et admise définitivement comme dogme de l'Eglise par le concile de Florence en 1439. Le concile de Trente la confirma d'une manière générale, malgré les attaques du protestantisme, en recommandant toutefois d'éviter à cet égard toute superstition (voyez pour le détail de cette histoire du dogme l'art. *Eschatologie*, tome IV, p. 496-497). — La doctrine actuelle de l'Eglise catholique est que les péchés non expiés sur la terre par la pénitence doivent l'être par les tourments du purgatoire, pendant un temps plus ou moins long, jusqu'à ce que les coupables puissent entrer dans le ciel où rien d'impur ne peut pénétrer (Apoc. XXI, 26). Les peines du purgatoire peuvent être adoucies et abrégées par les vivants au moyen de prières, de messes dites en faveur des morts, ou d'indulgences acquises pour eux. La na-

ture du feu du purgatoire n'est pas nettement déterminée : d'après la plupart des théologiens, c'est un feu véritable et semblable au nôtre (Bellarmin, *De Purgat.*, II, 11 : *communis sententia theologorum est verum et proprium esse ignem, ejusdem speciei cum nostro elementar : quæ sententia non est quidem de fide, quia nusquam ab Ecclesiâ definita est*). Quelques théologiens plus modernes s'écartent de cette manière de voir et admettent que le feu du purgatoire n'est qu'un symbole des remords de la conscience et de la purification spirituelle nécessaire avant d'entrer dans le séjour des bienheureux (Klee, *Dogmen Geschichte*, II, p. 425 ; Mœhler, *Symbolik*, p. 215 et 453). Mais il est alors difficile d'allier cette conception plus élevée du purgatoire avec les usages de l'Eglise, et de comprendre comment les messes et les indulgences peuvent abréger ces tourments tout spirituels. — L'Eglise grecque repousse absolument la doctrine du feu du purgatoire comme moyen de purification pour les âmes (*Conf. orthod.*, I, 66). Elle n'admet point d'intermédiaire entre le salut et la condamnation (*ibid*, I, 61). Avant la résurrection, les âmes sont heureuses ou malheureuses suivant leurs œuvres ; mais ce n'est qu'après ce grand événement que la félicité deviendra complète, et les tourments définitifs. Les âmes qui ont quitté la terre avec des sentiments de foi et de repentance, sans que cette repentance ait eu le temps de porter des fruits suffisants, peuvent, jusqu'à la résurrection, se purifier en enfer, et profiter des prières et des bonnes œuvres des vivants. — Les Eglises protestantes ont complètement rejeté le purgatoire. La confession d'Augsbourg n'en parle pas et n'admet que deux conditions pour les âmes : aux élus, la vie éternelle ; aux impies, l'enfer (art. XVII). Dans les articles de Smalcalde, Luther se prononce plus explicitement contre le purgatoire, et le repousse non seulement parce qu'il n'est pas biblique et ne s'appuie sur aucune tradition ancienne, mais à cause des abus sans nombre que cette doctrine a entraînés (*Art. Smalc.*, pars. II, art. II, *de Missâ*, 11-16). Calvin s'exprime à ce sujet avec non moins d'énergie (*exitiale Satanæ commentum, quod crucem Christi evacuat, Instit.*, III, 5, 6 ; voyez *Conf. Helvet.*, c. XXVI ; *Gallic.*, c. XXIV ; *Anglic.*, c. XXVI). — La doctrine du purgatoire, du moins dans ce qu'elle a d'essentiel, et en ne tenant pas compte des abus qu'elle a engendrés, est destinée à corriger ce qu'il y a de trop absolu dans la classification des hommes en bons et en méchants, et ce qu'il y a de dur et d'injuste dans le dogme des peines éternelles ; elle renferme à cet égard quelque chose de vrai. Toutefois, dans la forme qu'elle a revêtue, elle ne s'accorde pas avec nos conceptions morales et religieuses actuelles. Il n'y a pas de place pour un purgatoire dans un système où on admet que, même de l'autre côté de la tombe, l'homme reste un esprit libre, toujours capable de revenir au bien, et dont la destinée est de se développer éternellement dans le sens de la perfection. — Voyez, outre les histoires des dogmes et les ouvrages déjà cités, G. Calixte, *De igne purgatorio quem romana Ecclesia credit*, 1650 ; Hœpfner, *De origine dogmatis de Purgatorio*, 1792 ; K. Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik*, 1862, p. 442 ss. Eug. PICARD.

PURIFICATIONS. — La Loi imposait des purifications aux Israélites

guéris de la lèpre, de la spermatorrhée, de l'hémorrhée, aux femmes relevant de couches. Les purifications imposées aux lépreux étaient les plus rigoureuses, parce qu'elles comprenaient un sacrifice d'expiation. Les purifications auxquelles devaient se soumettre les hommes atteints de la spermatorrhée et les femmes souffrant de l'hémorrhée étaient identiquement les mêmes. Le huitième jour après guérison certaine, ils devaient faire immoler (Lévit. XV) deux tourterelles par le prêtre, dont l'une en guise de sacrifice de propitiation, et l'autre en guise d'holocauste. Il n'est pas fait mention de sacrifice de libation. Les purifications des accouchées (Lévit. XII, 6-8), faites, soit trente-trois, soit soixante-six jours après le moment de l'accouchement, consistaient dans le sacrifice d'une brebis d'un an comme sacrifice d'holocauste et d'une tourterelle en guise de sacrifice de propitiation. Dans le cas de pauvreté, on admettait deux tourterelles (Luc II, 24). Les règlements concernant la purification des lépreux guéris étaient beaucoup plus compliqués (Lévit. XIV; Tr. *Negaim*, chap. XIV, 6e partie du *Talmud*). Le rituel usité dans ces circonstances comprenait deux parties : celui que le prêtre déclarait guéri devait offrir d'abord deux oiseaux vivants, dont l'un était tué au-dessus d'un vase en terre rempli d'eau, puis enterré (*Negaim*, XIV, 1); l'autre était plongé vivant dans ce liquide (eau et sang), et le patient en était aspergé par sept fois au moyen d'une touffe composée de bois de cèdre, d'hysope et de laine cramoisie. L'oiseau vivant était ensuite remis en liberté et était censé emporter avec soi le péché. Ensuite le patient devait se laver, se tondre et prendre un bain. Alors il était déclaré pur; du moins il ne souillait plus les lieux où il entrait, il pouvait habiter la ville, mais, pendant sept jours encore, le retour dans sa maison lui était interdit. Le septième jour, il devait se tondre une seconde fois, se couper même les sourcils, se laver et prendre un nouveau bain; le huitième jour, il offrait en sacrifice deux agneaux et une brebis d'un an. On immolait d'abord un agneau comme victime propitiatoire, et on frottait le malade guéri du sang de la bête, à l'oreille droite, au pouce de la main droite et au gros orteil du pied droit. Ensuite le prêtre lançait par sept fois de l'huile, également offerte en sacrifice, contre le lieu très saint, en frottait une portion sur les trois parties du corps que nous venons de désigner, et en répandait le reste sur la tête de l'offrant. Finalement, on immolait la victime propitiatoire et celle destinée à l'holocauste. Les pauvres remplaçaient les agneaux par des tourterelles. Cette pratique offrait une certaine analogie avec la consécration des prêtres. La coupe des cheveux semble avoir eu plutôt un but hygiénique, parce que la lèpre se loge souvent sous la racine des cheveux (voy. *Lèpre*) et que, en les coupant, on pouvait constater qu'elle avait complètement disparu. E. Scherdlin.

PURIM. Voyez *Pourim*.

PURITAINS. — Ce nom qui, par extension, a été appliqué, dans le cours des temps, à divers partis littéralistes ou rigoristes, désigne proprement le parti qui, dès le seizième siècle, se proposa, dans la Grande-Bretagne, de « purifier » d'abord le culte, puis la constitution, et enfin la doctrine et la morale de l'Eglise établie, de tout levain de catholi-

cisme romain, en réformant cette Eglise d'après la lettre de l'Ecriture sainte et sur le modèle du presbytérianisme suisse. — L'histoire du puritanisme écossais, qui diffère, à plus d'un égard, du puritanisme anglais, a été donnée aux articles *Ecosse* et *Knox*. En Angleterre, les germes de puritanisme déposés dans les esprits par les lollards (voy. ce nom) furent d'abord cultivés par les réformés qui, chassés du pays sous Henri VIII ou sous Marie Tudor, avaient embrassé les idées calvinistes ou zwingliennes à Genève ou à Zurich. Revenus dans leur patrie, sous la reine Elisabeth, ces hommes (les évêques Grindal, Sandys, Cox, etc., puis Coverdale, Fox, Goodman, Humphrey, Sampson, Wittingham, etc.) cherchèrent à y répandre leurs nouvelles opinions, alors déjà populaires en Ecosse aussi bien qu'en Hollande. Ils agirent d'abord au sein même de l'Eglise établie, où plusieurs d'entre eux avaient accepté des postes importants ; mais lorsqu'ils demandèrent ouvertement la suppression des vêtements sacerdotaux et de tous les anciens rites catholiques, ils éveillèrent les méfiances de la reine. En 1566, Elisabeth ordonna qu'on imposât désormais à tous les ministres une stricte « conformité » aux règles existantes et, à la suite de cette mesure, la commission ecclésiastique destitua le tiers des pasteurs de Londres. Outrés par cet acte de rigueur, beaucoup de puritains se jetèrent dans la séparation ; en 1567, ils constituaient une Eglise spéciale du type suisse. Une vingtaine d'entre eux ayant été jetés en prison, leurs amis tinrent des conventicules secrets, procédèrent à des ordinations dissidentes et excommunièrent les adhérents de l'Eglise établie, y compris les puritains modérés ; en 1572, un presbytère fut organisé à Wandsworth. — Les questions de culte cédèrent dès lors le pas aux questions de constitution ecclésiastique ; les puritains s'attaquèrent, non plus seulement à certaines cérémonies et à certains ornements catholiques, ni même seulement aux liturgies, au lectionnaire, au rite de la confirmation, à l'usage des orgues, à la célébration des fêtes ecclésiastiques ou à la profanation du jour du Seigneur, mais encore à la suprématie royale et à la hiérarchie épiscopale. Ils prirent à tâche de copier rigoureusement les institutions apostoliques et posèrent en principe que tout ce que les saintes Ecritures ne prescrivent pas expressément doit être impitoyablement rejeté. A ce « biblicisme » outré, leurs adversaires répondirent par un « ecclésiasticisme » non moins exagéré. Les puritains modérés, qui, restés dans l'établissement national, y favorisaient les réunions privées d'édification et l'exercice sérieux de la discipline, disparurent peu à peu. L'archevêque Grindal, suspendu par la reine à cause de sa sympathie pour les conventicules, fut remplacé, en 1583, sur le siège de Cantorbéry, par l'archevêque Whitgift, qui, tout calviniste qu'il était pour la doctrine, fit, pendant vingt années, de l'extermination des puritains et des autres sectaires (anabaptistes, familistes, brownistes, etc.), le but principal de sa vie. A son instigation, la reine Elisabeth institua contre tous ces non-conformistes une commission ecclésiastique qui, prenant pour modèle le tribunal de l'Inquisition, destitua le tiers du clergé du royaume et remplit les cachots de ses victimes. — En 1603, la dynastie des Stuarts succéda à celle des Tudors. Les puritains, qui voyaient un

roi écossais et soi-disant presbytérien monter sur le trône, s'imaginèrent un instant qu'une ère nouvelle allait commencer pour eux. Ils ne tardèrent pas à être cruellement détrompés. Après la conférence dérisoire de Hampton-Court, Jacques Ier se prononça nettement pour la communion épiscopale et qualifia les aspirations puritaines d'intolérable rébellion. Ayant placé sur le siège de Cantorbéry Bancroft, qui, peu auparavant, avait hasardé l'assertion toute nouvelle que l'épiscopat était de droit divin, il réclama de nouveau des ecclésiastiques une absolue conformité à l'ordre établi. A la même époque, des idées arminiennes pénétraient dans le clergé, et un esprit de frivolité s'emparait de la cour. Le dogmatisme et le rigorisme des puritains ne firent, dès lors, que s'exalter, et se compliquèrent d'un radicalisme politique de plus en plus accentué. De 1620 à 1635, vingt mille d'entre eux, les uns simplement presbytériens, et les autres décidément indépendants ou séparatistes, prirent le parti d'émigrer dans la Nouvelle-Angleterre, pour y réaliser librement leur idéal ecclésiastique (voy. *Etats-Unis*). — Cependant, la réaction absolutiste et catholique inaugurée, dès 1625, par Charles Ier et ses conseillers, le comte Strafford et l'archevêque Laud (voy. ce nom), devint si antipathique à la majorité du pays que la *grande rébellion*, comme on l'appelle, finit par éclater. Le roi ayant voulu introduire en Ecosse la liturgie anglicane, les covenantaires se révoltèrent contre lui (1638), et le parlement, au lieu de soutenir Charles Ier, leva contre lui (1640) une armée qui ne tarda pas à devenir victorieuse. En 1643 et 1644, l'épiscopat et le *Prayer-book* furent abolis dans l'Eglise officielle d'Angleterre. En 1647, elle faillit être complètement réorganisée sur le modèle écossais et presbytérien, d'après les instructions de la célèbre assemblée de théologiens qui siégea à Westminster de 1643 à 1648. Mais ceux qui avaient décrété cette transformation n'étaient pas de force à la faire exécuter. L'assemblée de Westminster n'avait pas pu obtenir du parlement qu'il abandonnât à un synode général la haute surveillance qu'il exerçait sur l'Eglise établie. Elle éprouva bientôt une nouvelle déconvenue. Au moment où ils pouvaient se croire parvenus à leurs fins, les presbytériens virent soudain leur étoile pâlir et durent céder le pas aux indépendants ou congrégationalistes (voy. ce nom), qui avaient rétabli, par les victoires de leurs soldats, la fortune du parlement, et qui arrivèrent bientôt (1653) à fournir à la nouvelle république son chef, le protecteur Cromwell (voy. ce nom). — Sous le gouvernement de Cromwell, toutes les variétés possibles d'opinion religieuse se trouvèrent représentées côte à côte dans la population de l'Angleterre. On y rencontrait à la fois des catholiques et des épiscopaux, qui pratiquaient leur culte en secret; puis des presbytériens et des congrégationalistes modérés, qui étaient favorisés par l'autorité civile, puis des indépendants radicaux, qui prétendaient avoir des illuminations immédiates et rêvaient un nivellement politique absolu, puis des anabaptistes, des quakers, des antinomiens, des millénaires, des perfectionnistes, et enfin des sociniens, des sceptiques et jusqu'à des athées déclarés. Dans cette situation, la poursuite obstinée de l'uniformité dut forcément faire place à l'établissement d'une liberté relative. L'Eglise nationale devint un corps irrégulier,

composé de quelques paroisses presbytériennes et d'un plus grand nombre de paroisses indépendantes, reliées par la suprématie du parlement et régies par une sorte de conseil de guerre spirituel, la commission pour l'examen des prédicateurs. En outre, tous les chrétiens de profession, sauf les papistes, les prélatistes et les sectaires antinomiens, furent tolérés par l'Etat. Les puritains, ou, pour parler plus exactement, les indépendants, s'efforçaient d'ailleurs de faire régner dans la population l'austérité morale dont ils avaient antérieurement réussi à pénétrer leur armée. Sous leur domination, l'adultère fut puni de mort, et le libertinage, de la prison ; les spectacles, les jeux, les paris furent restreints par mille interdictions ; les œuvres d'art d'un caractère superstitieux ou voluptueux furent livrées à la destruction ; la fête joyeuse de Noël fut remplacée par un jour de jeûne ; pour plaire aux puissants du jour, il fallait s'habiller de couleurs sombres, porter les cheveux plats, adopter un accent nasillard et parler un jargon mystique tout farci d'expressions scripturaires. — Ce régime était trop artificiel et compressif pour ne pas appeler une terrible réaction. La fin sanglante de Charles Ier avait déjà rendu aux Stuarts certaines sympathies populaires. Le presbytérianisme simulé de son fils calma à son égard l'opposition des antiprélatistes. Charles II fut donc rappelé en 1660. Mais la restauration des Stuarts était à peine accomplie qu'elle fut suivie de la restauration de l'épiscopalisme. La conférence théologique convoquée au palais de Savoie fut le pendant de celle de Hampton-Court. Jetant peu à peu le masque, Charles II promulgua d'abord l'acte d'uniformité (1662) qui, en imposant à tous les ministres l'usage du *Prayer-book*, l'abjuration du Covenant, etc., chassait de l'Eglise officielle, suivant les uns 800, suivant les autres, 2,000 ecclésiastiques, qui furent suivis dans leur séparation par 500,000 fidèles. Puis vint l'acte contre les conventicules (1664), qui défendait, sous peine de prison et de bannissement, les réunions privées des puritains, l'acte des Cinq Milles (1665), qui reléguait les pasteurs réfractaires à cinq milles de leur ancienne paroisse et de toute autre ville, et l'acte du *Test* (1673), qui exigeait de tous les officiers civils et militaires une profession de foi anglicane. Près de huit mille « non-conformistes » (ce fut le nom qui fut, dès lors, communément donné aux puritains) expièrent dans les prisons de l'Angleterre leur résistance à ces mesures coercitives, et le parti se purifia, dans le creuset de la persécution, de l'alliage équivoque qui l'avait compromis aux jours du succès. — Les violences de Charles II à l'égard du puritanisme, et plus encore le penchant de Jacques II pour le romanisme et pour le despotisme provoquèrent à leur tour la révolution de 1688. La chute de la dynastie des Stuarts et l'avènement de la maison d'Orange assurèrent à l'Angleterre le bienfait de la liberté religieuse. L'acte de tolérance de Guillaume III (1689) reconnut aux presbytériens, aussi bien qu'aux indépendants, aux baptistes et aux quakers, le droit d'exercer publiquement leurs cultes respectifs. Dès lors, le terme de puritains ne fut plus qu'une dénomination historique, et l'on se servit à l'ordinaire, pour désigner les diverses Eglises non-conformistes, du terme collectif de dissidents (*dissenters*). — Ouvrages à consulter : Outre les ouvrages

généraux sur l'histoire ecclésiastique de l'Angleterre ou sur l'histoire de la Réforme en Angleterre : D. Neal, *History of Puritans or Protestant Nonconformists, from* 1517 *to* 1688, 4 vol., Londres, 1732-1738; 5 vol., Londres, 1822; Brooks, *Lives of the Puritans*, 2 vol., 1813; Bogue et Bennett, *History of Dissenters*, 2 vol., 2e éd., Londres, 1833; Th. Price, *History of Protestant Nonconformity*, 2 vol. Londres, 1836-1838; Wilson, *History of dissenting Churches*, 4 vol.; Stowell et Wilson, *The Puritans in England and the Pilgrim Fathers*, 1849; H. Skeats, *History of the Free Churches of England, from* 1688 *to* 1851, 2e édit., Londres, 1869; Curteis, *Dissent in its Relation to the Church of England*, 3e édit., Londres, 1874; D. Mountfield, *The Church and Puritans*, 3e édit., Londres, 1881; P. Bayne, *Chief Actors in the Puritan Revolution*, 2e édit., Londres, 1881. F. Chaponnière.

PUSÉYSME, tendance conservatrice et hiérarchique qui, à partir de 1830, s'est produite dans le sein de l'Eglise anglicane, s'est efforcée de ramener dans les livres symboliques, et surtout dans le rituel, le plus grand nombre possible d'éléments romains, tout en se défendant contre le reproche d'apostasie, et a reçu son nom de celui d'un de ses plus actifs promoteurs. Il convient de ramener ses origines à une double protestation sur le terrain politique, aussi bien que dans le domaine religieux. D'une part, le parti évangélique, empruntant au méthodisme ses principes comme ses causes de succès, avait communiqué à l'Eglise établie une vie nouvelle, remis en honneur les doctrines de la Réformation, inspiré au clergé une sainte ardeur, provoqué la création d'une foule d'œuvres philanthropiques excellentes pour l'instruction et le relèvement des classes pauvres, la diffusion de la Bible, la mission à l'intérieur et à l'étranger. Les éclatants services rendus par les chefs de la *low church* ne purent à la longue couvrir leurs déficits tout aussi réels : fidèles à l'esprit des puritains leurs ancêtres, ils firent dépendre toujours davantage le salut de la correction du *Credo*, ne donnèrent dans le culte aucune satisfaction aux instincts de l'adoration et du sacrifice, dépouillèrent la religion de son caractère idéal pour la réduire à un ensemble fortement lié de syllogismes et de formules, proscrivirent comme une hérésie dangereuse toute aspiration mystique vers l'infini, comme tout retour sympathique vers le passé. D'autre part, les grandes réformes constitutionnelles, qu'avant même leur arrivée au pouvoir avaient suscitées les whigs, avaient profondément modifié la physionomie de l'Eglise anglicane. Des étrangers pouvaient prononcer sur ses destinées, depuis que, par l'abolition de l'Acte du Test, l'accès du Parlement avait été ouvert aux catholiques et aux non-conformistes. L'ancien tribunal d'appel ecclésiastique venait d'être changé (1831), sur la proposition de lord Brougham, en une cour de délégués laïques dans laquelle continuaient à siéger, il est vrai, des prélats, mais pour la forme et avec simple voix consultative. Une grave atteinte avait été portée au régime synodal par la suppression en fait, sinon en droit, des convocations. Enhardis par leurs précédents succès, les whigs réclamaient maintenant une refonte de la liturgie selon l'esprit moderne, la suppression, en Irlande, des évêchés inutiles, l'abolition de l'impôt ecclésiastique. — Le puséysme prit naissance le jour où des adeptes convaincus de la haute Eglise (*high*

church) résolurent soit de défendre son autonomie contre les ingérences toujours plus audacieuses du conseil privé, soit de ressusciter, vis-à-vis des prétentions du parti évangélique, le système épiscopal dans son intégrité, tel que l'avait exposé Laud, sous Charles Stuart. Comme à la fin du dix-huitième siècle pour le mouvement méthodiste de Wesley, au commencement du nôtre pour la réforme scientifique tentée par Whateley et Thomas Arnold, l'impulsion partit d'Oxford. En 1833 enseignaient à des titres divers, dans la vieille université, Edward Bouverie Pusey, professeur d'hébreu et chanoine de Christ-Church qui, pendant un voyage en Allemagne, avait été singulièrement frappé par les progrès du rationalisme et avait raconté tout au long ses frayeurs dans son « *Historical Inquiry;* » John Keble, professeur de poésie, auteur d'hymnes liturgiques fort goûtés, qui, lorsqu'ils eurent été réunis en volume sous le nom de *Christian Year*, atteignirent leur 70e édition; John Henry Newman, également attaché, en qualité de fellow et de tutor au collège de Christ-Church, qui en imposait à tous ses compagnons par l'austérité de sa vie et la puissance de sa parole ; Arthur Philippe Perceval, chapelain royal et directeur de East-Horsley qui déjà, lors des débats sur l'émancipation des catholiques, avait travaillé à un rapprochement entre l'Eglise anglicane et l'Eglise romaine (*A christian Peace offering*, 1829); enfin Richard Hurrel Froude qui, malgré sa mort prématurée, peut être regardé comme le véritable chef du mouvement, puisqu'il lui assigna ses lignes maîtresses et ne recula pas devant ses plus extrêmes conséquences. — Aucune tâche ne leur parut plus importante que celle de dégager de tout alliage impur la notion d'Eglise pour la restituer aux contemporains dans son intégrité et sa majesté primitives. Réunis du 24 au 29 juillet 1833, avec quelques amis, en conférence fraternelle à Hadleigh, dans le comté de Suffolk, ils résolurent soit d'informer de leurs desseins le grand public, par un manifeste dont la rédaction fut confiée à Keble et qui fut lancé dans les premiers jours de septembre, soit de publier un manuel qui servirait de guide aux laïques dans ces matières délicates (*The Churchman's Manual*). De tous côtés leur arrivèrent les adhésions, soit d'évêques et de membres de l'aristocratie, soit de personnes considérables par leur savoir, telles que les docteurs Routh et Wordsworth, présidents, à Oxford, des collèges, l'un de Magdalen, l'autre de la Trinité. Deux adresses à l'archevêque de Canterbury où ils développèrent leurs vues, tout en affirmant leur inaltérable fidélité à l'Eglise de leurs pères, furent signées, l'une par 7,000 clergymen, l'autre par 230,000 laïques. Cet enthousiasme se comprend : le public lettré trouvait dans la nouvelle école la satisfaction de besoins depuis longtemps ressentis et que rehaussait encore l'attrait du paradoxe ; les ministres de l'Eglise établie ne pouvaient que sympathiser avec une tendance qui agrandissait leur rôle et leurs privilèges. Afin d'agir sur des cercles toujours plus étendus et de battre en brèche la théologie courante, pour la remplacer par un corps de doctrines également imposant par son mysticisme et son ancienneté, les plus habiles écrivains du parti, entre autres MM. Keble et Newman, publièrent, de 1833 à 1841, sur les articles essentiels de leur programme, une série de brochures

saisissantes dans leur brièveté et qui ne tardèrent pas à devenir fameuses sous le titre de « *Traités pour le temps*, » *Tracts for the times*). — Le fil commun qui relie entre eux ces opuscules, parus à des intervalles quelquefois éloignés et sortis de plumes diverses, n'est autre que l'exaltation du principe catholique de l'autorité, le rejet du principe protestant du libre examen. Aux deux fondements sur lesquels avaient construit les réformateurs, l'autorité souveraine de l'Ecriture et la justification par la foi, sont substituées l'autorité de l'Eglise et la justification par les sacrements. Investis d'une efficacité surnaturelle, ces derniers forment la pierre angulaire du nouvel édifice. « Les sacrements, dit Pusey, dans son cinquante-septième traité, sont l'unique canal par lequel la grâce divine pénètre dans l'âme du pécheur; l'incrédulité nous en ravit la jouissance, tandis que la foi nous en ouvre l'accès. Ils introduisent en nous un nouveau principe de vie et constituent les seuls mérites justificatifs, nos seuls moyens pour opérer notre réconciliation avec le Christ. » « Les deux sacrements, baptême et eucharistie, dit encore Denison, dans son ouvrage sur la « Présence réelle, » sont essentiellement unis. Par le baptême, l'homme naturel naît à une nouvelle vie et devient un membre de la nouvelle création. L'eucharistie ne fait que développer et fortifier cet heureux germe. La foi à la régénération par le baptême est inséparable de la foi à la présence réelle du Christ; on ne saurait les concevoir isolées l'une de l'autre. » Pour tout homme de sens droit, il paraît difficile de concilier de semblables théories avec les articles sur lesquels repose l'Eglise anglicane. Pusey y parvient cependant en dépouillant la foi de son caractère de don libre et gratuit, pour la confondre avec la sanctification par la justice infuse et la rendre incompréhensible sans les œuvres. La même tendance romanisante préside à la notion qu'il se forme de l'eucharistie. Il insiste fortement sur la présence réelle du Christ dans les éléments de la cène, pour se réfugier, il est vrai, aussitôt qu'on réclame de lui une explication précise, dans le domaine du mystère et de l'ineffable. L'accent est mis par lui sur l'acte matériel de la consécration selon le rite primitif, et par des personnes qui y soient dûment autorisées. Ni les luthériens ni les réformés ne jouissent, en réalité, de l'eucharistie, puisqu'ils n'ont pas gardé dans leur intégrité, pour leurs conducteurs spirituels, la succession apostolique. « L'acte de la consécration, dit Denison, produit la présence réelle du Christ. » « La création du corps et du sang du Christ, ajoute Froude, est exclusivement réservée aux successeurs de apôtres. » L'efficacité et la valeur de l'eucharistie dépendent donc des prérogatives inhérentes à celui qui l'administre, nullement des dispositions pieuses de ceux qui la reçoivent. — La notion d'Eglise est intimement liée, dans le système puséyste, à celle de sacrement. Fondée par le Christ lui-même et maintenue dans sa pureté primitive, grâce à la succession apostolique, elle demeure la seule médiatrice du salut, la seule dispensatrice des moyens de grâce, le seul témoin authentique de la vérité, l'autorité suprême pour tout ce qui concerne la foi et la vie divine. Ses attributs sont toujours ceux que lui assigne le symbole de Nicée : unité, sainteté, catholicité, apostolicité ; ce dernier, le plus important de tous, puisqu'à lui se reconnaît la véritable Eglise. Fidèle

à son réalisme, Pusey se plaît à célébrer les mérites de l'Eglise visible, dans laquelle la parole de Dieu est vraiment enseignée, la discipline maintenue dans sa rigueur, les sacrements administrés conformément à la tradition, et n'hésite pas à dire que, en dehors d'elle, il n'y a point de salut. Grâce à la suprême importance attribuée à la succession apostolique, le sacerdoce se voit tout naturellement élevé au rang de médiateur unique et indispensable entre le Christ et ses disciples. Les docteurs d'Oxford, malgré le pas significatif auquel ils se voyaient entraînés dans la direction de Rome, ne reculent pas devant cette nouvelle conséquence de leurs principes. Un abîme sépare à leurs yeux le clergé des laïques, et la doctrine du sacerdoce universel, si chère aux réformateurs, est combattue par eux avec autant de vivacité que de persévérance. « Les évêques, est-il dit dans le quinzième traité, sont les fils spirituels des apôtres et doivent être honorés en vertu même des fonctions qu'ils remplissent. Christ demeure le médiateur suprême, l'évêque le remplace sur la terre, et l'humanité reste l'objet de son enseignement. Chaque évêque, en vertu de la commission qu'il a reçue, remplace un apôtre et s'acquitte de sa charge avec l'aide des ecclésiastiques qu'il a ordonnés. » « L'Eglise, déclare Jewel, est investie d'une puissance qui la place à peu près à la même hauteur que Dieu lui-même, la puissance de pardonner les péchés par le bain de la régénération et d'amener les âmes de l'enfer dans le ciel. » — Parmi les motifs qui poussèrent les coryphées de la nouvelle école à rompre en visière avec le parti évangélique, aucun n'agit plus puissamment sur leur esprit que le désir d'atténuer la portée du principe scripturaire et de se rapprocher, sur ce point encore, du catholicisme. A la pleine suffisance de la Bible pour la foi et la vie chrétiennes, ils opposèrent donc la tradition telle qu'elle s'est développée dans le sein de l'Eglise universelle. La lutte était à peine commencée que Froude s'appropriait le fameux apophtegme de Vincent de Lérins : « *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* » pour l'élever à la hauteur d'une norme infaillible. « L'Ecriture, dit le Manuel, constitue, il est vrai, la règle suprême de la foi ; mais Dieu, pour en fixer le sens, nous a légué le témoignage de la catholicité, tel qu'il est contenu dans les écrits des Pères et les décrets des conciles œcuméniques. » Plusieurs coutumes, qui ne sont pas dans les saints livres, reposent néanmoins sur l'autorité des évêques auxquels le Christ a confié le gouvernement spirituel de son Eglise. A chaque page des « Traités pour le temps » éclatent la même injurieuse défiance à l'égard du jugement individuel, la même haine sauvage contre le libre examen, les mêmes hautaines injections à l'obéissance passive. Ainsi les docteurs d'Oxford, contre la lettre et l'esprit du sixième article de la Confession anglicane, n'hésitent pas à déclarer que, pour tout ce qui concerne le dogme, la constitution et la discipline, l'Ecriture ne renferme que des germes incomplets, des *membra disjecta* qui ne pourraient, sans la tutelle épiscopale, s'unir en un harmonieux ensemble et porter des fruits savoureux ; qu'elle n'est nullement, comme l'avaient déclaré avec leurs tendances trop subjectives les réformateurs, « *norma fidei et vitæ, sui ipsius infallibilis* » mais que, comme les

oracles et les produits de la glossolalie, elle a besoin d'interprètes dûment autorisés, pour sa parfaite et saine compréhension. Pusey lui-même s'est expliqué à cet égard avec une audacieuse franchise, dans sa préface au premier volume de la *Bibliothèque patristique* qu'éditaient ses amis : « Si l'Ancien et le Nouveau Testament demeurent la source de la doctrine chrétienne, les Pères catholiques sont le canal à travers lequel elle est parvenue jusqu'à nous. Il ne s'agit donc pas de distinguer entre la Bible et les Pères, mais entre les Pères et nous, entre la vérité universelle et les caprices de la raison subjective dans l'âge moderne. » Un enfant terrible du parti, le révérend Williams, ne craignit pas, dans les quatre-vingtième et quatre-vingt-septième traités, de recommander une habile réserve dans la communication au peuple des vérités religieuses et d'opposer à l'inutilité de la prédication évangélique l'efficace des rites romains, aux erreurs d'une spéculation orgueilleuse, la possession, par l'obéissance passive, des trésors de la grâce divine. Les mêmes subtilités à l'aide desquelles d'experts casuistes avaient pallié l'enlèvement par Rome de la Bible aux laïques leur servirent à justifier leurs propres tentatives pour introduire dans l'anglicanisme le jeûne, les retraites prolongées, la confession auriculaire. Eternellement malades, faillibles et mineurs, les individus sont tenus à une soumission implicite vis-à-vis de l'Eglise, qui se charge de leur salut et leur en trace minutieusement la voie au moyen du culte, de la discipline et des sacrements. — Froissés par la série de transformations subies, à partir de 1828, par l'Eglise anglicane, les High-Churchmen ne virent à une situation, selon eux, intolérable, d'autre remède que dans sa complète autonomie vis-à-vis de l'Etat. Leurs aspirations à l'indépendance furent successivement formulées dans le programme rédigé, en septembre 1833, par Keble, à la suite de la conférence de Hadleigh, dans le bill présenté, le 15 avril 1830, par l'évêque de Londres, à la Chambre des lords, pour la réforme de la Cour d'appel ecclésiastique ; bill aussi chaudement patronné par lord Derby, au nom du parti conservateur, qu'énergiquement et victorieusement combattu par les orateurs les plus autorisés du parti whig, les lords Brougham, Campbell, Lansdowne, dans le grand meeting tenu au mois de juillet de la même année à S. Martin's Hall ; enfin dans le bill présenté, en juillet 1851, par lord Redesdale, pour le rétablissement du régime synodal et de la Convocation qui, après une longue suspension, fut en effet de nouveau réunie, en octobre 1852, avec le retour des tories au pouvoir. Cette victoire des High-Churchmen ne fut suivie d'aucun résultat notable, partagés comme ils l'étaient entre leur obéissance à la reine, chef suprême de l'Eglise, et leur volonté nettement exprimée de couper court à toute ingérence, dans le domaine de ses conseillers laïques. Peu importait que, pour échapper à ce désagréable dilemme, les plus modérés recourussent à d'ingénieuses combinaisons, distinguant, comme Perceval, entre le pouvoir et l'autorité, entre la suprématie de la reine et le parlement, ou se consolant, comme Pusey, par la pensée que les princes avaient de tout temps occupé une position privilégiée au sein de l'Eglise chrétienne, pour sa protection et son plus grand bien, tout en réclamant, pour le synode, les droits les plus

étendus. Toutes ces subtilités ne purent prévaloir contre la logique des faits. Un synode national ne pouvait trancher, en dernier ressort, les questions de dogme et de discipline, puisqu'il ne représentait jamais qu'une fraction, dans aucun cas, l'ensemble de l'Eglise. Les conciles œcuméniques, auxquels recourait Newman, étaient tout aussi discutables en théorie, tout aussi pleinement condamnés par le témoignage de l'histoire. Restait donc le choix entre le principe des réformateurs et le principe de Rome, entre l'Ecriture, *norma fidei et vitæ, judex controversiarum,* et le pape, arbitre infaillible. — Une fois poussés dans leurs derniers retranchements, les dialecticiens du parti n'hésitèrent pas. « L'Eglise, dit Wilberforce, n'est pas un assemblage informe de communautés indépendantes les unes des autres, mais un organisme fortement lié dans toutes ses parties. Le corps mystique du Christ, qui est animé d'une vie aussi intense que l'avait été son corps matériel ; de même qu'il fut personnellement incarné dans son corps mis en croix, il est, par sa présence continue, incarné dans l'Eglise jusqu'à la fin du monde. L'Eglise a existé avant l'Ecriture et se trouve, par conséquent, investie de l'autorité suprême dans le domaine de la foi, puisque le Saint-Esprit réside dans le corps de Christ. La grâce et la vérité, qui se trouvaient à l'origine en Christ, ont passé de lui dans les apôtres et les évêques, qui servent encore de canaux pour la transmission des dons divins aux différentes communautés. Cette unité des évêques, qui ne saurait se concevoir en dehors du régime métropolitain et patriarcal, se manifeste, soit par les conciles œcuméniques, soit, à un degré supérieur encore, par la primauté de saint Pierre, qui lui a été octroyée par le Christ et qu'ont reconnue les autres apôtres. » L'Eglise, envisagée en tant qu'institution divine et autonome, ne réalise complètement son but qu'avec le secours de la hiérarchie pontificale. Les puséystes, s'ils sont conséquents, se voient ramenés vers Rome en fils soumis, et en vertu même de leur principe. La nouvelle tendance partagea le sort commun de celles qui l'avaient précédée dans la carrière. Légitime à ses débuts et provoquée par de réels besoins religieux, elle se corrompit en s'exagérant. Ses avocats étaient demeurés dans leur bon droit aussi longtemps qu'ils s'étaient bornés à remettre en lumière des vues implicitement renfermées dans le système anglican, quoique laissées, par les docteurs actuels, dans un injuste oubli ; ils ne tardèrent pas à reconnaître qu'ils ne pouvaient plus loyalement rester dans l'Eglise de leurs pères, obligés, comme ils l'étaient, d'admettre les unes après les autres toutes les doctrines et toutes les institutions du catholicisme. — Deux événements précipitèrent la catastrophe. Le chef le plus ardent et le plus capable de la nouvelle école, Froude, venait d'être enlevé, par une mort prématurée, à ses amis, qui eurent la malencontreuse inspiration de livrer à la publicité ses papiers théologiques, ainsi que sa correspondance intime. Jamais membre de l'Eglise évangélique ne s'était encore exprimé dans un aussi acerbe et aussi dédaigneux langage sur la grande révolution religieuse accomplie au seizième siècle. « La Réformation, y était-il dit, avait dépouillé l'Eglise de son *jus divinum,* substitué, comme instrument de la grâce, la prédication au sacrement,

aboli la doctrine de la cène, par la suppression de l'acte du sacrifice, constitué la doctrine de la justification par la foi, partie intégrante des éléments nécessaires à la félicité, si bien que nous ne possédons plus du catholicisme primitif que quelques miettes tombées de la table des apôtres. » « La Réformation, pouvait-on y lire encore, ressemblait à une jambe cassée, et si maladroitement remise qu'il était nécessaire de la rompre de nouveau, pour procéder à la guérison suivant les règles de l'art. » « Je hais toujours plus profondément, s'écriait Froude dans un accès de franchise, la Réformation et les réformateurs ; d'eux émane l'esprit rationaliste moderne, qui n'est autre que le faux prophète prédit dans l'Apocalypse. » Le mouvement d'Oxford n'avait pu se maintenir longtemps dans cette *via media* entre Rome et la Réformation qu'à ses débuts, dans le trente-huitième des *Traités pour le temps*, lui avait prescrite Newman (juin 1834). Quelques années après, le même publiciste, pour justifier la position toujours plus équivoque de ses amis, entreprenait, dans son quatre-vingt-dixième manifeste, au moyen d'une argumentation qui ne rappelait que trop fréquemment les subtilités casuistiques flétries dans les *Provinciales*, d'interpréter dans le sens romain les trente-neuf articles constitutifs de l'Eglise anglicane ; en d'autres termes, d'accorder le oui et le non, de découvrir l'autorité du pape dans un document qui ne parle que de la souveraineté de l'Ecriture, de maintenir l'infaillibilité des conciles en présence de textes qui les accusent tout net d'erreurs, de réhabiliter la transsubstantiation, la messe, le purgatoire, le célibat des prêtres, en dépit de passages qui les condamnent formellement. Pour le coup, Newman avait trop présumé de la patience de ses lecteurs. Le scandale fut porté au comble par son audacieux défi, et sa répression vint des prélats qui, à l'origine, s'étaient montrés le plus sympathiques. — L'université d'Oxford, dans une séance solennelle convoquée par le vice-recteur, et à laquelle assistèrent tous les présidents des collèges, déclara que, loin d'avoir pris une part quelconque à la publication des traités, elle ne voulait pas paraître les sanctionner, ne fût-ce que par son silence. L'évêque de la même ville, Bagot, quoiqu'il eût adhéré à la conférence d'Hadleigh, en interdit la continuation, les jugeant contraires à l'édification et dangereux pour le maintien de la paix. Deux procès d'hérésie intentés à la même époque, par tout le parti de la haute Eglise, l'un à un prélat suspect de latitudinarisme, l'autre à un vicaire qui professait un calvinisme trop rigide, furent frappés de nullité par la sentence d'acquittement que prononcèrent, dans l'un et l'autre cas, les jurisconsultes de la couronne. Un scholar des plus distingués, ami et disciple de Thomas Arnold, l'évêque Hampden d'Hereford, put travailler, en toute sécurité, à la suppression, pour les candidats universitaires, de tout engagement ecclésiastique. Le vicaire Gorham put énoncer tout aussi librement ses vues sur le baptême, malgré la demande expresse de destitution formulée contre lui par son supérieur immédiat, l'évêque Philpotts d'Exeter. En présence d'aussi fâcheux résultats et de la désapprobation, toujours plus générale, contre laquelle venaient se briser leurs tentatives crypto-catholiques, il ne resta plus aux chefs les plus compromis du mouvement d'Oxford, qu'à franchir la

barrière, toujours plus mince, qui les séparait de la confession romaine. Ils s'y virent d'ailleurs obligés par les condamnations qu'ils encoururent de la part de l'autorité ecclésiastique. Deux fellows du collège de Balliol, Georges Ward et Frédéric Oakley, furent suspendus de leurs fonctions pour avoir soutenu, après Newman, qu'on pouvait professer tous les dogmes et pratiquer tous les rites catholiques, tout en signant les trente-neuf articles constitutifs de l'Eglise anglicane, avec des réserves mentales, cela s'entend, et une interprétation contraire à leur sens naturel. L'illustre casuiste lui-même suivit, en 1845, l'exemple de plusieurs de ses disciples et se rendit à Rome pour y être reçu membre de la congrégation de l'Oratoire. De 1841 à 1855, on ne compta pas moins de deux cents clergymen de l'Eglise établie qui abjurèrent les croyances de leur jeunesse. Dans le nombre deux des frères Wilberforce et Manning, le futur archevêque catholique de Westminster. La presse ultramontaine se réjouit encore davantage des apostasies auxquelles se laissèrent entraîner plusieurs dames distinguées par leur naissance et leur position sociale, les duchesses d'Argyll, de Buccleugh, de Hamilton, etc. — Le scandale causé par ces conversions successives ramena dans les voies de la prudence d'autres docteurs de la même école, qui, tout en continuant à professer des opinions romanisantes, se refusèrent à sortir, extérieurement tout au moins, de l'Eglise de leurs ancêtres, et dépensèrent leur habileté à de spécieux compromis. Pusey, lui-même, dans une lettre adressée à l'évêque de Londres, se défendit énergiquement contre l'accusation de crypto-catholicisme que lui avait value, en 1843, son fameux sermon sur la cène, et il recula toujours devant une démarche que semblait dicter la logique, mais à laquelle répugnaient son éducation et ses sentiments les plus intimes. Son collègue Perceval, dans un livre intitulé *A collection of papers connected with the Theological Movement*, 1841, se flatta d'avoir résolu toutes les difficultés par la distinction qu'il établit entre les vues particulières à tel ou tel publiciste, et les thèses fondamentales de l'anglo-catholicisme, extraites des saintes Ecritures, adoptées par l'immense majorité des Eglises chrétiennes et qui sont au nombre de cinq, à savoir : la succession apostolique telle qu'elle est enseignée dans le formulaire anglican ; la régénération par le baptême dans les termes où l'expose le catéchisme ; le sacrifice de l'eucharistie et la communication réelle du corps et du sang de Christ ; enfin l'appel à l'Eglise, témoin et garant authentique de la vérité, d'après les canons de 1571. — A partir de 1851, la controverse des puséystes avec le parti évangélique se concentra sur trois points : conception de la cène ; confession auriculaire ; cérémonial du culte, d'où leur nom de ritualistes. Nous n'entrerons point dans le détail de conflits sans cesse renaissants ; il nous suffira de rappeler, à propos de l'eucharistie, les théories énoncées par l'archidiacre Denison de Taunton, théories identiques, en dépit de tous les sophismes, au dogme romain de la transsubstantiation et qui encoururent une condamnation sévère de la part de l'archevêque de Cantorbéry. La longueur seule du procès sauva Denison qui échappa, par la prescription, à la perte de son office. En 1858, l'opinion publique fut violemment surexcitée à la nouvelle que deux clergymen, M. Alfred

Poole, pasteur auxiliaire de Saint-Barnabas, dans le diocèse de Londres, et le docteur West, vicaire à Boynhill, dans l'Oxfordshire, soumettaient à d'indiscrets interrogatoires leurs aristocratiques pénitentes. L'un et l'autre furent suspendus de leurs fonctions, et une conférence, tenue en mars 1865 dans le palais de Lambeth, interdit la confession privée sous toutes ses formes dans le sein de l'Eglise anglicane. Ses membres les plus hardis demandèrent même qu'il fût procédé à une minutieuse revision du *Prayer-book*, afin d'en ôter tous les passages susceptibles d'une interprétation romanisante et sur lesquels, pour leurs innovations dans le culte, s'appuyaient les ritualistes. Plusieurs clergymen appartenant à cette tendance, MM. Bryan, King, Bennett, Liddell, pour complaire à quelques opulentes familles conservatrices, n'avaient pas craint, en effet, de célébrer la messe sur la table de la communion transformée en autel, surmontée de la croix, recouverte d'un riche tapis avec des candélabres allumés en guise de cierges, et cela simultanément dans plusieurs paroisses de Londres : à Saint-Barnabas, à Sainte-Marguerite, à Saint-Georges-de-l'Est, à Saint-Paul-Knowbridge. Les masses, toujours vibrantes au cri de *no popery*, virent, dans de semblables pratiques, une insulte directe à leurs plus chères croyances et envahirent les églises dans lesquelles elles se célébraient, interrompant à coups de sifflets et par des trépignements des pieds les récitatifs et les chœurs, vociférant des blasphèmes au lieu des répons, brisant la croix et les autres ornements du culte. Ces scènes de tumulte se prolongèrent de dimanche en dimanche jusqu'au moment où agirent les constables et où l'évêque de Londres (docteur Tait), interpellé à la chambre des lords, se fut nettement prononcé contre toute tentative de ritualisme. — Le mouvement puséyste qui, à l'époque de sa plus brillante floraison, n'avait guère recruté d'adeptes en dehors de la High Church et de l'aristocratie tory, a suivi, à partir de 1860, une marche régressive. Les classes moyennes lui ont toujours été hostiles et ont témoigné, contre tout essai de rapprochement avec Rome, une aversion qui a atteint son apogée lors de la promulgation de la bulle pontificale qui partageait la Grande-Bretagne en douze diocèses, et nommait le cardinal Wiseman, archevêque de Westminster (octobre 1850) ; les tribunaux ecclésiastiques ont continué à sévir avec rigueur contre tout clergyman qui violait, trop ouvertement, les trente-neuf articles. Depuis 1861, un nouveau danger a fait diversion aux anciennes controverses : High et Low Churchmen ont uni leurs forces contre la critique théologique qui venait de s'affirmer, avec éclat, dans les *Essays and Reviews* et les travaux de l'évêque Colenso sur le Pentateuque. Comme toutes les résurrections artificielles du passé, le puséysme ne possédait, en lui-même, aucun principe d'expansion et de durée. Somme toute cependant, il a exercé, sur l'Eglise anglicane, une influence heureuse, et ses défauts organiques, franchement signalés par nous dans le cours de cet article, ne doivent pas nous faire oublier ses mérites très réels. Si, dans son aveugle admiration pour l'Eglise primitive, il a failli à la saine méthode historique, et si pour la spéculation il ne s'est guère écarté des règles scolastiques, il a réveillé chez les générations nouvelles, avec le zèle pour les travaux sérieux, le goût, sinon l'intelli-

gence du passé. D'aussi vastes entreprises que les *Catenæ* et la *Bibliotheca Patrum;* la biliothèque de la théologie anglo-catholique, une collection consacrée à Laud et à vingt-sept autres publicistes de la même école, les recherches liturgiques de Palmer, malgré le manque d'esprit critique qui les dépare, ont droit à tout notre respect. Dans le domaine du culte, si nous regrettons ses tendances matérialistes, nous ne pouvons qu'applaudir à la féconde impulsion par lui donnée à l'architecture et à la musique sacrées, par l'étude des grands maîtres, la restauration ou l'imitation des plus belles églises du moyen âge. Aux œuvres charitables de tout genre créées et soutenues par le parti évangélique, il peut enfin opposer, avec un juste orgueil, la fondation à l'étranger d'évêchés anglicans; dans la mère patrie, d'écoles et de presbytères; pour les missions, le collège de Saint-Augustin à Canterbury; pour le relèvement de toutes les misères, l'institut des sœurs, illustré par miss Florence Nightingale. En résumé, le puséysme produisit quelques hommes distingués et réveilla, lors de son apparition, l'Eglise établie d'une trop longue torpeur, mais, comme il reposait sur une base fausse, il était condamné à une ruine certaine; aussi convient-il qu'aujourd'hui il cède la place à une conception religieuse plus pure dans son principe et plus libérale dans ses manifestations. E. Stroehlin.

PUTEOLI. Voyez *Pouzzol.*

PUY (LE) en Velay (*Anicium*), évêché compris dans la province de Bourges. Il est à espérer que l'on n'aura plus à constater la perpétuelle erreur de certains auteurs qui s'obstinent à faire un évêché du moyen âge d'Annecy, dont le nom est *Anessiacus* et qui n'a des évêques que depuis 1822. *Anicium* est le nom du mont Anis, sur lequel est bâtie la ville du Puy; ce n'était qu'un bourg de la cité des Vellaves, dont le chef-lieu civil et religieux était Saint-Paulien ou *Revessio.* Le premier évêque du Velay qui soit connu est saint Georges, dont les reliques, transférées d'abord en 1162, ont été retrouvées en 1712 dans l'église de son nom, à Saint-Paulien, à côté de celles de saint Hilaire de Poitiers; on en fait le contemporain de saint Front. Après lui, saint Paulien donne son nom à l'ancienne *Revessio*; Aurélius, mentionné par son contemporain Grégoire de Tours, et Saint Agripan (saint Agrève), martyr inconnu, laissent quelque souvenir. On assure que saint Vosy, ou *Evodius*, dont une abbaye au Puy a porté le nom, transféra le siège de l'évêché au mont Anis et éleva la cathédrale de Notre-Dame. Il est certain qu'au dixième siècle Saint-Paulien, ou *Revessio*, s'appelait *Vetula civitas,* et M. Longnon estime qu'en 591, sous Aurélius, le Puy avait remplacé Saint-Paulien comme capitale religieuse du Velay. C'est sous Aurélius qu'un faux Christ alla, en cette année 591, trouver la mort dans le Velay où il était entré à la tête de son armée (*Greg. Tur.,* X, 25). On a trouvé, en 1847 (Le Blant, II, p. 346), dans la cathédrale du Puy, une inscription gravée sur une pierre qui avait servi au culte païen, et où est inscrit, autour du monogramme du Christ : « *Scutari papa, vive Deo.* » Ce monument, bien plus vieux qu'Aurélius, fait remonter encore la date de la déchéance de *Revessio.* Quant au nom même du Puy, on ne le rencontre pas avant la fin du douzième siècle. L'évêque du Puy préten-

dait ne dépendre d'aucune métropole, mais directement de Rome, et des bulles datées de 1105 et 1145 avaient établi ce privilège. L'évêque portait le pallium, il était seigneur du Puy et comte de Velay. En 1130, un concile est tenu au Puy. Le futur pape Clément IV, Gui le Gros (1257-1260), Durand de Saint-Pourçain (1318-1326), Pierre d'Ailly (1395-1398), en dernier lieu Mgr de Bonald (1823-1840), occupèrent ce siège, qui fut supprimé de 1801 à 1821. Une inscription gravée sur une colonne de la cathédrale porte ces mots : « *Civitas haec non vincitur, Nec vincetur...* » En effet, la ville du Puy sut résister, en 1562 et 1585, à l'armée huguenote. C'est le 10 décembre 1854, que l'évêque de Morlhon posa, sur le rocher Corneille, la première pierre du monument élevé à la gloire de l'Immaculée Conception ; la statue de Notre-Dame de France, fondue avec les canons de Sébastopol, fut inaugurée le 12 septembre 1860. On verra dans le *Catalogue de l'histoire de France*, tome VIII et supplément, la liste de nombreux documents relatifs à ce culte et à ces cérémonies. Depuis le moyen âge et jusqu'en 1864, l'Eglise du Puy a joui d'un grand jubilé chaque fois que le vendredi saint tombait le jour de l'Annonciation (25 mars), fête patronale de la cathédrale du Puy. Ces fêtes étaient fréquentées par une affluence énorme, et le *grand vendredi de l'Annonciation* de l'an 1429 ne fut peut-être pas, d'après M. Luce (*Revue des Deux-Mondes*, 1er mai 1881), sans influence sur la vocation de Jeanne Darc, qui y envoya sa mère et plusieurs de ses compagnons d'armes. — Voyez : *Gallia chr.*, II ; l'*Hist. de l'Egl. de N.-D. du Puy*, par le fr. Théodore (Bochart de Sarron), le Puy, 1693, in-8° ; Michel, l'*anc. Auvergne et le Velay*, 3 vol. in-f°, 1843-1851 ; Aymard, *les Orig. du Puy*, congrès scient. de Fr., 1856, II ; Nampon, *Hist. de N.-D. de France*, le P., 1868, in-18 ; Payrard, *Doc. inéd. relat. à l'hist. du Puy*, le P., 1868, in-12 ; *Recueil des chroniqueurs du Puy*, publié par Chassaing, 3 vol. in-4°, 1871-1873. S. Berger.

PYRRHON, PYRRHONISME. Voyez *Scepticisme*.

PYT (Henri), né à Sainte-Croix (Vaud), le 5 avril 1796, faisait ses études de théologie à l'académie de Genève, lorsque parut le fameux règlement du 3 mai 1817, qui interdisait aux pasteurs et ministres de ce canton d'insister sur certaines doctrines fondamentales de l'Evangile. Obligé par sa conscience d'interrompre ses études et sans espoir, du reste, d'obtenir l'initiation, à moins de se soumettre aux exigences de la compagnie, il fonda, avec quelques-uns de ses amis, le 18 mai 1817, une petite Eglise dont il devint bientôt l'un des pasteurs. Mais déjà, l'année suivante, pressé par le désir d'annoncer Jésus crucifié partout où la porte de la prédication lui serait ouverte, il partit pour la France et desservit, comme suffragant, l'église de Saverdun. En 1819, il entra au service de la Société continentale de Londres et travailla dès lors sous sa direction jusqu'à sa mort. Après avoir évangélisé dans le département du Nord, puis à Orléans, il reçut l'imposition des mains à Londres en 1821, et s'établit à Bayonne, d'où, pendant huit années, il rayonna dans le Béarn. Sa prédication claire, énergique, onctueuse, éloquente, eut tant de succès au milieu des populations basques que, en 1826, l'évêque de Bayonne essaya d'en atténuer l'effet par une « Adresse » à son troupeau. Pyt la

commenta dans deux brochures ou *Lettres aux protestants d'Orthez*, remarquables par leur verve, leur argumentation serrée et leur chrétienne urbanité. En 1828, il acheva une œuvre plus durable dans la revision du Nouveau Testament en langue basque, d'après une ancienne version dont le seul exemplaire se trouvait à Oxford. En 1830, Pyt quitta avec regret le Béarn pour reprendre sa vie missionnaire. A Boulogne-sur-Mer d'abord, puis à Versailles et à Paris, il poursuivit l'œuvre d'un évangéliste et d'un pasteur. Dans cette dernière ville, il fut agréé comme *professeur de christianisme*, par une réunion de philanthropes, qui avaient fondé, sous le nom de *Société de civilisation*, une école de philosophie éclectique. Pyt donna, de quinze en quinze jours, des leçons de christianisme, suivies de conférences où le professeur pouvait être sommé de justifier ses allégations. Il publia dans le *Semeur* (t. II, p. 390, 404 et 427) quelques fragments de ses entretiens. Brisé avant l'âge par le travail, Pyt, après dix-sept années employées sans relâche à prêcher ou à défendre l'Evangile, mourut à Paris, le 21 juin 1835, laissant le souvenir d'un homme de savoir et de goût, autant que de foi. Outre les écrits cités plus haut, on a de H. Pyt un traité intitulé : le *Messie promis*; une brochure de polémique religieuse : *Quelques mots à l'abbé Guyon*, Paris, 1834; des articles de journaux et deux sermons sur Rom. III, 8 : la *loi établie par les principes et par les conséquences de la foi* (Toulouse, Soc. des liv. relig.). — Voyez L. Guers, *Vie de Henri Pyt*, Paris, 1850; A. de Montet, *Dic. biogr. des Genev. et des Vaud.*, tome II, p. 344. LOUIS RUFFET.

Q

QUADRAGÉSIME. Voyez *Année ecclésiastique* et *Carême*.

QUADRAT (Saint), l'un des premiers apologistes de l'Eglise chrétienne. Il remit, en l'an 126, une défense des chrétiens à l'empereur Adrien. Un fragment de cet écrit, qui existait encore au commencement du septième siècle (Photius, *cod.* 162), nous a été conservé par Eusèbe (*Hist. eccl.*, IV, 3). Quadrat invoque les guérisons miraculeuses du Sauveur, et prétend que quelques-unes des personnes qu'il avait ainsi guéries vivaient encore de son temps. — On a souvent confondu avec lui un autre Quadrat, qui devint évêque d'Athènes, après la mort de Publius, lequel subit le martyre sous Antonin le Pieux, et rassembla de nouveau la communauté dispersée par la persécution (Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 23). C'est Jérôme (*Catal. de scriptor. eccl.*, 19; *Epist. LXXXIV ad Magnum*) qui, le premier, a commis cette confusion dans laquelle persistent un grand nombre d'historiens (Ceillier, *Hist. des aut. sac. et eccl.*, I, 688 ss.).

QUADRIVIUM. Voyez *Ecoles épiscopales et monastiques.*

QUAKERS (du verbe *to quake*, trembler) ou Amis. — I. Cette secte, qui développa, de la manière la plus conséquente, les principes du spiritualisme mystique au sein du protestantisme, est le produit de la réaction religieuse contre les abus que l'on commettait avec les dogmes, les cérémonies et la Bible, dans l'Eglise anglicane, au dix-septième siècle ; alors que la réaction irréligieuse donna naissance au déisme, au naturalisme et au sensualisme qui, de la Grande-Bretagne, se répandirent sur le continent. Le fondateur de la secte des quakers est George Fox (voy. ce nom), l'honnête et sincère cordonnier visionnaire, qui communiqua ses révélations à un groupe d'amis et, dans sa résolution bien arrêtée de ramener le christianisme à sa simplicité primitive, se livrait à des actes de fanatisme de toute sorte contre les institutions établies. C'est en 1650 qu'on donna à ses adhérents le surnom de trembleurs, soit parce que les juges devaient trembler à leur parole, soit plutôt parce que tout leur corps tremblait quand ils priaient. Eux-mêmes s'appelaient la société des Amis (Jean XV, 15 ; cf. 3 Jean 15). Ils se propagèrent rapidement, malgré les persécutions qu'ils eurent à subir, surtout depuis la restauration des Stuarts. — Ils trouvèrent un sage législateur dans la personne de William Penn, le plus illustre des quakers. Né à Londres, en 1644, d'un amiral illustre, il dut à sa grande naissance d'occuper un rang élevé à la cour de Charles II et de Jacques II, son frère. Doué, dès son bas âge, d'un sentiment religieux des plus vifs, William montra, déjà pendant ses études à Oxford, des tendances spiritualistes, sous l'influence d'un prédicateur quaker, Thomas Lee. Pour guérir son fils, que son exaltation a fait chasser d'Oxford, l'amiral l'envoie à la cour de Louis XIV, où le futur Lycurgue moderne ne manque pas d'avoir une affaire d'honneur. Mais bientôt, fuyant la cour, après avoir fait un séjour à la faculté de théologie protestante de Saumur et visité plusieurs pays de l'Europe, William rentre en Angleterre pour charmer la cour par ses belles manières et sa mise à la française. Gagné bientôt pour tout de bon, il abandonne tous les avantages que lui assure sa belle position et se consacre au triomphe du quakérisme. Chassé par son père, assisté secrètement par sa mère, William se jette ardemment dans la polémique provoquée par les idées de la nouvelle secte. Le premier écrit de Penn, *De l'excellence de la vérité* (*Truth exalted*) était dédié aux princes, aux prêtres et au peuple ; le second, *Le fondement de sable renversé* (*The sandy foundation shaken*), le fit jeter en prison où il composa son troisième, *Point de croix, point de couronne* (*No cross, no crown*). L'amiral finit par être touché de la persévérance et de la noble attitude de son fils ; le roi intervint en sa faveur ; on le mit en liberté sans condition, pour l'emprisonner bientôt après, en 1670, parce qu'il avait fait prévaloir le droit des réunions religieuses. Cette lutte de Penn et de son ami G. Fox contre les autorités judiciaires est caractéristique, célèbre et importante en ce qu'elle aboutit à l'émancipation du jury, jusque-là opprimé par les juges. — A l'âge de vingt-cinq ans, William hérita de son père (dont il eut la joie de recevoir la bénédiction) une magnifique fortune qu'il allait mettre entièrement au service de ses frères. Il publia d'abord

un livre intitulé : *Gardez-vous de la papauté* (*Caveat against Popery*), sans se mettre en peine de blesser le prince dont l'amitié le protégeait. Dans un nouvel écrit qui traite *Des intérêts présents de l'Angleterre*, Penn rejette toute distinction arbitraire d'homme à homme et fait remonter les droits qu'il revendique bien au delà de Luther et de Henri VIII, jusqu'aux origines de la Grande-Bretagne. Penn est de nouveau arrêté et emprisonné pour six mois, à Newgate, sur son refus de prêter le serment féodal. Après un voyage en Hollande et en Allemagne, il reparaît en Angleterre pour prendre part à toutes les controverses de son temps par deux nouveaux écrits : *Le quaker chrétien* et *Réalités et fictions*. C'est au milieu de la détresse croissante de ses coreligionnaires que Penn revint à une idée qui avait déjà traversé son esprit : leur préparer un asile en Amérique ; il tentera à son tour la sainte expérience. Une dette d'Etat, contractée envers son père, et qui s'élevait alors à un million de francs, facilite ses projets ; il obtient, en 1681, la concession d'un vaste territoire auquel, malgré l'opposition de Penn, le roi d'Angleterre impose le nom de Pennsylvanie.— Le nouvel Etat sera une démocratie religieuse, exempte de tout privilège. Il est entendu que les colons n'auront pas même des armes pour se défendre contre les Indiens : la nouvelle république sera fondée sur la justice et maintenue par l'égalité. Sur l'ordre de Penn, son agent, Markham, acheta une seconde fois des Indiens le territoire que la couronne lui avait cédé. Lorsque Penn arriva de sa personne, en 1682, il conclut avec les Indiens, sans sceau ni serment, cette alliance célèbre dont Voltaire a dit que, seule, elle n'a jamais été jurée et n'a jamais été violée. Il suffira d'avoir signalé l'esprit de cette grande entreprise de l'amour fraternel : nous ne parlerons pas des bons rapports de Penn avec les Indiens, ni des entreprises d'évangélisation qui réjouirent son cœur, ni de l'ingratitude des colons qui finirent par amener la ruine financière de William et son arrestation, ni des calomnies persistantes dont Macaulay a, de nos jours, poursuivi le célèbre quaker ; ni de ses graves chagrins de famille. Cette vie de dévouement, si belle, si agitée, eut cependant un soir serein. Après avoir été remis en possession de sa colonie, Penn fait, en 1699, un second voyage en Amérique. Là, de nouvelles tribulations l'attendent : il y coupe court en abandonnant presque tous ses droits aux colons et repart pour l'Europe, en vue de défendre les Pennsylvaniens contre les attaques de la couronne. Mais voilà qu'à l'âge de soixante-cinq ans il fut jeté en prison pour dettes ! Il en sortit avec une santé ruinée, pour être bientôt brisé par l'inconduite d'un fils et frappé de paralysie. Avant sa mort (1718), son peuple, touché d'une noble lettre que Penn lui avait écrite, se tourna tout entier vers lui avec un suprême regret. Penn fut un de ces spiritualistes méconnus qui devancent leur siècle, font avancer l'humanité, presque malgré elle, vers de glorieuses destinées, objet de ses pressentiments. — A l'âge héroïque et fanatique des quakers, qui se termine avec l'acte de tolérance de 1689, qui leur donna l'égalité civile et religieuse avec les autres citoyens d'Angleterre, et avec le bill de 1695 qui les dispensa du serment, succéda le siècle des œuvres de philanthropie, qui rendit le nom des Amis célèbre dans le monde entier

et attacha une auréole particulière à ceux de William Allen, Thomas Clarkson, d'Elisabeth Fry et d'autres bienfaiteurs de l'humanité. Le déisme envahit les communautés des quakers de l'Amérique sous Elie Hick (1822), qui se vit excommunié avec 10,000 de ses adhérents, et forma une secte particulière. On compte aujourd'hui 160,000 quakers qui habitent, pour la plupart, l'Amérique du Nord ; 18,000 sont répandus dans les îles Britanniques; on en trouve quelques-uns en Hollande, en France (Nîmes) et en Allemagne (Pyrmont).

II. La doctrine des quakers se trouve exposée avec le plus de développements dans l'*Apologia theologiæ vere christianæ* de Robert Barclay (voy. ce nom), le seul théologien distingué de la secte. Le terrain sur lequel le quakérisme devait se placer pour effectuer son évolution lui était imposé par sa tendance fondamentale. Tout étant sujet à discussion autour de lui, il ne lui restait plus qu'à remonter jusqu'à cet élément simple, général, primitif, qui était nécessairement antérieur à toutes ces controverses. Voilà comment le quakérisme, se plaçant forcément sur un terrain humain anthropologique et subjectif, remet en avant l'idée de l'âme naturellement chrétienne, cette vérité fondamentale que l'homme est de la race de Dieu, sans laquelle il ne saurait y avoir ni christianisme ni religion d'aucun genre. C'est cette doctrine de l'unité de Dieu et de l'homme, à la fois morale, profondément religieuse et d'une immense portée spéculative, qui explique tous les éléments divers constituant le quakérisme. Il nous parle d'une révélation *immédiate* de Dieu à toute âme d'homme, forçant, par sa propre évidence et par sa clarté, l'entendement bien disposé à y consentir, le mouvant irrésistiblement à cela (*Apologie*, p. 2). Pour toute âme bien disposée, il y a naturellement une intuition immédiate des vérités religieuses élémentaires tout aussi évidente et décisive que celle qui nous fait admettre les axiomes de la raison et les faits du monde des sens. Les quakers appellent cet élément divin, inaliénable, par lequel l'homme est apparenté à Dieu, une « *substantielle semence*, qui très souvent se trouve versée dans le cœur de l'homme, comme un grain nu dans un terrain pierreux ; » une lumière universelle et salutaire ; un *vehiculum Dei*. Ils se défendent de voir dans cette semence soit quelque partie de la nature de l'homme, « ni même quelques restes d'aucun bien de ce que Adam perdit par la chute. » Ils n'entendent donc par là ni le cœur ni la conscience. Cette lumière est non seulement distincte, mais d'une nature différente de l'âme de l'homme et de ses facultés (*Apol.*, 161). Pour employer notre langage moderne, d'après les disciples de Fox, il n'y a pas seulement en l'homme un organe spécial pour la religion, distinct de toutes les autres facultés, un sens religieux *sui generis*, mais, qui plus est, certaines données réelles positives, une *substantielle semence*, en un mot un élément divin, universel, inaliénable, persistant encore chez celui qui peut paraître le plus grand ennemi de Dieu, la marque ineffaçable de l'ouvrier sur son ouvrage. — Les quakers ne se bornent pas à affirmer le fait psychologique, sans lequel il ne saurait y avoir de religion ; ils estiment avoir, guidés par un instinct sûr, découvert la raison spéculative de ce phénomène. Ils

citent avec complaisance le premier verset du quatrième Evangile, que les exégètes contemporains de Barclay appelaient déjà le texte *des trembleurs : « Il était la lumière véritable qui illumine tout homme venant au monde.* » Quant aux ténèbres, elles « ne sont autre chose que la condition de l'état de l'homme naturel. » L'anthropologie traditionnelle et révélée vient ici compléter l'anthropologie naturelle des Amis. Barclay ne voit dans l'histoire du paradis qu'un mythe exposant cette « communion spirituelle et cette communication que les saints obtiennent par Jésus-Christ. » Grâce à leur idée d'une semence universelle, inaliénable, répandue dans le cœur de tout homme (ce n'est qu'un autre terme pour désigner la nature religieuse et morale de l'homme, les restes de l'image de Dieu ayant persisté après la chute), ils peuvent reconnaître le bien qui se trouve encore dans l'humanité sans tomber dans le pélagianisme. Comme les Amis consultent plus leur conscience chrétienne qu'une logique purement formelle, mise au service d'un esprit païen, ils se préservent également des erreurs d'Augustin. Ils n'imputent en rien le péché d'Adam aux hommes, « jusqu'à ce que ceux-ci le fassent leur par de semblables actes de désobéissance. » La corruption s'hérite par solidarité, mais non la culpabilité, qui ne saurait provenir que d'un fait individuel. Barclay va jusqu'à répudier l'expression péché originel, « ce barbarisme inconnu à l'Ecriture. » — La doctrine du salut est en parfait accord avec l'anthropologie. Circonstance fort caractéristique, qui permet de pénétrer jusqu'aux dernières profondeurs de la pensée des quakers, aucune thèse de Barclay ne porte directement, spécialement, sur la personne du Rédempteur. Ils ont laissé aux rationalistes, orthodoxes ou hétérodoxes, toutes les questions difficiles que soulève ce problème éminemment spéculatif de la personne du Christ, pour insister d'autant plus, en vrais spiritualistes, sur l'œuvre, avant tout religieuse et morale, de la justification et de la sanctification. Cependant on voit incidemment, par l'*Apologie* et le *Catéchisme* de Barclay, que les quakers admettent la divinité du Christ et même la préexistence consciente, semble-t-il, à en juger par quelques déclarations de G. Fox, de Penn et de quelques autres fondateurs de la secte (voir *Thomas Evans*, p. 52). Quant à l'étendue de l'œuvre du salut, d'après Barclay, Christ est mort pour tous, et la grâce est universelle. Ils sont moins explicites quant à la valeur objective de la mort du Sauveur. On voit néanmoins que, tout en employant les termes bibliques de rédemption, d'inspiration et de réconciliation, ils les entendent dans un sens éminemment moral et religieux. Christ a satisfait autant par son obéissance *active* (sa vie entière) que par son obéissance *passive* (sa mort, ses souffrances); le don entier de la personne du Sauveur est de la part du Père une manifestation d'amour. Les quakers repoussent fortement l'idée que le Fils ait pu être l'objet d'une vengeance que Dieu aurait eu à satisfaire; ils s'élèvent également contre une autre conséquence de le conception juridique en vertu de laquelle le Sauveur aurait dû souffrir la *totalité* des souffrances de l'enfer devant tomber sur l'humanité pécheresse. — C'est surtout à l'endroit de l'appropriation subjective du salut que la doctrine des quakers est caratéris-

tique. S'élevant en même temps et contre *l'opus operatum* cérémoniel des catholiques, et contre *l'opus operatum* intellectuel, doctrinal que la scolastique protestante lui avait déjà substitué, les Amis devancent la théologie moderne en remettant en honneur la vraie doctrine réformée de la justification qui tient le milieu entre le point de vue pélagien de Rome et la conception trop exclusivement juridique du luthéranisme. Barclay constate que les deux adversaires en présence méconnaissent, dans l'œuvre de la justification, l'élément subjectif, mystique, qui seul lui donne son unité, en même temps qu'il en fait une œuvre religieuse, morale. Les quakers distinguent deux faces dans la justification : un côté purement négatif, qui n'est que la rémission, le pardon des péchés, et l'autre, un vrai acte de justification *réelle*, l'infusion de la justice du Christ dans l'âme du fidèle qui est, par le fait même, enté au corps du Christ. « C'est, dit Barclay, cette naissance intérieure en nous, produisant la justice et la sainteté en nous, qui nous justifie. » — La définition de l'Eglise que donnent les quakers est à la fois à l'abri de toute étroitesse sectaire et de tout matérialisme religieux. Ils admettent une Eglise catholique hors de laquelle il n'y a point de salut; « mais qui est aussi bien entre les païens, les Turcs, comme entre toutes les diverses sortes de chrétiens. » Grâce à ce multitudinisme hardi et radical, qui a du moins le mérite d'être moral et religieux, les quakers saluent à l'avance cette république morale, universelle, dont Kant parlera plus tard. A côté de cette Eglise qui ne saurait former un organisme visible, les quakers admettent des églises concrètes, associations libres de personnes unies par un lien spirituel. Chaque congrégation a une réunion mensuelle pour s'occuper de ses affaires spirituelles et temporelles; elles se groupent ensuite en assemblées trimestrielles qui délèguent des députés à une assemblée générale annuelle. Les Amis répudient tout ministère spécial et invoquent le témoignage de Luther pour enseigner que chaque chrétien (non seulement des hommes, mais même des femmes) est un prédicateur. Les formes et cérémonies du culte doivent être aussi simples que possible; ils n'admettent pas que Dieu ait rien réglé à ce sujet. Sans reconnaître l'institution divine du dimanche, ils se réunissent ce jour-là pour s'édifier ensemble, au besoin, quand l'esprit ne leur donne rien, par un silence qu'ils tiennent pour éloquent et, en tout cas, pour plus vrai et plus sincère que l'abus qui se fait si souvent des vaines redites et du patois de Canaan. Ils ne baptisent ni enfants ni adultes. La sainte cène est également comprise spirituellement et comme entièrement indépendante de toute cérémonie extérieure. Voilà comment les quakers demeurent entièrement étrangers aux rites, aux cérémonies, à tout ce que l'on appelle la *pratique*, condition indispensable des religions formalistes.— Pour couper court à tous les mensonges, à tous les manques de sincérité et de franchise, à tous les désaccords, conscients ou inconscients, mais trop réels entre les formes que l'on observe et les réalités que ces formes sont censées représenter, qui pullulent et varient à l'infini chez les gens d'église, les quakers demandent (c'est là leur mission historique) que l'esprit passe avant tout, que la forme soit si accessoire, si peu consistante, qu'elle dispa-

raisse forcément et s'évanouisse quand le souffle qui l'a créée se retire et l'abandonne à elle-même. L'expérience s'est chargée de justifier les quakers d'avoir aboli le serment pour lui substituer le *oui* et le *non*. Les tribunaux se contentent de leur déclaration. Pour rompre radicalement avec toute fiction, ils ont repoussé jusqu'à ces banales formules de politesse qui ne trompent personne et « ce mensonge grammatical qui donne à un seul homme l'importance chimérique d'un être collectif. » C'est que les quakers ont la rare passion de la sincérité, du sans-art, de la simplicité. Reste la question des habits passés de mode. Mais est-il moins raisonnable de mettre le costume exclusivement au service des exigences de la physiologie et de la décence, que d'en faire un champ clos où la vanité et la frivolité se livrent des luttes ardentes renaissant sans cesse? Quoi qu'il en soit, les Amis ont eu le tort d'ériger en formalisme l'absence même de formes, exactement comme ceux qui érigent en dogme unique la négation même de tout dogme. Sur ce point-là, les quakers se sont montrés inconséquents. Faute de s'élever assez haut sur les derniers sommets du spiritualisme, qui domine tout et n'est dominé par rien, ils ont fini par payer tribut, dès la seconde génération, à ce formalisme de tous les temps contre lequel ils n'ont cessé de protester avec tant d'énergie et de persévérance. — Tout ce que les quakers enseignent, l'homme doit le recevoir en vertu de sa nature divine : il n'a qu'à laisser se développer la semence qui est naturellement en lui pour qu'elle devienne, sous l'action de l'Evangile, un grand arbre; il n'y a qu'à suivre la lumière naturelle pour être amené à la compléter en reconnaissant celle qui a brillé en Jésus-Christ comme plus complète, plus excellente encore. « En effet, dit Barclay, il faut que la première origine de la vérité soit la vérité même, c'est-à-dire que la certitude et l'autorité ne dépendent point d'autrui. » En dernière analyse, il n'y a d'autre preuve décisive et convaincante de la vérité de l'Evangile que l'accord parfait qui s'établit entre la vérité qui est en nous et celle que nous présente l'Ecriture. Or pourquoi cet accord, qui n'est autre que l'assimilation individuelle de la vérité, est-il possible? C'est que cette semence, cette lumière, ce *vehiculum Dei*, ce verbe qui est naturellement en tout homme, procède du même Esprit qui a donné l'Evangile. L'autorité suprême, absolue, appartient donc à cet Esprit duquel procède la vérité en nous et la vérité hors de nous, appelée à se mettre d'accord sous sa puissante intervention. « Pour établir cet accord parfaitement logique de l'objectivité tout aussi légitime résultant de l'inspiration subjective immédiate, les quakers disent que les mouvements de l'Esprit, en dépit des apparences, ne se peuvent jamais contredire les uns aux autres. » On sent toutefois que cet *à priori* de la conscience chrétienne, pleinement légitime d'ailleurs, a le tort d'être trop abstrait. Pour le mettre à tous égards d'accord avec le subjectivisme, que les quakers n'entendent en aucune façon sacrifier, il aurait fallu développer, compléter la notion de révélation, et déterminer ce qui, dans l'Ecriture, procède bien réellement de l'Esprit. Mais il y aurait une souveraine injustice à oublier tout ce que les quakers ont fait pour le triomphe définitif du spiritualisme, en s'arrêtant à constater que, dès les premiers pas, ils n'ont pas atteint le bout de

la carrière. — Nous ne pouvons énumérer ici les bonnes œuvres pour lesquelles les quakers ont brillé au premier rang. Fox et Penn se sont faits les champions de la liberté religieuse et des droits du jury. Ce sont les Amis qui ont, les premiers, réclamé l'abolition de la traite des nègres et de l'esclavage dans les deux mondes. Nous leur devons les améliorations du système pénitencier, les premiers essais pour la réforme morale des criminels et l'adoucissement du Code pénal devant aboutir à l'abolition de la peine de mort, qu'ils n'ont cessé de réclamer. Il n'est pas jusqu'à la médecine qui n'ait reçu des quakers une grande leçon. La retraite qu'ils fondèrent à York pour les aliénés de leur communion, qu'ils s'avisèrent les premiers de traiter par la douceur, a servi de modèle à tous les établissements de pareille nature. Le zèle des quakers contemporains ne le cède en rien à celui des initiateurs. En 1812, Allen fondait une publication périodique, intitulée le *Philanthrope*, afin de stimuler la bienfaisance publique en l'éclairant. Déjà, en 1807, il avait fondé la première société pour la distribution de soupe et la vente d'aliments à bon marché en temps de disette. Qui n'a entendu parler des travaux d'Elisabeth Frey, grâce auxquels les prisons cessèrent d'être des cages où l'on tenait des bêtes fauves enfermées? Les quakers ont contribué à donner à l'Angleterre l'admirable réseau d'écoles primaires où règne la méthode lancastérienne de l'enseignement mutuel. Il y a quelques années, les Amis étaient chargés par le président des Etats-Unis, le général Grant, de négocier avec les sauvages un traité par lequel le chemin de fer qui relie les deux océans serait mis à l'abri des violences des naturels. — La manière dont les quakers s'y prennent pour faire le bien n'est pas moins remarquable que le bien même qu'ils font. Ils ne tiennent nul compte des usages et des conventions, si bien qu'ils s'attirent le titre de rebelles, de contempteurs de l'ordre de choses établi. Mais ces rebelles si tranquilles n'inquiètent personne, car le principe qui les fait agir est sans mélange d'intérêt politique ou d'ambition terrestre; ils se soumettent aux règles les plus sévères, et ces règles ne sont jamais enfreintes, car la liberté est pour eux un devoir et non une passion. On ne trouve pas trace chez eux de ce divorce entre la morale et le dogme, qui, après avoir fait tant de mal dans le cours des âges, nous choque aujourd'hui plus que jamais. Cette manière d'être religieux, qui consiste à croire en toutes choses chrétiennement, prouve encore leur sincérité, car il est plus difficile d'appliquer l'Evangile littéralement dans la pratique, que d'admettre tel ou tel dogme, ou d'établir telle ou telle cérémonie. Ils n'ont pas d'ailleurs renié l'élément spécifiquement chrétien. En Pennsylvanie, ils s'occupèrent activement d'évangéliser les Indiens. Seulement, au lieu de porter aux sauvages les principes d'une métaphysique plus ou moins chrétienne et de les presser de se convertir immédiatement au christianisme, ils commencèrent par les civiliser et les disposer peu à peu en faveur de la vérité religieuse par le spectacle des bienfaits de la civilisation et l'influence de la moralité chrétienne. Plusieurs tribus quittèrent leur vie nomade et cultivèrent la terre, prirent des mœurs plus douces. Pendant que les mêmes tribus indiennes brûlaient les habitations et massacraient les habitants sur la frontière de la Nouvelle-Angleterre,

elles vivaient dans la meilleure intelligence avec les quakers désarmés. Le premier meurtre fut commis par un blanc, dont les naturels obtinrent la grâce en souvenir de Penn.— Ce n'est pas le lieu de rechercher si, comme ces sectateurs paraissaient le reconnaître eux-mêmes, le quakérisme historique est en décadence. En tout cas, si le spiritualisme, dont ils ont été les initiateurs ardents et dévoués dans un siècle de formalisme, a déserté leurs réunions de prières, c'est pour se répandre dans le monde entier où il est à la veille de régner en maître absolu. Scientifiquement et théologiquement parlant, il n'y a plus aujourd'hui d'autre méthode de devenir chrétien que celle que les quakers, hommes sans lettres et sans prétention, ont remis en honneur en obéissant aux élans généreux et sûrs d'une conscience profondément chrétienne.

Bibliographie : *Apologie de la véritable théologie chrétienne* ainsi qu'elle est soutenue et prêchée par le peuple appelé par mépris les trembleurs, Londres, 1702; *Histoire des quakers*, traduite de l'anglais de Clarkson et suivie du récit de la réforme opérée dans la prison de Newgate, à Londres, par le comité des dames, Genève, 1820; *An exposition of the faith of the religious society of Friends commonly called quakers, in the fondamental doctrines of the christian religion, principally selected from their early writings*, by Thomas Evans, Philadelphie, 1829; *Observations on the distinguishing views and practices of the society of Friends*, by Joseph-John Gurney, Londres, 1834; *A Selection from the christian advices issued by the yearly meeting of the society of Friends held in London*, Londres, 1838; *Rules of Discipline of the religious society of Friends with advices being extract from the minutes and epistles of their yearly meeting held in London, from its first institution*, Londres, 1831 ; *Histoire de la secte des Amis*, suivie d'une notice sur Mme Frey et la prison de Newgate, à Londres, par Mme Adèle Du Thon, Londres, 1821 ; *Histoire de la République des Etats-Unis*, depuis l'établissement des premières colonies jusqu'à l'élection du président Lincoln (1620-1860), par J.-F. Astié, 2 vol. in-8°, Paris, 1865; *Histoire abrégée* de l'origine et de la formation de la société dite des quakers, par J. Penn, nouvellement traduite de l'anglais par P. Bridel, Londres, 1790; *Histoire abrégée* de la naissance et du progrès du kouakérisme avec celle de ses dogmes, par Philip. Naudé, Cologne, 1692; *Observations sur l'origine, les principes et l'établissement* en Amérique de la société des Amis, connue sous la dénomination des quakers, par Antoine Benezet, Paris, 1822; *Exposition succincte* de l'origine et des progrès du peuple qu'on appelle les quakers et les trembleurs, par J. Penn, à quoi l'on a ajouté un des témoignages rendus à la lumière, par G. Fox, le tout traduit de l'anglais par Claude Gay, Londres, 1764; *Témoignage à l'autorité de Christ dans son Eglise* et à la spiritualité de la dispensation évangélique, accompagné d'une protestation contre quelques-unes des corruptions qui se sont introduites dans le christianisme, rendu par la société religieuse des Amis, dans son assemblée annuelle tenue à Londres, 1840, Paris; *Histoire des trembleurs*, par le père Catrou, jésuite; Alberti, *Aufrichtige Nachricht von der Religion der Quaker*, Hanovre, 1750; J.-G. Walch, *Historische und theologische Einleitung in*

die Religionsstreitigkeiten, vol. IV, 1736; *A History of the society of Friends*, par W.-B. Wagstaff; *Life of William Allen*, 3 vol.; Gilpin, *Revue des Deux-Mondes*, avril 1850; *Revue britannique*, mai 1848, octobre 1851; *Etude historique et critique sur le quakérisme*, thèse de Ed. Lods, Strasbourg, 1857; *La société religieuse des Amis en Amérique*, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, 1881. — Voyez sur Penn : *Point de croix, point de couronne*, discours dans lequel, en expliquant la nature et la discipline de la sainte croix de Christ, l'auteur fait voir que la seule voie pour arriver au repos et au royaume de Dieu est de se renoncer soi-même, et de porter chaque jour la croix de Christ, par G. Penn, traduit de l'anglais par Ed.-P. Bridel, Londres, 1793; *Fruits de la solitude* ou Réflexions et maximes sur la manière de se conduire dans le cours de la vie, par G. Penn; *The History of England from the accession of James the second*, by lord Macaulay, Londres, 1876; *William Penn*, par L. Vulliemin, *Revue chrétienne*, XXII, 1855; *William Penn et M. Macaulay*, par L. Vulliemin, 1859; *Les quakers*, études sur les premières années de leur société, par Mme E. Hollond, *Revue chrétienne*, 1870; J. Marsillac, *Vie de Guillaume Penn*, Paris, 1791.

J.-F. Astié.

QUARTODÉCIMANS. Voyez *Pâque*.

QUASIMODO. Voyez *Année ecclésiastique*.

QUATRE-TEMPS. Voyez *Jeûne*.

QUÉLEN (Hyacinthe-Louis, comte de), archevêque de Paris, né en 1778, d'une famille noble de Bretagne, l'un des plus fermes soutiens des jésuites et l'un des promoteurs les plus ardents de l'ultramontanisme en France. Il passa à Versailles les années de la Terreur, subit au séminaire de Saint-Sulpice l'influence de l'abbé Emery, s'attacha au cardinal Fesch, dont il devint le premier secrétaire, et fut employé par lui dans diverses négociations. Après la Restauration, Quélen devint grand vicaire de l'évêque de Saint-Brieuc, évêque *in partibus* de Samosate, coadjuteur de l'archevêque de Paris, Talleyrand de Périgord, et succéda à ce prélat en 1821. Il se signala par sa piété et son inépuisable charité, bien que ses tendances rétrogrades le couvrirent d'une légitime impopularité : défenseur des congrégations et de l'enseignement clérical, il lutta contre l'Université, contre les droits de l'Etat en face des empiétements de l'Eglise, et contre la bénédiction des mariages mixtes ; il favorisa en même temps les progrès de la dévotion matérialiste et, en particulier, le culte des reliques. En 1825, Quélen fut reçu avec de grandes distinctions à Rome ; en 1826, il présida, à Annecy, à la translation des reliques de saint François de Sales et, en 1830, à celles de saint Vincent de Paul, de Notre-Dame à la chapelle des lazaristes. En février 1831, à l'occasion d'une messe des morts célébrée à l'église Saint-Germain-l'Auxerrois, en mémoire du duc de Berry, éclata une violente émeute populaire, dans laquelle le palais de l'archevêque fut saccagé. Pour combattre les tendances libérales représentées dans l'Eglise par Lamennais, Lacordaire et Chatel, il ouvrit, en 1834, une série de conférences sur les principales doctrines de l'Eglise. Il montra un grand dévouement lors de l'apparition du choléra en 1832, et créa, pour recueillir les enfants des victimes, l'éta-

blissement des Orphelins du choléra. Il mourut en 1839. On a de lui de nombreux *Mandements*, l'*Oraison funèbre de Louis XVI* et celle du *duc de Berry*. Il avait été admis en 1824 à l'Académie française. — Voyez Henrion, *Vie et travaux apostoliques de Mgr L. de Quélen*, Paris, 1840.

QUENSTEDT (André), théologien luthérien, né à Quedlinbourg en 1617, mort à Wittemberg en 1688, où il professa, à partir de 1646, la morale, la métaphysique, la géographie et la dogmatique. Parmi ses ouvrages, nous citerons : 1° *Disputationes exegeticæ in Epistolam ad Colossenses*, Wittemb., 1664; 2° *Ethica pastoralis*, 1678; 3° *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum*, 1685-1696, 2 vol. in-fol., dans lequel ouvrage l'auteur expose avec une grande sécheresse, sans lien organique et sans esprit critique, les dogmes luthériens dans la forme scolastique que leur avait donnée l'orthodoxie stricte du dix-septième siècle, en indiquant en même temps les objections qu'ils ont soulevées et le *status controversiæ*. On jugera de l'esprit qui règne dans ce livre par la réflexion suivante qu'accompagne la mention de la circoncision du Christ : « A cette occasion, l'enfant Jésus répandit les premières gouttelettes de sang pour notre péché et paya les premières arrhes de notre future rédemption ; » 4° *Antiquitates biblicæ et ecclesiasticæ*, 1688; 2e éd., 1699; 5° *Dialogus de Patriis illustrium doctrina et scriptis virorum*, 1654; — Voyez Nicéron, *Mémoires*, XXXII; Tholuck, *Wittemberger Theologen*, p. 214; Gass, *Gesch. der protest. Dogmatik*, I, p. 357.

QUERBŒUF (Yves-Mathurin-Marie), écrivain français, né le 13 janvier 1726, à Landerneau, entra dans la Compagnie des jésuites, ses premiers maîtres, aussitôt après l'achèvement de ses études. Il enseigna la rhétorique dans un de leurs collèges de Bretagne jusqu'à l'époque de leur suppression ; après quoi, il se rendit à Paris, afin d'y poursuivre la carrière des lettres. Il y vivait étranger à toute intrigue, paisible et estimé de tous, lorsque sa riche bibliothèque fut confisquée au profit des établissements nationaux. Entre autres pièces curieuses qu'elle contenait, nous nous bornerons à mentionner le recueil des *Lettres autographes* de Huet, auquel MM. Poirier et Barbier consacrèrent une notice dans le *Journal des Savants*, de 1796. Le chagrin que Querbœuf ressentit de cette perte amena, en 1792, son émigration; sept années plus tard, il mourait oublié dans une petite ville d'Allemagne. Le travail le plus considérable du P. Querbœuf, et pour lequel il avait rassemblé de nombreux documents originaux, aurait été sa *Biographie* de Fénelon, si les agitations de l'époque lui avaient permis de la conduire à bonne fin. La rédaction très incomplète qui figure en tête de son édition des *Œuvres* du même prélat (1782-1792, 9 vol. in-4°), et pour laquelle il n'a pu faire usage de tous ses matériaux, a été l'objet d'assez sérieuses rectifications de la part du cardinal de Bausset. On peut regarder comme un fragment du grand ouvrage qui n'a pas vu le jour l'étude que fit paraître, en 1793, le Révérend Père sur le *Principe de Bossuet et de Fénelon quant à la souveraineté*, réédité par l'abbé Emery sous le nom de *Politique du vieux temps*. On cite encore du même auteur une *Histoire des intrusions les plus mémorables tirée des Livres saints, de l'Histoire ecclé-*

siastique de Fleury et de la Vie des saints et martyrs (Paris, 1791, in-8°), sans parler de quelques pièces de poésies françaises et latines dont la composition obligatoire excuse l'entière non-valeur : *Ode sur la naissance du duc de Bretagne ; Eloge du duc de Bourgogne,* traduit de l'original latin du P. Wuillermet. Comme compilateur, Querbœuf s'exerça de préférence dans le domaine des Missions étrangères, en l'honneur desquelles il livra coup sur coup son *Recueil de lettres édifiantes et curieuses* (26 vol. in-12, 1781-1783) ; ses *Nouvelles des Missions orientales* (1787, 2 vol.) ; ses *Nouvelles lettres édifiantes* (6 vol. in 12). Nous sommes également redevables à son zèle et à sa bienveillance, soit de la continuation d'un opuscule contre le *Contrat social*, commencé par le P. Berthier, soit de la publication d'ouvrages demeurés inédits, à savoir deux volumes de *Sermons* prêchés par les pères Charles et Claude Frey de Neufville, des *Mémoires pour servir à l'histoire de Louis, dauphin de France*, rédigés par le P. Griffet. L'aimable écrivain n'avait jamais enfin oublié ses origines armoricaines ; il cultivait la poésie de ses landes natales avec la même ardeur, quoique avec plus de succès que les vers latins, et ses compatriotes ont recueilli, sous le titre de *Veillées de Breizal*, les pièces qu'il se plaisait à composer pour l'amusement des châtelains de ce manoir avec deux abbés de ses amis, MM. de Boisbilly et de Penthez.

E. Stroehlin.

QUERCY, nom dérivé de *Cadurci*, peuplade des Gaules fixée sur la rivière du Lot. — Le Quercy formait, avec le Rouergue, la partie orientale du gouvernement de Guyenne. Borné au nord par le Limousin et l'Auvergne, à l'est par le Rouergue, et à l'ouest par l'Agenais et le Périgord, il touchait au sud au Languedoc, dont quelques-unes de ses villes frontières partagèrent longtemps les idées et les luttes. Ce pays de droit écrit était coupé par le Lot en deux parties à peu près égales. Il possédait deux évêchés : Cahors et Montauban ; six chapitres, huit abbayes et quarante et un prieurés ; trente-quatre monastères d'hommes, vingt couvents de femmes, cinq commanderies de Malte, etc. Comme organisation ecclésiastique protestante, le Quercy relevait des synodes provinciaux du haut Languedoc et haute Guyenne. Il se divisait en deux colloques ; le haut Quercy avait sept églises au moins, le bas en possédait le double. — Administré par une cour des aides, un intendant, un sénéchal et un bureau de finances, il ressortissait au parlement de Bordeaux pour la partie qui se trouvait sur la rive droite de la Dordogne, et à celui de Toulouse pour le reste de son territoire. La loi du 4 mars 1790 donna au Quercy le nom de département du Lot, et un sénatus-consulte de 1808 créa le département de Tarn-et-Garonne, au détriment de celui du Lot. — On croit que le christianisme fut introduit dans le Quercy par le Romain Genulphe, vers le milieu du troisième siècle. Le nord de cette province paraît être resté constamment opposé aux réformes religieuses. Dès l'année 1209, le haut Quercy, ayant à sa tête l'évêque de Cahors, se croise contre le bas Quercy et tombe sur Puylaroque, alors livré à l'albigéisme. Montauban, assiégé en vain en 1212, répond à l'ultimatum du légat du pape : « Avant de subir ces conditions, nous mangerions plutôt nos enfants. » Bruniquel et Moissac, démantelés, essuient

aussi le choc des croisés, et l'on voit dès lors notre province divisée, de sentiments comme de fait, en deux parties bien distinctes. Le haut Quercy, à peu près exempt d'hérésie au moyen âge, fournit plus tard de puissants adversaires au catholicisme : Clément Marot était de Cahors. Il est probable toutefois que ce poète, mordant et populaire, avait puisé ses convictions religieuses en dehors de sa ville natale où le protestantisme pénétra difficilement, vers le milieu du seizième siècle, par l'intermédiaire de quelques jeunes étudiants. Cependant le pasteur Latolade, délégué d'un synode tenu à Nérac et protégé par Antoine de Bourbon, réussit à fonder là une église, au mois de juillet 1560. Ce petit troupeau, traqué sans cesse, finit par être anéanti dans un massacre organisé par l'évêque, d'après Th. de Bèze. Il est certain que, le 16 novembre 1561, les catholiques réunis à la messe entendirent les chants des protestants dans une maison voisine de leur église. Ils s'ameutent au son du tocsin et se ruent, au nombre de quatre ou cinq mille, sur une réunion de cent personnes. Vingt-huit d'entre elles sont égorgées. Le reste se sauve après s'être défendu quelques heures dans les étages supérieurs de l'édifice où se tenait l'assemblée. L'année suivante, Montauban essaya en vain de rétablir l'église de Cahors en lui envoyant le pasteur Jean Carvin. Cet apôtre du Quercy et de l'Agenais évangélisait ces contrées depuis 1541. Il fonda les églises d'Albias, août 1561, de Cieurac, janvier 1562, et paya de son sang, croyons-nous, son dévouement à la Réforme. Pris aux environs de Montauban, au mois de mars 1563, il fut jeté dans les prisons de Loubéjac d'où les capitouls se hâtèrent de le faire retirer et conduire à Toulouse sous bonne escorte. — Jean de Cheverry travailla aussi à propager le protestantisme dans le Quercy depuis l'année 1558. Quelques autres pasteurs inaugurèrent le culte dans divers lieux : de Pressac à Nègrepelisse, Brioule et Cajarc, 1561 ; de Biron, à Caussade, 3 août 1561 ; Clément, à Islemade, 22 août 1561 ; Noaillan, à Caylus, 19 février 1562. Partout, il est vrai, les protestants se montraient de véritables iconoclastes ; mais leur fureur s'arrêtait là : « Sauf le meurtre de Fumel, dit Bèze, advenu, non point pour la religion, mais pour les tyrannies de ce seigneur, ceux de la religion réformée ne faisaient la guerre qu'aux images et aux autels qui ne saignaient point, eux, au lieu que ceux de la religion romaine répandaient le sang avec toute espèce de cruauté plus que barbare. » — A Moncuq, Jean le Maçon, dit Vignaux, établit une église en août 1560, après avoir desservi celle de Montauban. Aucune ville du Quercy ne pouvait être mieux disposée que cette dernière à recevoir la Réforme. Fondée en haine des moines, elle avait fait une rude guerre à l'Église catholique au treizième siècle. Le culte protestant y fut organisé, dès le mois de décembre 1559, par les soins de Bernard Colon. Ce jeune homme rentrait de Paris où il avait été initié. Il commença par réunir quelques-uns de ses amis dans une maison du faubourg du Moustier. Chacun riait d'abord de ce petit cénacle ; mais le cercle s'accrut rapidement. Le pasteur Vignaux, appelé de Toulouse, obtint un immense succès à Montauban. Le parlement s'effraye des progrès du protestantisme dans une ville aussi importante. C'est en vain qu'il envoie des commissaires, puis le sénéchal du

Quercy, pour obtenir des consuls l'arrestation des ministres. Les protestants, se voyant en grande majorité, s'emparent pacifiquement d'une église le 19 janvier 1561. Après les massacres de Toulouse, le parlement condamne les principaux habitants de Montauban à être pendus. Ils répondent en recueillant les débris de cet affreux naufrage et ferment les portes de leur ville. Sous l'influence du vaillant pasteur Jean Constans, ils repoussent les premières attaques de Monluc et Terride. Montauban devient dès lors le boulevard de la Réforme. Son histoire pendant les guerres de religion résumerait non celle du Quercy, mais celle du protestantisme français. Pendant cette période, Gourdon tombe entre les mains de Jean Bessonnias, commandant des huguenots du haut Quercy, 1562. Figeac, assiégé par les protestants en 1568, résiste alors, mais finit par être surpris en 1576. Bioule, Souillac, Capdenac et Caussade sont au pouvoir des vicomtes de Paulin et Panat. Cette dernière ville repousse avec une grande vigueur l'amiral de Villars qui l'assiège après la Saint-Barthélemy. Toutefois, le fait d'armes le plus important est la prise de Cahors, 1580. Cette cité appartenait au roi de Navarre, ainsi que le Quercy, en vertu de son contrat de mariage avec Marguerite de Valois. Henri n'avait jamais pu l'occuper. Il s'en empare après un combat acharné de quatre jours que son intrépidité seule parvient à faire réussir. La ville est livrée au sac le 2 juin. Là, comme ailleurs, le prince de Béarn fut aidé par cette pléiade de célèbres vicomtes dont quatre sur sept appartenaient au Quercy : Turenne, Bruniquel, Monclar et Gourdon. A l'avènement de Henri IV, Cahors et Moissac restent seuls à favoriser la Ligue. Encore Moissac, fanatisé après le meurtre de Fumel, 1561, était-il resté assez indifférent aux terribles luttes de la fin du siècle; aussi se laissa-t-il facilement gagner par d'Epernon qui le trouva sur son passage. Enfin, aux états de la province, réunis au mois de février 1593, les ligueurs se virent contraints de déposer les armes. La paix venue, le clergé catholique eut beaucoup de peine à rétablir son autorité dans Montauban où il ne comptait plus de fidèles. Après l'assasinat de Henri IV, le duc de Sully, gouverneur du Quercy, est relégué à Capdenac et Figeac dont il possédait les fiefs. En 1615, Rohan réussit, non sans peine, à faire entrer Montauban dans son parti. Il s'empare de Souillac-sur-Dordogne, un des meilleurs passages pour entrer dans le Quercy ; mais il est bientôt obligé d'abandonner ce poste pour suivre un instant la fortune de Condé. Montauban est des premiers à s'émouvoir au rétablissement des biens du clergé de Béarn. Une assemblée générale y vote par acclamation la prise des armes, au mois d'octobre 1620. Rohan vient organiser sa défense quelques mois après, et l'on voit bientôt une petite ville de province secondaire tenir en échec le roi à la tête de ses armées. Aux environs, Albias et Nègrepelisse capitulent ; Caussade se rend sans combat, Bruniquel est livré au duc de Mayenne par trahison ; Montauban résiste, grâce aux héroïques prodiges de ses habitants. Louis XIII est obligé de se retirer, le 14 novembre 1621, après un siège de trois mois, laissant sous les murs de la place la fleur de la noblesse de France. De rage, il brûle tout sur son passage. Les protestants font alors quelques excursions avantageuses dans le bas Quercy, sous la conduite du

brave capitaine Vignaux, tué peu après à Brial. Mais l'armée royale revient sur Montauban l'année suivante et s'empare de Lauzerte, Moncuq, Capdenac et Figeac. Le roi s'établit de nouveau à une lieue de la cité un instant effrayée ; cependant il se contente d'enlever Nègrepelisse et Saint-Antonin. Il s'éloigne et les Montalbanais, recommençant leurs excursions, gagnent quelques places, bientôt reprises par le duc de Vendôme. Une première déclaration de Louis XIII confirme l'édit de Nantes, le 19 octobre 1622 ; Montauban conservait ses fortifications. — Le Quercy prit une part peu active à la seconde et à la troisième des guerres du duc de Rohan. Il eut à supporter de grands dégâts commis par Thémines, sénéchal de la province. Montauban eut à souffrir surtout de luttes intestines. Sa consternation fut grande à la prise de La Rochelle. L'énergique Rohan eut beaucoup de peine à y relever les esprits abattus. Enfin, le traité d'Alais anéantissait, avec les fortifications de la cité, les dernières libertés de la province dont les états furent supprimés en 1635. Désormais les protestants ne formeront plus un parti politique, et Mazarin pourra dire : « Je n'ai point à me plaindre du petit troupeau ; s'il broute de mauvaises herbes, du moins il ne s'écarte pas. » Aussi sera-t-il bientôt tondu à merci. A peine rentrés à Montauban, les jésuites s'emparèrent subrepticement de la moitié du collège. Le parlement et le conseil d'Etat ordonnent la démolition d'un des temples, 1635, mais on n'ose y toucher encore. Figeac et Capdenac ne peuvent obtenir le rétablissement de leurs lieux de réunion. L'évêque de Cahors poursuit, pendant dix ans, la suppression du culte réformé à Cajarc. Il obtient pour son clergé l'édifice religieux que les protestants y possédaient, 1647. Ceux-ci devront s'établir hors des murs, à une place marquée par l'intendant de la province. Mais ils sont ruinés par le procès qu'il a fallu soutenir, et seront peu à peu éliminés. A Turenne, le pasteur Pierre Borie est accusé du crime de lèse-majesté divine et humaine, et languit longtemps dans les cachots, pour avoir nié l'immaculée conception de la Vierge, 1664. La même année, le temple neuf est démoli à Montauban, qui venait d'être frappé au cœur. Par lettres de cachet du 12 décembre 1659, sa célèbre académie est transférée à Puylaurens, sous prétexte d'une rixe entre écoliers. Les Montalbanais, exaspérés de se voir dépossédés de leur bien le plus cher, auraient fait un coup d'éclat, sans la modération de leurs pasteurs. A cette occasion, la ville, traitée en ennemie, est occupée militairement par quatre ou cinq mille hommes logés chez les protestants, qui sont définitivement exclus du consulat. Cependant toutes ces vexations ne peuvent émouvoir les huguenots du Quercy. En 1675, ils refusent, avec une obstination patriotique, d'entrer dans une sédition soulevée chez eux par un surcroît d'impôts. Quelques années plus tard, 1683, le dernier temple de Montauban est démoli, sous l'éternel prétexte que des *relaps* y avaient été reçus. Les cinq pasteurs de la ville, Brassard, Satur, Isarn, Saint-Faust, Repey, sont interdits après une détention de quatre mois. Une longue suite de persécutions jésuitiques avait amené ce que les armes n'avaient pu produire : les huguenots de Montauban étaient épuisés. Dans les environs, les barons de Monbeton, Mauzac, Viçose, Lamothe, etc., donnent l'exemple d'une grande fermeté. Appelés séparé-

ment dans la chambre du marquis de Boufflers, ils refusent de signer leur abjuration, le couteau sur la gorge, pour ainsi dire, après avoir reçu un croc-en-jambe qui devait les précipiter à genoux. On citerait cent autres exemples de cette *patience de huguenot* en face de plus lâches cruautés encore, pendant le long temps de l'œuvre de destruction de l'édit de Nantes. — Le Quercy ne prit aucune part à la guerre des Cévennes, malgré de vives sollicitations. Durant la période d'étouffement qui suivit la révocation, les *nouveaux convertis* se contentèrent de se livrer au commerce, leur seule ressource. Ils réussirent fort bien, sous ce rapport, dans toute la province où les premiers symptômes de réveil du protestantisme ne se firent guère sentir avant le départ du duc de Duras, gouverneur de Montauban, « si habile à maintenir les peuples dans la subordination. » Vers ce temps, 1736, Jacques Dunière, dit Lacombe, travaille avec zèle à la restauration des églises de Montauban, Saint-Antonin, Nègrepelisse et Caussade. Il a pour aide Jean Dumas, dit Pajon, et Michel Viala. Après eux viennent André de Grenier-Barmont, dit Dubosc, Sicard-Dejean, 1750, Jacques Sol, dit Elios, 1753 ; Paul-Auguste Lafon, 1758, François Fageau, affecté au Montalbanais par un synode du 6 mai 1761, Gardes, dit Armand, et François Rochette, surnommé Dumont ou Laroche. Le synode provincial du 3 juin 1761 assigne à Rochette le *quartier* de Montauban, et quatre mois après il est saisi à Caussade. Au bruit de son arrestation, quelques paysans se soulèvent, se mettent aux ordres des trois frères de Grenier et essayent de délivrer leur ministre ; mais ils sont vivement repoussés. Les de Grenier restent aux mains de la milice catholique. Rochette et ses trois défenseurs sont transportés à Toulouse où le parlement les condamne à mort par un arrêt exécuté le 19 février 1762. Ce fut le dernier pasteur qui paya sa foi de son sang. Après lui, les hommes ne manquèrent point à de si périlleuses fonctions. On trouve encore, sur les registres du *Désert*, les noms de Richard Fosse, François Viala, de Grenier-Murat qui mourut dans les premiers jours de l'année 1774; Crébessac-Vernet, André Jean Bon, si connu plus tard sous le nom de Saint-André, Philippe Gaches, longtemps pasteur de Nègrepelisse, et enfin J. Fr. Pradel-Vernezobre et Robert-Fonfrède qui rétablirent le culte protestant à Montauban, après la Révolution ; mais le Quercy n'existait plus. — Voyez O. de Grenier-Fajal, *Les derniers synodes du Quercy* (1776-1787), Montaub., 1881. CH. PRADEL.

QUESNEL (Pasquier) naquit à Paris, le 14 juillet 1634, et mourut à Amsterdam, le 2 décembre 1719, dans sa quatre-vingt-sixième année. Il était fils d'un libraire ; sa mère, femme vertueuse et d'une grande piété, l'éleva dans la crainte de Dieu, et s'efforça de lui inculquer des principes religieux dès ses premiers jours. L'enfant semblait, du reste, être préparé pour profiter d'une telle éducation ; doux, modeste, aimable et affectueux, il montra de bonne heure les sentiments d'une vertu peu commune. Entré au collège, son intelligence vive et pénétrante lui fit faire de rapides progrès dans ses études. On le voit déjà, à cette époque, livré à la méditation habituelle de l'Ecriture sainte ; ce trait qui apparait chez l'enfant nous fait pressentir ce que sera l'homme. Après avoir terminé ses humanités, il suivit les cours de théologie de la Sorbonne et y

obtint le grade de maître ès arts, en 1653 ; on lui offrit alors d'entrer dans la savante société, mais il refusa ; ne voulant pas, en y entrant, avoir l'air d'approuver l'expulsion dont elle venait de frapper le docteur Antoine Arnauld. En 1657, il entra dans la congrégation de l'Oratoire, où il reçut bientôt les ordres ecclésiastiques (1659). — A peine âgé de vingt-huit ans, il fut appelé par ses supérieurs à remplir la charge de premier directeur de l'Institution de Paris, qui était « le séminaire d'entrée et comme le lieu d'épreuve » des élèves de cette congrégation. Quesnel y fut un maître admirable sous tous les rapports, plein de clairvoyance, de tendresse et de bonté, alliant la douceur à la fermeté ; « il était pour tous une règle vivante, une prédication continuelle. » Mais, toujours occupé de l'étude de l'Ecriture sainte, Quesnel commença, dans cette maison, ses *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*. Leur première forme se bornait à quelques pensées pieuses sur un certain nombre de passages des Evangiles, et qui parurent en un volume, chez le libraire Savreux, à Paris. Cet essai fut grandement apprécié par plusieurs personnes de piété, notamment par le marquis de Laigne ; c'est à la requête de ces personnes que l'auteur étendit son travail sur le texte complet des quatre Evangiles. L'ouvrage fut alors placé sous les yeux d'un homme de Dieu, Félix Vialart, évêque de Châlons-sur-Marne. Ce prélat, frappé de sa valeur exceptionnelle, le recommanda à son clergé et au peuple de son diocèse par un mandement d'approbation en 1671. — Quesnel continua ses études dans l'institution dont il était le directeur, et c'est là qu'il donna sa belle édition des œuvres du pape saint Léon, avec des notes, des observations et des dissertations savantes qui en ont fait la meilleure de toutes les éditions. Le pieux éditeur n'ayant pas cru devoir offrir son travail à l'archevêque de Harlai, par une dédicace louangeuse, comme c'était alors la coutume, ce prélat, dit-on, cédant au ressentiment qu'il en éprouva, contraignit Quesnel à sortir de son diocèse. Ce dernier se réfugia à Orléans, où il fit un séjour de quatre années ; M. de Coislin, évêque de cette ville, l'y accueillit avec empressement. Il dut quitter la congrégation de l'Oratoire quelque temps après, au sujet d'un débat sur le système philosophique de Descartes ; et, se voyant inquiété en France, il vint se réfugier à Bruxelles (1685), auprès d'Arnauld, qu'il ne quitta plus jusqu'à la mort de ce dernier (1694). C'est là qu'il continua et acheva ses *Réflexions morales* sur tout le Nouveau Testament. Elles parurent complètes, pour la première fois, en 1687. Il en donna encore une autre édition en 1693-1694, dans laquelle il avait augmenté ses notes sur les quatre Evangiles. Ces *Réflexions* furent approuvées par plusieurs évêques, notamment par M. d'Urfé, évêque de Limoges, et par M. de Noailles (voir l'art. *Noailles*), en 1695 et en 1699. — En 1703, l'affaire du fameux cas de conscience ayant fait renaître les disputes sur la signature du formulaire, l'archevêque de Malines, voué de tout son cœur à la cause des jésuites, obtint du roi d'Espagne un ordre au moyen duquel il fit arrêter, à Bruxelles, le père Quesnel, et l'enferma dans les prisons de son palais archiépiscopal de cette ville ; mais des amis le firent évader en perçant la muraille de son cachot. Obligé de se dérober aux recherches actives des inquisiteurs,

Quesnel passait de maison en maison, se cachant avec toutes les précautions possibles. Etant parvenu à sortir de Bruxelles, il se dirigea vers la Hollande ; mais on l'arrêta deux fois en route, à Namur et à Hui. Relâché chaque fois, après plusieurs jours de détention, il arriva enfin dans le pays où il allait retrouver la liberté. Il se rendit à Amsterdam, où le célèbre Codde, évêque de Sébaste, l'accueillit avec déférence et avec joie. — Mais, le 13 juillet 1708, parut un décret du pape Clément XI qui condamnait le livre des *Réflexions morales;* ce fut le commencement d'une guerre nouvelle et acharnée que les jésuites déclaraient aux jansénistes. Le décret n'ayant pas été reçu en France, le livre continua de circuler et d'être reproduit dans un grand nombre d'éditions pour l'usage des âmes pieuses qui s'en nourrissaient depuis quarante ans. Ceci ne faisait pas le compte des jésuites, qui pressèrent le roi de solliciter une bulle du pape ; le monarque s'empressa d'obtempérer aux désirs de la puissante Société, ce qui amena, le 8 septembre 1713, l'apparition de la trop fameuse bulle *Unigenitus*. Elle condamnait le livre du père Quesnel, dont elle avait extrait 101 propositions qu'elle flétrissait sous un entassement de qualifications violentes (voir l'article *Jansénisme*). On sait quelle opposition cette bulle rencontra en France et les luttes effroyables dont elle fut la cause. Quesnel, tout en défendant son livre par divers « mémoires » qu'il publia, de concert avec ses amis, demeura calme au milieu de cette tempête et continua même de se livrer à la composition d'ouvrages de piété écrits avec la plus grande onction. Il s'éteignit paisiblement dans les sentiments d'une foi profonde et d'une humilité aussi sincère que touchante. Sa vie, d'une pureté irréprochable, son esprit vif, sa modestie pleine de douceur et d'amabilité, ses talents, son savoir et la profonde piété de son cœur, lui avaient attiré l'estime des hommes les plus distingués de son temps. — Quesnel écrivait bien : son style est coulant, nuancé, vigoureux; il a de la souplesse et de l'élégance; sa phrase est pure, claire et toujours exacte. Il a laissé un nombre considérable d'ouvrages dont la liste complète se trouve dans les suppléments de Moréri de 1735; nous ne citerons ici que les plus intéressants : le *Nouveau Testament, avec des réflexions morales sur chaque verset*, dont nous avons parlé; ouvrage recherché par les personnes pieuses de toutes les communions, à cause de sa spiritualité, et que les auteurs protestants se plaisent à citer, notamment MM. Louis Bonnet et Arnaud, dans leurs commentaires; *Sancti Leonis papæ opera*, 1675, 2 vol. in-4°, 1700, in-folio; *Tradition de l'Eglise romaine sur la prédestination et la grâce*, 1687, 4 vol. in-12; *la Discipline de l'Eglise, tirée du Nouveau Testament et de quelques anciens conciles*, Lyon, 1689, 2 vol. in-4°; *Histoire abrégée de la vie de M. Arnauld*, parue d'abord sous le titre de *Question curieuse*, 1695, Liège, 1699, 1 vol. in-12; *la Foi et l'innocence du clergé de Hollande défendues*, 1700; *l'Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, in-12, nombreuses éditions, la seconde partie est du père de Condren; *Prières chrétiennes, avec des pratiques de piété*, contenant les *trois consécrations*, etc., in-12, imprimées plusieurs fois ; *Instructions chrétiennes et élévations à Dieu sur la Passion, avec les octaves de Pâques, de la Pentecôte, du Saint-Sacrement et de*

Noël, Paris, 1702, 1 vol. in-12; *Jésus-Christ pénitent* ou *Exercice de piété pour le temps du Carême et pour une retraite de dix jours, avec des réflexions sur les psaumes de la pénitence et la journée chrétienne*, Paris, 1728, 1 vol. in-12; *Elévation à Jésus-Christ Notre-Seigneur sur sa passion et sa mort*, in-18, souvent réimprimé; *le Jour évangélique*, ou *Trois cent soixante vérités tirées du Nouveau Testament, pour servir de sujet de méditation chaque jour de l'année*, Paris, 1700, 1 vol in-12; *le Bonheur de la mort chrétienne, retraite de huit jours*, Paris, nouv. édit. 1738, 1 vol. in-12; *l'Office de Jésus, avec des réflexions*, in-8°; *Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété*, Paris, 1721-1723, 3 vol. in-12, publiées par le père Le Courayer; le premier volume renferme les *Lettres* du père Quesnel, adressées *à un ecclésiastique;* on y trouve des conseils précieux et des directions très pratiques qui se recommandent à la lecture de ceux qui sont revêtus de la charge pastorale. — Ouvrages à consulter : *Nécrologe des appelans et opposans à la bulle Unigenitus* (l'abbé Racine); *Abrégé de l'histoire ecclésiastique*, t. XIII, p. 282; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. II et IV; *Histoire de la constitution Unigenitus*, t. I, et les sources indiquées à la fin de l'article *Jansénisme*.

A. Maulvault.

QUÉTIF (Jacques), né à Paris le 6 août 1618, et mort dans la même ville, le 2 mars 1698, âgé de quatre-vingts ans, était un dominicain aussi pieux que savant. Il n'est connu que par ses ouvrages. Sa vie, sans incidents remarquables, fut celle d'un lettré et d'un bibliophile, pour qui l'étude ou la recherche d'un document sont la préoccupation qui passe avant toutes les autres. Entré dès l'âge de dix-sept ans dans l'ordre de Saint-Dominique, il y étudia successivement la philosophie, la théologie et le droit canon, dans lequel il devint, en particulier, un des hommes les plus compétents de son époque. Il habita tour à tour plusieurs maisons de son ordre situées dans différentes villes de France, jusqu'au moment où il fut envoyé à Paris, dans le couvent de la rue Saint-Honoré, dans lequel il avait fait profession, et dont il devint le bibliothécaire. Dans cette charge, le père Quétif montra des aptitudes spéciales qui lui attirèrent une grande considération dans la république des lettres, et qui lui valurent d'entrer en relation avec les savants et les littérateurs de son pays et de l'étranger. Il sut enrichir les collections qui lui étaient confiées, et les classer avec un goût et un discernement qui firent honneur à ses connaissances critiques et bibliographiques, genre de connaissances qui étaient peu communes de son temps. Le père Quétif a laissé les ouvrages suivants : 1° une édition de l'explication de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, par Jérôme Médices de Camerino, sous le titre suivant : *Hyeronimi de Medicis formalis explicatio Summæ theologicæ D. Thomæ Aquinatis, edita detersis mendis*, dédiée au cardinal Antoine, Paris, 1674, 5 tomes en 3 vol. in-folio; 2° *Concilii Tridentini canones, editio aucta, cui accessit Index accuratus Legatorum, Patrum et Oratorum; item Index librorum prohibitorum*, Paris, 1666, in-12; Quétif est auteur des quatre chapitres qui précèdent l'ouvrage. Ils ont pour objet l'éloge de la doctrine du « Docteur angélique, » comme

on l'appelait dans l'école ; ils se composent, en outre, de témoignages des papes, des conciles, des universités et des docteurs en faveur de la « Somme ; » 3° la *Vie de Jean de Saint-Thomas,* dominicain portugais, écrite en latin, dans le huitième tome in-folio de la *théologie* de ce religieux, à la publication duquel il avait participé avec Combefis, Paris, 1667 ; 4° *Hieronymi Savonarolæ Epistolæ spirituales et asceticæ, ex italico in latinum versæ. Item Vita Savonarolæ a Joanne Francisco Pico, cum notis. Compendium revelationum Savonarolæ et additiones quibus varia ad hanc vitam acta, epistolæ, diplomata, instrumenta publica, scriptorumque monumenta, apologiæ, etc., referuntur,* Paris, 1674, 3 vol. in-12. La vie de Savonarole, de Pic de la Mirandole, est une des meilleures que l'on possède, et l'édition de Quétif, avec ses additions, est un document précieux pour l'étude de l'existence si étrange et si tourmentée du célèbre dominicain ; 5° *Petri Morini Parisiensis opuscula et epistolæ primum editæ*, Paris, 1685, 3 vol. in-12 ; 6° *Scriptores ordinis Prædicatorum recensiti*, Paris, 1719-1721, 2 vol. in-folio. C'est à cet ouvrage magistral que Quétif doit sa gloire littéraire. Exactitude, ordre, bonne méthode et vaste érudition sont les traits qui distinguent cet immense travail qui a le mérite de nous faire connaître la littérature des treizième, quatorzième et quinzième siècles. L'auteur ne put terminer lui-même son œuvre ; mais il avait laissé des notes en grand nombre qui ont servi à son achèvement, dû au père Echard. — Voir sur Quétif : Nicéron, *Mémoires,* t. XXIV; Richard Simon, *Lettres choisies*, t. Ier ; Echard, *Vie de Quétif,* dans l'ouvrage de ce dernier : *Scriptores ordinis Prædicatorum*, au tome II ; le *Journal des Savants*, janvier, 1676 (cité dans les notes de Bayle). A. Maulvault.

QUIEN (Michel Le), savant dominicain, était né en 1661, à Boulogne-sur-Mer, et montra dès son enfance une application très grande pour les sciences. Dès l'âge de vingt ans, il entra dans l'ordre des dominicains, où il se distingua par ses progrès rapides dans l'étude des langues anciennes. Il apprit le grec, l'hébreu et l'arabe, et y devint habile, selon le jugement même de savants tels que Montfaucon et Longuerue, avec lesquels il fut en relation. Etudiant l'Ecriture sainte, l'antiquité ecclésiastique et les diverses branches de la théologie avec ardeur et persévérance, il se vit consulté par les érudits de son temps comme un critique distingué ; sa facilité de caractère le rendant, du reste, accessible à tous ceux qui lui demandaient le secours de ses lumières. Il était d'un commerce agréable, et ses biographes sont unanimes à lui reconnaître les vertus d'un religieux plein de douceur, de modestie et de piété. Il mourut à Paris, dans la maison de son ordre où il demeurait depuis longtemps, rue Saint-Honoré, le 12 mars 1733, âgé de soixante-douze ans. Le Quien a laissé plusieurs ouvrages dont nous n'indiquons que les principaux : 1° *Défense du texte hébreu et de la version vulgate, servant de réponse au livre intitulé :* l'*Antiquité des temps rétablie,* etc., Paris, 1690, 1 vol. in-12. Le livre de « l'Antiquité » était du père Pezron, religieux cistercien qui voulait faire prévaloir la chronologie du texte des Septante contre celle du texte hébreu de la Bible. La réputation de Le Quien ne semble pas avoir convaincu son adversaire, qui répondit en

1691 par la « Défense de l'Antiquité des temps, » à laquelle Le Quien opposa de nouveau : 2° l'*Antiquité des temps détruite*, Paris, 1693, 1 vol. in-12 ; 3° *Remarques sur l'Essai du Commentaire sur les Prophètes* (ouvrage de dom Pezron, paru en 1693) dans les « Mémoires » de Trévoux de l'année 1711, au mois de mars ; 4° *Nullité des ordinations anglicanes ou Réfutation du livre intitulé : Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais,* Paris, 1725, 2 vol. in-12. L'ouvrage réfuté était du fameux père Le Courayer qui riposta par une « Défense » à laquelle le dominicain s'empressa d'opposer : 5° la *Nullité des ordinations anglicanes, démontrée de nouveau, tant par les faits que par le droit, contre la Défense du R. P. Le Courayer,* Paris, 1730, 2 vol. in-12. Dans cette polémique de quatre volumes, Le Quien se montre violent, âpre et injuste envers l'auteur qu'il attaque avec plus de subtilité que de force réelle. Le bon Barral nous dit à ce propos avec naïveté « qu'on trouve dans les ouvrages du P. Le Quien » sur ce débat, « de l'adresse, de la subtilité, et tout ce qu'une imagination heureuse et féconde peut fournir de conjectures ; » 6° *Lettres sur les ordinations anglicanes* (dans le *Mercure*, année 1731, mois d'avril) ; 7° *Stephani de Altamura Ponticensis contra schisma Græcorum Panoplia quâ romana occidentalis ecclesia defenditur adversus criminationes Nectarii,* etc., Paris, 1718, 1 vol. in-4°. Ce livre de dogmatique contre les Grecs, et dont le titre est si étrange, est une réponse aux plaintes des chrétiens d'Orient contre l'Eglise de Rome. L'auteur anonyme du *Dictionnaire hist. des ant. ecclés.* dit, qu'en faisant l'apologie de l'Eglise romaine, « l'auteur la justifie des reproches que les Grecs ne cessent de lui faire de ses hauteurs, de ses usurpations, et du trouble qu'elle a causé par le désir ambitieux d'étendre partout sa juridiction. » Il faut avouer que si le P. Le Quien a pu arriver à cette *justification*, c'est un controversiste incomparable ; 8° *Sancti Joannis Damasceni opera omnia,* Paris, 1712, 2 vol. in-folio. Cette édition grecque-latine est enrichie de notes savantes et de dissertations puisées dans les auteurs scolastiques plus qu'aux sources de la vraie antiquité chrétienne ; 9° *Oriens Christianus, in quatuor patriarchatus digestus ; quo exhibentur ecclesiæ, patriarchæ, cæterique præsules totius Orientis,* Paris, 1740, 3 vol. in-folio. Cet ouvrage fait le plus grand honneur à Le Quien ; il ne parut qu'après sa mort, ses confrères y mirent la dernière main. Dans ce travail, le plus considérable que l'on possède sur les Eglises d'Orient, l'auteur s'était proposé de faire, pour ces contrées, ce que les frères de Sainte-Marthe nous ont donné sur la France dans la *Gallia christiana.* C'est un monument de science et d'érudition, renfermant sur l'histoire, l'origine et les usages de ces Eglises lointaines, des choses qu'on ne trouve que là. A. MAULVAULT.

QUIERZY. Voyez *Etienne II.*

QUIÉTISME. Le quiétisme est la doctrine de quelques théologiens mystiques dont le principe fondamental est qu'il faut s'anéantir soi-même pour s'unir à Dieu ; que la profession de l'amour pour Dieu consiste à se tenir dans un état de contemplation passive, sans faire aucune réflexion ni aucun usage des facultés de notre âme, et à regarder comme indiffé-

rent tout ce qui peut nous arriver dans cet état. On nomme *quiétude* ce repos absolu; de là est venu le nom de quiétistes, nom qui, au quatorzième siècle, fut donné particulièrement, dans l'Eglise grecque, à des partisans de ce genre de mysticisme. Les mêmes tendances se produisirent également en Occident et furent renouvelées, au dix-septième siècle, par Molinos (voyez ce nom, ainsi que les articles *Fénelon* et *Guyon*).

QUIMPER, évêché qui portait au moyen âge le nom d'évêché de Cornouaille, *diocesis Cornubiensis*. M. Longnon en place le siège, l'antique cité de *Corisopitum*, au village de Locmaria, *S. Maria in Aquilonia civitate* (Longnon, *Des cités gallo-romaines de la Bretagne*, extrait du congrès scient. de Saint-Brieuc, 1873). La ville même doit son surnom à l'un de ses plus anciens évêques, saint Corentin, solitaire qui, avant la fin du cinquième siècle, s'était retiré dans un lieu écarté de la paroisse de Plomodiern, et auquel, dit la légende, le roi ou comte de Cornouaille, Grallon, donna son palais pour en faire une église (Albert le Grand, *Vie des saints de Bretagne*, 1657, éd. de 1837). Grallon est enterré à Landévennec, au monastère fondé dans le même temps par saint Guignolé ou Gwennolé, *Wingalolæus* (A. le Grand; Levot, *Not. sur L.*, Brest, 1858; *Mon. Gall.*, pl. 159). Les origines du diocèse de Quimper sont en réalité à peu près inconnues jusqu'au neuvième siècle. Quant à saint Corentin, on veut le reconnaître dans un Chariaton qui était évêque dans la province de Tours, en 453. La cathédrale actuelle (Le Men, *Monogr. de la cath. de Q.*, Q., 1877), dédiée à Notre-Dame et à saint Corentin, date du treizième siècle. On y voit le bras de saint Corentin, la châsse de saint Ronan, solitaire irlandais du sixième siècle, établi à Locronan, à quatre lieues de Quimper, et les trois gouttes du sang de Jésus-Christ. L'évêché dépendait de Tours; il est rattaché à Rennes. — Voyez Hauréau, *Gallia christiana*, XIV; Lobineau et dom Morice.

QUINET (Edgar), né à Bourg en Bresse, le 17 février 1803, mort à Versailles, le 27 mars 1875. Fils d'un commissaire des guerres à l'armée du Rhin, élevé par sa mère dans les principes de la religion naturelle, il fit de brillantes études à Bourg et à Lyon, suivit les cours de l'Ecole de droit à Paris, demandant à la science le secret du génie des nations et des siècles, interrogeant les lois dans leurs rapports avec le mouvement continu de l'humanité. Les leçons de Cousin l'attirèrent vers la philosophie, en même temps que l'Allemagne le captivait de plus en plus. En 1827, il alla se fixer à Heidelberg, où Creuzer et Daub l'initièrent au symbolisme religieux, et d'où il rapporta la traduction des *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, de Herder (3 vol., avec une introduction). Membre de la commission scientifique envoyée en Morée, Quinet rassembla, en Grèce, des documents pour son ouvrage : *De la Grèce moderne dans ses rapports avec l'antiquité* (1830). Il salua avec joie la révolution de Juillet, appelant avec impatience la réparation des outrages de 1815. Il collabora activement à la *Revue des Deux-Mondes* et à la *Revue de Paris*, et il y fit paraître successivement : *De l'avenir des religions; De la révolution et de la philosophie; Des épopées françaises du douzième siècle; De l'Allemagne et*

de la révolution ; Ahasvérus ; De la vie de Jésus par Strauss, etc., etc., ainsi que ses poèmes, *Napoléon* (1838), et *Prométhée* (1839). — Nommé professeur de littérature étrangère, à la faculté des lettres de Lyon, Quinet y professa un cours, qui devint le livre le *Génie des religions* (1842), dans lequel l'auteur restitue au sentiment religieux la place qui lui appartient dans la vie de l'homme et dans les destinées de l'humanité. Appelé au Collège de France par Villemain, il y combattit, de concert avec Michelet, en faveur du progrès et des lumières, contre l'ultramontanisme, et publia ses leçons dans ses livres, *les Jésuites, l'Ultramontanisme ou la société moderne et l'Eglise* (1843), *le Christianisme et la Révolution française* (1846). Le gouvernement retira la parole à Quinet (1846), malgré les protestations de la jeunesse des écoles et des journaux de l'opposition. L'ardent professeur et publiciste prit une part importante à la révolution de Février, siégea aux assemblées constituante et législative, et fut expulsé de France après le coup d'Etat de 1851. Quinet se réfugia d'abord à Bruxelles, où il épousa une jeune veuve moldave ; retiré plus tard à Veytaux, en Suisse, il ne rentra en France, qu'après la chute du second empire. — Parmi les nombreux et beaux travaux littéraires, qui furent les fruits de l'exil, nous citerons, son admirable drame *les Esclaves* (1853), la *Fondation de la République des Provinces-Unies* (1854), étude sur Marnix de Sainte-Aldegonde, dont il publia plus tard les *Œuvres* avec A. Lacroix ; *Philosophie de l'histoire de France* (1855) ; la *Révolution religieuse du dix-neuvième siècle* (1857) ; le poème philosophique, *Merlin l'enchanteur* (1860, 2 vol.) ; *Histoire de mes idées* (1858), une autobiographie charmante de ses années d'enfance et de jeunesse ; la *Révolution* (1865, 2 vol. ; 8e éd., 1868), où l'auteur proteste très haut contre les excès commis, au nom des principes dont il était l'apôtre fervent, et montre qu'une des plus grandes fautes des hommes de la Révolution avait été de tout ébranler dans l'ordre politique, sans rien changer dans l'ordre moral, et d'avoir persécuté l'Eglise sans chercher à renouveler l'idée religieuse qu'elle représente et dont la société est incapable de se passer ; la *Question romaine devant l'histoire* (1867) ; la *Création* (1870, 2 vol.), etc., etc. Un décret du 17 novembre 1870 restitua à Quinet son titre de professeur de langues et littératures de l'Europe méridionale, au Collège de France : les circonstances ne lui permirent pas de rouvrir son cours. Il siégea à l'Assemblée nationale, où il prit place à l'extrême gauche. Son ouvrage, l'*Esprit nouveau*, programme enthousiaste et idéaliste de la troisième république, parut en 1875. On a publié, après sa mort, 2 volumes de *Lettres à sa mère*. — Quinet était un noble caractère, une conscience droite dans une âme de feu. Son intelligence vaste, féconde, largement cultivée, s'unissait à une imagination ardente, très poétique et quelque peu romanesque. On a dit de lui qu'il était « un exemple raccourci du désordre que les idées allemandes ont produit en passant dans les têtes des auteurs français. » Son mérite a été celui d'un excitateur. Il n'a jamais séparé la religion de la philosophie, et s'est incliné avec respect devant la puissance qu'elle exerce dans le monde. Il a été entrepris deux éditions des *Œuvres* de Quinet (1856-1870, 11 vol. in-8° et in-18). — Voyez Chassin,

Edg. Quinet, sa vie et son œuvre, Paris, 1859; Mme Quinet, *Mémoires d'exil*, 2 vol.; Vinet, *Littérat. franç. au dix-neuvième siècle*, III, etc., etc.

QUINONEZ (François), Franzisco Quinonez de los Angeles, fils du comte de Luna, frère mineur de la province des Anges, se distingua par sa science, sa piété, son esprit large et tolérant, et son désir de réformes efficaces de l'Eglise. Comme la plupart des théologiens de l'entourage de Charles V, il ne vit pas avec déplaisir le mouvement luthérien. Il espérait qu'il servirait à l'avancement spirituel de la chrétienté. Mais le livre de Luther sur la *captivité de Babylone*, qui lui en révéla la portée véritable, le remplit de tristesse et de craintes sérieuses pour l'avenir. C'est dans ce sens que s'exprima Jean Glapion, confesseur de l'empereur, à la diète de Worms de 1521, dans ses négociations avec le chancelier saxon Brück, et Quinonez lui-même, dans une entrevue qu'il eut à Bâle, avec Pellican, quand, porteur de dépêches importantes, il se rendit, vers Noël 1520, de Worms en Espagne (Riggenbach, *Das Chronikon des K. Pellikan*, p. 77, Basel 1877; cf. Maurenbrecher, *Geschichte der kath. Reformation*, I, 187, Nordlingen 1880). — Poussé par le désir de prêcher l'Evangile aux païens, il obtint, de concert avec J. Glapion, l'autorisation nécessaire du pape Léon X; mais la mort de son compagnon l'empêcha de mettre ce projet en exécution. Au chapitre général de Carpi, il fut nommé commissaire général de la province ultramontaine et, après la mort de Paul Soncinas, le chapitre de Burgos lui conféra la dignité de général (1523). En cette qualité, il s'appliqua à visiter les couvents, à apaiser les dissensions entre les provinces, à réprimer les abus et à réveiller chez les frères le zèle religieux, l'amour de la retraite et de la méditation et le goût des études. En 1524, il prit, au chapitre provincial de Tolède, des mesures énergiques contre la secte des illuminés, et obtint du pape Clément VII la confirmation des privilèges de son ordre contre les empiétements de l'inquisition. Pendant les années suivantes, il continua ses voyages d'inspection, dans les provinces italiennes. Le grand crédit dont il jouissait auprès de l'empereur le désigna à l'attention de Clément VII qui, dans la guerre avec Charles V, se servit de son intermédiaire pour négocier la paix (1526-1529). Nommé cardinal, il déposa la charge de général, mais continua à s'intéresser aux affaires de l'ordre. Comme protecteur, il calma l'agitation provoquée par la réforme des capucins, et travailla à maintenir la paix parmi les diverses familles des franciscains. Evêque de Coria (1530) et de Préneste (1539), il fut chargé, par Clément VII et par Paul III, de diverses missions importantes. La revision du bréviaire, entreprise par l'ordre de Clément, parut à Rome en 1536, avec l'approbation de Paul III. Elle se distingue par la méthode employée dans l'arrangement des matières, par la clarté du style et la brièveté des prières, qui, malgré leur forme concise, recèlent une grande richesse de pensées. Quinonez composa aussi un livre sur les privilèges de l'ordre, intitulé : *Compilatio omnium privilegiorum Minoribus concessorum*, Hispali, 1530, et *Registrum accuratissimum sui generalatus ms.* Il mourut à Verula, en 1548. — Son genre de vie fut toujours simple et modeste. Il dormait peu, son vêtement était vil, sa nourriture simple; il jeûnait fréquemment,

et se refusait toutes les facilités de l'existence. Pendant une peste, il se signala par son dévouement. — Sources : L. Wadding, *Annales Minorum*, vol. XVI, Romæ, 1736; *Scriptores ordinis Minorum*, Romæ, 1650.

EUG. STERN.

QUINQUAGÉSIME. Voyez *Année ecclésiastique.*

QUIRINIUS. Voyez *Dénombrement* de Quirinius.

R

RABAN MAUR, né à Mayence en 776, appartenait à l'une des plus importantes familles du pays, qui le plaça de bonne heure dans la célèbre abbaye de Fulde pour y recevoir les leçons de l'écolâtre Bangolf, successeur de Sturm. En 802, l'abbé Ratgar l'envoya, avec son condisciple Samuel, à l'école de Tours, dont le chef, Alcuin, touché de la vivacité de son intelligence et de la pureté de ses mœurs, lui donna par affection le nom de Maur, le disciple bien-aimé de saint Benoît. Si l'on admet un séjour de Raban en Italie, on ne peut lui assigner qu'une très courte durée, car nous le voyons, dès les premiers jours de 804, à la tête de l'école de Fulde. Jusqu'en 814, date de son ordination, Raban enseigna tour à tour la rhétorique, la dialectique, les sciences mathématiques, naturelles et théologiques, tout en préparant un glossaire des mots germaniques qui, avec une formule d'absolution qui lui est attribuée, constitue le plus antique monument de la littérature germanique. Il vit affluer à ses leçons des disciples venus de toutes les parties de l'Allemagne et même de l'Italie. Bernard, roi d'Italie, fut l'un de ses disciples, ainsi que Walafrid Strabon, Loup de Ferrières, Otfried de Wissembourg, etc. La bibliothèque du couvent devint, grâce à ses soins intelligents, l'une des plus complètes de l'Europe en classiques et en manuscrits des Pères. L'indignité de Ratgar vint un moment troubler ses veilles studieuses. Entraîné par un amour exagéré du luxe à des dépenses insensées, Ratgar, à bout de ressources, voulut vendre les manuscrits les plus rares et interrompre les études des moines pour les contraindre aux travaux manuels. Justement irrité de ces persécutions journalières, Raban quitta le couvent et passa un certain temps en Palestine, d'après une affirmation de son commentaire sur Josué. La déposition de Ratgar, remplacé par Eigil, lui permit de rentrer à Fulde, où il remplit lui-même les fonctions d'abbé pendant plus de vingt années, de 822 à 842. — Contraint d'abandonner à des maîtres éminents la direction de l'enseignement pour rédiger ses nombreux ouvrages et exercer dignement sa charge, Raban rétablit bientôt la fortune et la réputation de Fulde, attira près de lui des orfèvres, des relieurs, des peintres, des artistes, qui achevèrent les bâtiments de l'abbaye et travaillèrent à l'embellir. Non content de construire

des églises, il plaça à la tête des domaines de l'abbaye des prêtres, qui constituèrent de nouveaux foyers de civilisation chrétienne. Continuateur intelligent de l'œuvre du grand empereur franc, Raban Maur peut être considéré comme l'un des pères de la langue, de la culture et de l'école germaniques. Resté fidèle pendant tout son règne à Louis le Débonnaire, tandis que les plus illustres membres du clergé prêchaient et pratiquaient la révolte, Raban embrassa la cause de Lothaire et crut devoir, après la bataille de Fontenet, se retirer dans la solitude de Petersberg, dont le couvent fut plus tard l'une des créations favorites de son épiscopat. Louis le Germanique, avec lequel il s'était réconcilié de bonne heure, sut apprécier ses services et l'appela, en 847, à la dignité d'archevêque de Mayence, dignité qu'il conserva jusqu'à sa mort, survenue le 4 février 856. — Dans les deux synodes de Mayence, 847-848, Raban eut à s'occuper de la controverse soulevée au sujet de la grâce par le moine Gottescalc. La conduite de Raban dans cette circonstance peut être qualifiée de dure et de cruelle. Les membres d'un premier synode avaient autorisé le moine à renoncer à des vœux contractés à son insu par ses parents et contre sa volonté. Non seulement Raban refusa de se soumettre à cette décision, mais livra Gottescalc à la juridiction d'Hincmar, archevêque de Reims (voir *Hincmar*). Dans son épître synodale adressée à Hincmar (Staudenmayer, *Scotus Erigena*, 179), dans ses trois épîtres contre l'hérétique (Sirmond, Paris, 1647) et dans ses autres ouvrages, Raban associe la prédestination des méchants à la préscience divine et s'engage parfois dans la voie dangereuse du semi-pélagianisme. En 851, il nourrit les pauvres pendant une famine. Il n'en eut pas moins à souffrir de l'esprit de rébellion de son clergé et il fallut l'intervention de l'empereur pour mettre fin à la révolte. — C'est surtout par son activité scientifique et littéraire que Raban Maur a laissé un nom dans l'histoire. Au moment où vont commencer les épaisses ténèbres du dixième siècle, il représente, par son savoir encyclopédique, toutes les connaissances de son temps, et se montre supérieur dans plusieurs branches importantes. Commentateur infatigable, nourri de la lecture des Pères, dont il rassemble les textes et les gloses, il a fait l'exégèse de presque tout l'Ancien Testament, de saint Matthieu et des épîtres de saint Paul. Convaincu que la connaissance des classiques est indispensable pour l'intelligence des saintes Ecritures, il recommande avec autant de largeur que de goût l'étude des auteurs profanes. Il a composé de nombreux sermons, et son livre d'homélies est riche en interprétations allégoriques. Il a réédité le martyrologe avec des additions tirées de l'histoire de Fulde (Canisius, *Lectiones antiquæ*, II). Il aborde, dans son troisième livre de l'*Institution ecclésiastique*, l'encyclopédie théologique, ainsi que l'homilétique. Son *Liber pœnitentiæ* demeura longtemps en usage dans l'Eglise, et il a traité les questions de liturgie et de discipline ecclésiastique dans tous ses ouvrages sur ces matières. Nous y constatons l'ignorance profonde et la décadence rapide des mœurs du clergé. Ses poésies, parmi lesquelles les historiens spéciaux signalent l'exposition de la règle de saint Benoît, les louanges de la croix et des hymnes remarquables, ont été publiées dans l'édition de Venantius Fortunatus, par Brower, en 1617. Les écrivains de l'histoire littéraire de

France lui attribuent plusieurs traités encyclopédiques, qui se réduisent à un seul ouvrage, *De universo*, en vingt-deux livres. Signalons enfin un traité sur la vision de Dieu, sur la pureté du cœur et sur la manière de faire pénitence. Victor Cousin a publié, dans ses *Fragments de philosophie du moyen âge*, des passages de Raban sur l'isagoge de Porphyre et sur l'interprétation d'Aristote, qu'il a découverts dans les manuscrits du fonds Saint-Germain, n° 1310, et qui font dire à M. Hauréau (*Phil. scolast.*, *I*, et *Dict. des sciences philos.*, article *Raban*), qu'il fut l'un des plus forts logiciens de son temps et eut le premier l'idée du conceptualisme. Nominaliste en philosophie, il admet la réalité des *Entia*, mais nie l'existence de l'*Ens*. Raban Maur prit part à la controverse soulevée par le traité de Paschase Radbert sur le corps et le sang du Christ. Si Neander a mis en doute l'authenticité de son traité adressé à Egilon, abbé de Prum, et édité par Mabillon dans les *Acta SS.*, tome VI, nous pouvons constater, d'après divers passages de ses écrits, qu'il professait le symbolisme de saint Augustin et défendait contre un matérialisme grossier la conception spiritualiste des Pères. Il est un des premiers à mentionner l'hostie et ne connaît que deux sacrements. La meilleure édition de ses œuvres est celle de *Colvenerius*, Cologne, 1727, 6 v. in-folio. Sa vie a été écrite par Rodolphe de Fulde, édité par Mabillon, *loco cit.* — Sources : *Gallia*, V ; *Histoire littéraire de France*, V ; Buddæus, *Diss. de vita Rab.*, Ienæ, 1724 ; Schwartz, *Commentatio de Rab.*, Heid., 1811 ; Spingler, *Rab. M.*, *Leb. u. Schriften*, Ratisb., 1856 ; Bach, *Rab. der Schœpfer des deutschen Schulwesens*, Fulda, 1855 ; Kunstmann, *Hrab. Mag. Maur.*, May., 1861 ; Will, *Regesten der Mainz. Erzb.*, I, 1877 ; Piper, *Zeug. der Wahrh.*, *II*. A. Paumier.

RABAUT (Paul), le plus célèbre des pasteurs du Désert au XVIIIe siècle, le disciple et le continuateur d'Antoine Court (voyez article *Court*), naquit à Bédarieux (petite ville du département de l'Hérault, située au pied des Cévennes), le 29 janvier 1718 (et non le 9 janvier, comme la plupart des biographes l'ont répété). Son père, d'abord simple cardeur de laines, puis fabricant d'eau-de-vie, élevait sa famille dans les sentiments de la piété huguenote ; sa maison servait souvent de retraite aux pasteurs qui venaient visiter l'Eglise persécutée. Le jeune Paul, encore enfant, aimait déjà à guider à travers les montagnes ces fidèles ministres de Jésus-Christ, qui avaient trouvé dans cette maison hospitalière un abri momentané. Quand il fut parvenu à l'adolescence, on lui confia le soin de faire, dans les assemblées en plein air, la lecture de la parole de Dieu. Frappé de son sérieux et de son courage, un prédicant (c'est le nom qu'on donnait alors aux pasteurs itinérants) l'exhorta à se vouer au saint ministère. Rabaut se laissa persuader d'autant plus aisément qu'il se sentait intérieurement une vocation prononcée pour cette œuvre de foi et de dévouement. Quand il était encore sur les bancs de l'école primaire, à Bédarieux, voyant son goût pour les exercices de la religion, ses condisciples lui avaient déjà donné le nom de « ministre de Charenton. » De concert avec Jean Pradel (ce Jean Pradel eut deux fils, dont l'aîné fut pasteur à Toulouse et plus tard professeur à la faculté de Montauban), il s'engagea comme proposant, c'est-à-dire comme disciple

et aide des pasteurs du Désert, et c'est sous la conduite de l'un d'eux (probablement Claris) qu'il se forma à cette vie errante et périlleuse qu'il devait mener pendant cinquante ans. Les temps étaient durs alors pour les protestants et les pasteurs de notre pays. Les assemblées étaient interdites, les assistants qui étaient surpris étaient condamnés, les hommes à aller aux galères, les femmes à être emprisonnées à la tour de Constance; quant aux pasteurs et aux proposants, ils étaient d'avance voués à la mort. — La piété et les talents du jeune homme grandissaient avec l'âge; il s'essayait dans des réunions intimes de famille à la prière et à l'explication des saintes Ecritures. Il fut placé alors par un des synodes du bas Languedoc (1738) comme proposant de l'importante Eglise de Nîmes, auprès du pasteur Corteis, qui la desservait seul depuis qu'Antoine Court était parti pour Lausanne dont il dirigeait le séminaire théologique. C'est là que Rabaut se maria avec Madeleine Gaidan, jeune fille dont le courage égalait la piété, et dont le nom a bien mérité d'être associé au sien. — Comprenant que sa position dans cette Eglise importante exigeait d'autres études que celles qu'il avait pu faire dans sa jeunesse errante, Paul Rabaut se décida à quitter, pour quelque temps, son pays et sa jeune compagne, et se rendit à Lausanne pour étudier la théologie dans ce séminaire français qui a rendu tant de services à nos Églises depuis 1730 jusqu'à l'année 1804. Un an et demi après (1742) (et non trois ans), mieux armé pour le ministère de la parole, il revint en France et rentra à Nîmes, dans l'Eglise qu'il avait commencé à édifier comme proposant, et dont il fut aussitôt nommé pasteur. — A ce moment, les protestants de France jouissaient d'une certaine tranquillité, grâce à la guerre de la Succession d'Autriche, qui avait forcé le gouvernement à dégarnir de troupes les provinces. Les intendants, n'ayant plus à leur disposition les troupes nécessaires pour dissiper les attroupements, prirent le parti de fermer les yeux sur les assemblées du Désert. Les pasteurs profitèrent de cette accalmie pour réorganiser leurs synodes nationaux. Ils en convoquèrent un près de Lédignan (18 juin 1744), dont Paul Rabaut, quoiqu'il fût à peine âgé de vingt-six ans, fut nommé le vice-président (modérateur-adjoint). Malheureusement, cette tolérance cessa bientôt. L'année 1744 n'était pas finie qu'on accusa les protestants, et tout spécialement Paul Rabaut, d'avoir composé un cantique où l'auteur demandait à Dieu le triomphe des armes britanniques. Malgré les protestations des réformés et la demande d'une enquête faite par Rabaut, le gouverneur du Languedoc, feignant de croire à la vérité de l'accusation, recommença à prescrire les mesures les plus sévères contre ceux de la religion. Les dragonnades furent de nouveau organisées, plusieurs assemblées surprises, beaucoup de fidèles jetés dans les prisons; des femmes, des jeunes filles, dont le seul crime était d'avoir assisté au prêche, furent envoyées à la tour de Constance. — A partir de cette époque, Rabaut fut obligé de se cacher et d'exercer son ministère au milieu des plus grands périls. C'est à quelque distance de Nîmes, dans les bois de Vallongues et de Vaqueirolles, que le jeune et courageux disciple de Court faisait entendre la parole de vie. Son influence allait croissant de jour en jour; il ne tarda pas à occuper une place prépondé-

rante dans le protestantisme français. « Ses collègues, a dit un historien (*Histoire des protestants de France*, par G. de Félice), avaient en lui une entière confiance et le consultaient dans toutes les occasions difficiles. Son cabinet de travail, qui n'était souvent qu'une hutte en pierre au fond des bois, devint le centre des affaires protestantes. Tous les fidèles le respectaient et, quand la persécution recommençait à sévir, ils se tournaient instinctivement vers lui comme on se tourne vers le phare dans la tempête. » Nous avons une preuve éclatante de cette affirmation dans la vaste correspondance de Rabaut (voyez la *collection Ath. Coquerel*, à la Société de l'histoire du Protestantisme français) qui commence en 1740 et qui continue jusqu'à l'année 1790, et où figurent les noms des hommes les plus éminents et les plus dévoués de l'Eglise protestante, pasteurs et laïques, tels que Antoine Court, Court de Gébelin, Roger, Claris, Pradel, Deferre, Redonnel, Peirot, Journet, Pomaret, Guizot, Gibert, Chiron, Encontre, Duvoisin, Marie Durand, etc., portant la plupart des noms différents, des noms de guerre, destinés à les protéger contre les recherches des dénonciateurs. Ajoutons que ce n'est pas seulement auprès de ses coreligionnaires que Paul Rabaut jouissait de cette haute estime, mais encore auprès de beaucoup de catholiques de la contrée, auprès de ceux-là du moins que n'aveuglaient pas l'ignorance et le fanatisme. Parmi eux, nous rencontrons plusieurs gouverneurs et intendants, et un évêque, l'évêque même de Nîmes, Charles Prudent de Becdelièvre, dont, plus tard, le fils aîné de Paul Rabaut, Rabaut Saint-Etienne, écrivit l'éloge. — Au reste, le pasteur du Désert méritait cette considération par la manière dont il savait unir la sagesse à la fermeté, l'esprit de modération à l'esprit d'héroïsme. Ce saint homme, que les lois condamnaient à mort, s'efforça toujours de détourner les populations protestantes de conseils désespérés. Non seulement dans les synodes dont il fut nommé plusieurs fois le modérateur, mais encore dans les visites qu'il faisait à ses coreligionnaires, dans les conseils et dans les écrits qu'il leur adressait, il recommandait sans cesse l'obéissance aux lois et aux magistrats ; il condamnait absolument toute tentative de résistance par les armes. Cet esprit et cette influence se montrèrent avec éclat à l'occasion de l'arrestation du ministre Matthieu Majal, mieux connu sous le nom de Désubas, qui fut pendu à l'âge de vingt-six ans, à Montpellier, sur l'Esplanade, le 2 février 1746. Des milliers de protestants s'étaient levés dans le pays pour tenter d'enlever la victime. Paul Rabaut, apprenant leurs projets, traverse seul les garrigues, se jette dans une embuscade où il est saisi comme un ennemi par quelques-uns de ses coreligionnaires, qui ne le reconnaissent point ; quand il est amené devant la troupe insurgée, il se nomme, il supplie ses frères de ne pas recommencer ces guerres sanglantes ; il les conjure de laisser à leurs pasteurs la gloire du martyre, et il finit par triompher de leur dangereux dessein. — Peu de jours après le martyre de Désubas, Rabaut fit remettre au terrible intendant Lenain une sorte de déclaration authentique de son ministère qui nous révèle la noblesse de son âme. Il y affirme qu'en se vouant au ministère dans le royaume, « il n'a pas ignoré à quoi il s'exposait, et s'est regardé comme une vic-

time dévouée à la mort ; » il ajoute qu' « après avoir établi les vérités fondamentales de la religion, il s'est attaché à prêcher aux protestants les devoirs importants de la morale, l'obéissance aux lois et la fidélité au souverain. » — Ce furent de sombres années que ces années 1746 et 1747 où le parlement de Montpellier et la cour de Grenoble semblaient vouloir rivaliser de haine et de persécutions contre les religionnaires. Pendant cette courte période, plus de deux cents protestants furent condamnés aux galères, un grand nombre de femmes furent livrées à l'exécuteur pour être battues de verges ; sept ministres ou proposants furent condamnés à mort. Six d'entre eux, avertis à temps, se cachèrent et échappèrent ainsi à l'exécution de la sentence, mais le jeune Louis Rang fut pendu dans la ville de Die, et son corps jeté dans un égout après avoir subi les plus vils outrages. Après lui, ce fut le tour du vénérable Jacques Roger, âgé de soixante et dix ans. C'est ce vieillard blanchi au service de Dieu et de l'Eglise, qui, saisi dans un bois, près de Crest, répondit à l'officier qui lui demandait son nom : « Je suis celui que vous cherchez depuis trente-neuf ans, il était temps que vous me trouvassiez. » — Ralenties quelque temps après le traité d'Aix-la-Chapelle, les persécutions recommencèrent à sévir en 1750. Le nouvel intendant du Languedoc, le vicomte de Saint-Priest, successeur de Lenain, reçut de Paris et voulut faire exécuter l'ordre de faire *rebaptiser* par les curés tous les enfants protestants. Les parents s'y refusèrent pour la plupart, soit par principe de fidélité, soit par raison de prudence, en prévision de l'avenir, car les enfants rebaptisés étaient soustraits à la direction religieuse de leur parents, élevés dans l'Eglise romaine, et, si, plus tard, à l'âge de raison, ils venaient à abandonner le culte catholique, ils étaient traités comme *relaps*, c'est-à-dire condamnés aux galères perpétuelles, et à leur mort, leur corps était traîné sur la claie et jeté à la voirie. Aussi, quand fut publié l'ordre de Saint-Priest, ce ne furent partout que des scènes de violence et de désolation. Les soldats, aidés de quelques catholiques et souvent accompagnés des prêtres du lieu, se mirent à traquer les enfants, dans toute la contrée, comme des bêtes fauves, et à les entraîner à l'église ; plusieurs poussaient des cris déchirants et se débattaient entre les mains des soldats ; quelques-uns même, dit Antoine Court, « se jetaient en lions sur ceux qui voulaient les saisir et leur déchiraient, avec les mains, la peau et les habits. » Le résultat de cette triste campagne fut l'abandon par beaucoup de religionnaires du séjour des villes, du travail des ateliers et même des champs. Cependant les pasteurs et les anciens redoublaient de vigilance et d'activité ; Paul Rabaut surtout se multipliait, continuant à parcourir la contrée et tenant des réunions sans cesse dispersées ou menacées. Il n'avait pas seulement recours à la parole pour consoler et exhorter ses frères sous la croix, il se servait souvent de la plume pour écrire en leur faveur aux puissants du jour, et les manuscrits qu'il a laissés sont pleins de lettres ou de projets de lettres qu'il adressait à des ministres, à des intendants, à des princes et à des princesses du sang. Quoiqu'il usât d'une très grande prudence et d'une remarquable habileté pour échapper aux poursuites ou aux embûches de ses ennemis, il

savait dans l'occasion payer d'audace et exposer sa personne. Lorsque, en 1752, le marquis Paulmy d'Argenson, alors ministre de la guerre, traversa le Languedoc, le pasteur du Désert se hâta de rédiger un placet en faveur de ses coreligionnaires, avec l'espoir de le faire parvenir au roi par son intermédiaire. Comme il ne trouvait personne pour accomplir cette mission, il alla lui-même se poster près de la route, sur le chemin de Nîmes à Montpellier, et quand la voiture du ministre arriva près de lui, Rabaut, sortant de sa retraite, se présenta à la portière et, se nommant, lui remit son placet. L'entreprise était périlleuse : Paul Rabaut était proscrit; le ministre aurait pu le faire saisir et l'envoyer à la mort. Mais M. de Paulmy eut la noblesse d'admirer son courage, il prit sa requête qu'il promit de remettre à Sa Majesté. — Le respect que le pasteur du Désert inspirait aux autorités était si grand et l'affection passionnée que lui portaient les réformés était si connue, que l'intendant du Languedoc n'osait plus s'emparer de sa personne : il savait que le procès et le supplice du pasteur amèneraient un soulèvement général. Mais il cherchait à le faire sortir du royaume; il eut recours pour cela à un moyen qui manqua son but : il se mit à poursuivre de ses tracasseries et de ses persécutions la courageuse compagne de Rabaut, Madeleine Gaidan. Une troupe armée envahit, pendant la nuit, sa demeure, et on lui fit entendre qu'elle et les siens ne jouiraient d'aucune sécurité jusqu'à ce que son mari fût expatrié. Madeleine Gaidan resta ferme, et elle aima mieux mener une vie errante en compagnie de ses enfants et de sa vieille mère que de chercher à détourner son mari de ses devoirs. — Paul Rabaut resta longtemps sous le coup des ordonnances qui le vouaient à la mort. Pour échapper aux espions, il prenait toutes sortes de noms et de déguisements : il s'appelait tantôt M. Paul, tantôt M. Théophile, tantôt M. Denis, tantôt M. Pastourel; il ne craignait même pas de prendre le nom d'une femme; on a retrouvé dans ses papiers des lettres à lui adressées, et dont la suscription porte ces mots : à Mademoiselle Jeannette. Il revêtait aussi divers costumes : un jour, l'habit de garçon boulanger; un autre jour, celui de marchand forain. Il ne tomba jamais définitivement entre les mains des soldats et des espions; une ou deux fois, il fut surpris et même saisi, mais il put se sauver, grâce à son sang-froid et à la vitesse de son cheval. Ce qui est étrange, et ce qui prouve le conflit des mœurs avec les lois, le proscrit correspondait, du fond de ses retraites, avec les princes du sang. Il eut, en particulier, à Paris, deux entrevues secrètes avec le prince de Conti, issu de cette célèbre maison de Condé qui a tour à tour servi et trahi le protestantisme. Le secret en a été gardé; mais nous savons par les lettres de Paul Rabaut qu'il s'agissait d'obtenir pour les réformés non pas encore l'état civil, mais des conditions d'existence plus supportables. Ces relations, qui avaient été nouées par un protestant de Nîmes, capitaine de cavalerie au régiment de Conti, nommé Le Cointe de Marcillac, n'aboutirent pas à des résultats positifs, non plus que les projets formés ensuite d'un don gratuit, fait à la royauté obérée, d'une forte somme d'argent fournie par les protestants, et plus tard, d'une *banque protestante* qui avait pour but de prêter au roi des capitaux. —

Après l'arrestation du pasteur Rochette et des trois frères Grenier, Rabaut fit des efforts redoublés pour la délivrance des prisonniers; il écrivit successivement à Mme Adélaïde, fille aînée de Louis XV, puis au maréchal de Richelieu et au duc de Fitz-James, qu'il savait l'un et l'autre fort en crédit à la cour. Enfin, après l'emprisonnement de Jean Calas et pour prévenir la déplorable erreur judiciaire qui se préparait, il composa et publia une brochure indignée qui porte le titre significatif de : *La Calomnie confondue*. Malheureusement, tous ces efforts demeurèrent infructueux. Rochette et les trois frères Grenier et, plus tard, le malheureux Calas, furent exécutés à Toulouse; Rabaut se vit, plus que jamais, menacé et poursuivi. Ses amis, alarmés, le supplièrent de sortir du royaume et d'accepter l'une des retraites honorables qu'on lui offrait soit en Suisse, soit en Hollande, soit en Danemark ; mais, après quelques hésitations, le fidèle pasteur refusa d'abandonner son troupeau. Le supplice horrible et inique de Calas fut d'ailleurs le point culminant de l'ère des persécutions et le point de départ d'une période nouvelle d'apaisement et de tolérance. A partir de cette époque, sous l'influence des idées d'humanité que les philosophes et les moralistes du dix-huitième siècle mettaient en lumière, sous l'action puissante des écrits et de la parole de Voltaire, qui prit en main la cause de la famille Calas et fit réhabiliter la mémoire de son chef, trois ans après sa mort, la condition de nos églises et de Rabaut commença à s'améliorer. Les assemblées religieuses se tinrent sans danger dans les campagnes et purent même se rapprocher des villes ; les forts et les galères se vidèrent de leurs captifs; les femmes de la tour de Constance purent enfin quitter leur triste prison. Paul Rabaut avait concouru pour une large part à cet acte réparateur; il était en correspondance avec l'une d'elles, Marie Durand, qui était le secrétaire de cette malheureuse colonie, et avait intercédé pour elles auprès des représentants de l'autorité (voy. article *Tour de Constance*), par l'intermédiaire du fils du duc du Maine, le comte d'Eu. L'arrivée en Languedoc du prince de Beauvau amena un grand changement dans l'application des édits. C'est ce prince qui eut l'honneur de briser les liens des captives et de les rendre à la liberté. — Les réformés de France jouirent dès lors d'un véritable repos ; le pasteur du Désert put reparaître en public et s'établir à Nîmes, où il eut la joie de voir son fils Saint-Etienne devenir son collègue. Il continua à remplir paisiblement les fonctions de son ministère jusqu'en 1785, époque où, sentant ses forces baisser, il pria le Consistoire de l'en décharger. Ce vénérable corps, reconnaissant tous les services qu'il avait rendus, voulut lui conserver le titre, les droits et les honoraires de pasteur. Deux ans après, il eut la joie d'assister à la publication de l'Edit de tolérance de 1787, et, cinq ans plus tard, le 20 mai 1792, de prononcer la prière de dédicace du premier temple que les réformés eurent à Nîmes depuis la révocation. Le vénéré patriarche des pasteurs du Désert termina ce service solennel par la lecture du cantique de Siméon : « Laisse-moi désormais, Seigneur, aller en paix, etc. » Le temps avait marché : l'Assemblée constituante venait de rendre aux protestants leur place et leurs droits dans la société française, et, dans cette même

Assemblée, le fils de Paul Rabaut, Rabaut Saint-Etienne, siégeait comme président. Et pourtant les épreuves du vieillard n'étaient pas finies. Quelques mois après, sous la Terreur, il avait à pleurer sur la mort tragique de ce fils qui fut envoyé à l'échafaud avec les girondins, et sur la proscription, par le tribunal révolutionnaire, des deux autres, Rabaut-Pommier et Rabaut-Dupuis, dit le Jeune. Lui-même fut traîné en prison à la citadelle de Nimes, monté sur un âne et poursuivi par les insultes d'une populace en délire. Les événements du 9 thermidor le rendirent à la liberté; mais les émotions qu'il avait ressenties, s'unissant au poids des années, le conduisirent peu après au tombeau; il mourut le 25 septembre 1794 et fut enseveli à Nîmes, dans sa propre demeure, longtemps connue sous la dénomination familière de la Maison de Monsieur Paul, et qui appartient aujourd'hui au comité des Orphelines protestantes du Gard. — Disons quelques mots, avant de finir, sur la prédication et la personne du pasteur du Désert. On a conservé quelques-uns de ses sermons manuscrits, dont deux seulement, à notre connaissance, ont été publiés, l'un en français (*La livrée de l'Eglise chrétienne*, Paris, 1829), l'autre traduit en anglais (dans le livre *The pastor of the Desert*, sur la *Soif spirituelle*). Ils n'ont rien de particulièrement distingué pour la forme; on y trouve de l'ordre, de la clarté, de l'onction, une grande simplicité et une connaissance approfondie des saintes Ecritures. Mais, comme l'ascendant qu'exerce la parole d'un pasteur ne s'attache pas seulement aux talents exceptionnels, et qu'il dépend de plusieurs autres causes: du temps, des circonstances, de la nature des auditoires et surtout de la personnalité morale du prédicateur, Paul Rabaut passait pour très éloquent. Il écrivait quelquefois ses sermons, mais souvent aussi il prêchait d'abondance, et alors son éloquence plus inculte, mais plus expressive, produisait des effets sensibles; des larmes coulaient des yeux de ceux qui l'écoutaient. Ses prières étaient pleines de ferveur et de solennité. Ajoutons que, outre ses prédications et les soins pastoraux de chaque jour, il s'occupait avec sollicitude de l'instruction religieuse de la jeunesse, obligé de donner souvent ses leçons, tantôt dans une ferme, tantôt dans un bois, tantôt dans une masure abandonnée. C'est pour les besoins de cet enseignement que Paul Rabaut publia un *Précis du catéchisme d'Ostervald*, dont beaucoup de pasteurs et d'églises de langue française se servent encore. — Quant au fond de ses sermons et de ses instructions, il est pleinement conforme aux grandes doctrines du christianisme historique et traditionnel. Le pasteur du Désert n'a jamais sacrifié les principes fondamentaux de la foi chrétienne à l'esprit de son siècle; il est toujours resté sur le terrain évangélique, il a été franchement supranaturaliste; mais, en affirmant les vérités chrétiennes, il se plaisait à écarter les discussions irritantes et il joignait toujours à son exposition dogmatique les applications morales et pratiques. Une de ses lettres nous apprend que, fatigué des rivalités et des divisions ecclésiastiques, il aurait incliné un moment vers le système épiscopal, et nous savons aussi, par un traité sorti de la plume de son fils, Rabaut-Pommier, qu'il étudiait les prophéties et qu'il croyait au règne de mille ans. — En résumé, Paul Rabaut n'a été ni un grand prédicateur, ni

un profond théologien, ni un écrivain de premier ordre; il a été mieux que cela, un grand caractère, unissant dans une mesure admirable la douceur à la fermeté, la modération à la force, la droiture du cœur à la finesse d'esprit, et une constance invincible à un dévouement sans bornes à ces chères églises réformées qu'il a si puissamment contribué, pendant un ministère de plus d'un demi-siècle, à relever et à consoler; aussi le nom de M. Paul, comme on l'appelait, est-il devenu légendaire au sein de nos populations protestantes du Midi. — Documents à consulter : *Notice biographique sur Paul Rabaut*, par J. P. de N. (probablement M. Pons de Nîmes), Paris, 1808, brochure de trente-deux pages; *Notice biographique sur Paul Rabaut, pasteur de l'Eglise réformée*, extrait des *Archives du christianisme*, 1826, brochure in-8° de seize pages, par M. Juillerat, pasteur; *Biographie générale*, par Michaud, article P. R.; *Galerie historique des contemporains; nouvelle biographie générale*, par Hæfer, article signé H. L. (probablement Henri Lutteroth); *France protestante*, des deux Haag; Biographie de Paul Rabaut, pasteur au Désert et de ses trois fils, par Borrel, pasteur, Nîmes, 1854; *Trois séances sur Paul Rabaut et les protestants français au* XVIIIe *siècle*, par Louis Bridel, 1859. — Pour les manuscrits de Paul Rabaut, voyez la collection dite *Ath. Coquerel*, à la bibliothèque de la Société d'histoire du protestantisme français, et la Correspondance d'Antoine Court, à la Bibliothèque nationale de Genève. N. Recolin.

RABAUT (Jean-Paul, dit **SAINT-ÉTIENNE**), l'aîné des trois fils de Paul Rabaut, pasteur comme lui, puis membre de l'Assemblée constituante et de la Convention, naquit à Nîmes en avril 1743, et fut exécuté à Paris le 5 décembre 1793. — Destiné au ministère évangélique, il fut envoyé, dès l'âge de douze ans, à Genève, pour y continuer ses études classiques dans la maison d'Etienne Chiron, homme instruit et pieux, ami et correspondant de son père; plus tard, il se rendit à Lausanne, où il suivit les cours du séminaire de théologie fondé par Antoine Court, et se lia d'une étroite amitié avec le fils de celui-ci, Court de Gébelin. De retour dans sa ville natale, il fut associé comme pasteur à son vénéré père Paul Rabaut et, par ses talents et son caractère, il ne tarda pas à conquérir une honorable popularité. Boissy d'Anglas, qui l'a beaucoup connu et lui a consacré une notice, rend témoignage à son zèle pastoral aussi bien qu'à sa culture littéraire et scientifique. Ennemi du fanatisme et de l'intolérance, dont il avait subi, dans son enfance errante, les déplorables effets, Saint-Etienne publia pendant son ministère un petit ouvrage qui, sous la forme de roman, est le tableau fidèle et émouvant des malheurs des protestants français depuis la révocation de l'édit de Nantes. Ce volume parut à Londres, en 1779, sous le titre de *Triomphe de l'Intolérance*, plus tard, avec celui-ci qu'il a conservé : *Le vieux Cévenal*, ou *Anecdotes de la vie d'Ambroise Borély, mort à Londres, âgé de cent trois ans.* Vers l'époque de la première publication de cet ouvrage qui eut beaucoup de succès, Rabaut Saint-Etienne fit paraître l'éloge de l'évêque de Nîmes, M. de Becdelièvre, successeur de Fléchier, mais bien différent de lui par son esprit de tolérance et de charité. Plusieurs sermons qu'il prononça en diverses circonstances politiques, et

dont plusieurs ont été publiés (sur le mariage de Louis XVI, sur son sacre, sur la mort de Louis XV), contribuèrent à accroître la réputation dont il jouissait dans le Midi et à attirer sur lui l'attention publique. Depuis l'avènement de Louis XVI, les persécutions religieuses avaient à peu près cessé, et un esprit nouveau soufflait sur la société française. A son retour d'Amérique, le général Lafayette passa à Nîmes, et, ayant entendu Saint-Etienne et constaté l'estime universelle dont il était entouré, l'encouragea dans la résolution qu'il avait prise de se rendre à Paris pour réclamer du roi un état civil pour les protestants. Les consistoires les plus importants du Midi, ceux de Nîmes, de Montpellier, de Bordeaux et de Marseille, en confiant au fils de Paul Rabaut cette délicate mission, se chargèrent de pourvoir aux frais de son voyage. Saint-Etienne reçut à Paris, des ministres et des hommes du plus haut rang, l'accueil le plus distingué; deux ans après (1787), la promulgation de l'édit de Nantes fut un pas immense et décisif accompli dans la voie d'une juste réparation, et le pasteur de Nîmes put en revendiquer une large part. En même temps qu'il s'occupait avec un zèle si intelligent des intérêts de ses coreligionnaires, il mettait à profit son séjour à Paris pour connaître et cultiver les hommes de lettres et les savants, au milieu desquels il se plaça en publiant ses *Lettres à Bailly sur l'histoire primitive de la Grèce*, ouvrage d'une érudition plus hasardée que solide, puisé, quant aux principes, dans les écrits de Court de Gébelin et de Bailly. — Quand les Etats généraux furent convoqués, Rabaut Saint-Etienne fut élu le premier des huit députés du tiers état de la sénéchaussée de Nîmes; les services qu'il avait déjà rendus et la publication d'un livre qui avait pour titre : *Considérations sur les droits et les devoirs du tiers état*, le rendaient digne de cet honneur. A partir de ce moment, la vie et les écrits du pasteur de Nîmes appartiennent à la politique; nous devons donc nous borner à quelques indications rapides. Il arriva à la Constituante le cœur plein de douces illusions et avec une réputation oratoire telle que ses amis ne craignaient pas de le placer au-dessus de Mirabeau. Il prit part à toutes les discussions importantes, en y apportant le concours de sa parole sérieuse et parfois éloquente et de son esprit à la fois ferme et modéré; il voulait le triomphe des grands principes de liberté et d'égalité, mais il répudiait les vues des révolutionnaires et des utopistes à outrance; il désirait conserver la monarchie, tout en travaillant, sans le savoir, avec les « constitutionnels, » à la dépouiller de son crédit et de son autorité. Le 14 juillet, il soumit à l'Assemblée un projet de déclaration des droits qu'il résumait en ces trois mots : liberté, égalité, propriété. Il fut l'un des plus ardents promoteurs de la reconnaissance de la liberté des cultes, et prononça à ce sujet un éloquent discours, resté célèbre par le morceau sur la tolérance en matière religieuse. « Ce n'est pas la tolérance, messieurs, dit-il, que je réclame, c'est la liberté. La tolérance! le support! le pardon! la clémence! idées souverainement injustes envers les dissidents, tant qu'il sera vrai que la différence de religion, que la différence d'opinion n'est pas un crime. La tolérance!... je demande qu'il soit proscrit à son tour, et il le sera, ce mot injuste qui ne nous présente que comme des

citoyens dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne. » Le 15 mars 1790, le fils du pasteur proscrit, pasteur lui-même, fut appelé au fauteuil de la présidence; en annonçant cette nouvelle à son vieux père, il termina sa lettre par ces mots : « Le président de l'Assemblée nationale est à vos pieds. » Quand la Constituante se sépara, Rabaut Saint-Etienne resta à Paris, où il continua sa collaboration à la *Feuille villageoise*, tout en rédigeant le bulletin de l'Assemblée législative dans le *Moniteur* et publiant son *Précis de l'histoire de la Révolution*. Le département de l'Aube l'envoya comme un de ses représentants à la Convention nationale; mais il avait perdu ses illusions et n'espérait plus rien de la stabilité des institutions politiques. Son ami Boissy d'Anglas nous dit qu'il se montra dans la Convention plein d'aigreur et de mécontentement, et que l'amitié même ne le reconnaissait pas toujours. Tant que le trône fut debout, il resta fidèle au gouvernement royal et ne se résigna à la République qu'après le 10 août. Dans le procès du roi, il se prononça avec force contre la compétence de l'Assemblée et, dans un mouvement d'indignation, il s'écria : « Quant à moi, je suis las de ma portion de tyrannie; je suis fatigué, harcelé, bourrelé de la tyrannie que j'exerce pour ma part, et je soupire après le moment où vous aurez créé un tribunal national qui me fasse perdre les formes et la contenance d'un tyran. » Tous ses efforts furent inutiles : la compétence de l'Assemblée fut décrétée; avec l'immense majorité des membres, Rabaut reconnut que le roi était coupable, mais il vota pour l'appel au peuple, la détention et le bannissement à la paix. La Convention rendit hommage à son courage et à sa sagesse en l'appelant à la présidence pour succéder à Vergniaud (23 janvier 1793). Mais la pente où l'on s'était engagé était irrésistible; quatre mois plus tard, Rabaut ne put se faire entendre lorsqu'il demanda la parole au nom de la commission des Douze dont il était membre. La commission fut supprimée, et Rabaut décrété d'arrestation. Il se réfugia dans les environs de Versailles et, du fond de sa retraite, il écrivit une lettre vigoureuse à ses concitoyens du Gard pour justifier sa conduite et provoquer un mouvement de la province contre le despotisme de la capitale. C'était comme le dernier chant du cygne. Mis hors la loi, le 28 juillet, il rentra dans Paris, où il trouva, ainsi que son frère Rabaut dit Pommier, un asile chez des compatriotes catholiques, M. et Mme Payzac, à qui leur père avait rendu autrefois service. Dénoncé par Fabre d'Eglantine, il fut arrêté et envoyé le lendemain à l'échafaud. Les époux Payzac subirent le même supplice, le jour suivant. La femme de Saint-Etienne, en apprenant par le crieur public le sort de son mari, se donna la mort. Ses papiers furent saisis et dispersés; mais, deux ans après, le 4 octobre 1795, la Convention décréta que ses écrits relatifs à la Révolution, qui pourraient être retrouvés, seraient imprimés aux frais de la nation. On a encore de Rabaut Saint-Etienne les publications suivantes : *Lettres sur la vie et les écrits de Court de Gébelin*, Paris, 1784; *Hommage à la mémoire de M. l'évêque de Nîmes*, 1784; *A la nation française sur les vices de son gouvernement*, 1788; *Adresse aux Anglais par un représentant de la nation*, brochure in-8°, Paris, 1791;

Almanach historique de la Révolution française, Paris, 1791, augmenté et réimprimé plusieurs fois sous le titre de *Précis historique de la Révolution française; Discours et opinions de Rabaut Saint-Etienne, précédés d'une notice sur sa vie*, par Boissy d'Anglas, 1827, 2 vol. in-18; *Œuvres* publiées par Boissy d'Anglas, 1820, 6 vol. in-12; les mêmes, précédées d'une notice par Collin de Plancy, 1826, 2 vol. in-8°. — Bibliographie : Boissy d'Anglas, *Notice* à la tête des *Discours et opinions;* Michel Nicolas, *Biographie du Gard; Nouvelle biographie universelle; France protestante*, par Haag frères; *Biographie de Paul Rabaut et de ses trois fils*, par M. Borrel. N. Recolin.

RABAUT-POMMIER (Jacques-Antoine), frère du précédent, pasteur, membre de la Convention, né à Nîmes le 24 octobre 1744, mort à Paris le 16 mars 1820. Envoyé en Suisse avec son frère aîné, d'abord chez Etienne Chiron, puis au séminaire de Lausanne, il fut nommé, peu de temps après son retour en France, pasteur de l'église de Marseille qu'il contribua à relever; il fut appelé ensuite à Montpellier. En 1790, ses concitoyens le nommèrent l'un des représentants de la commune de cette ville, chargés de la réorganiser; en 1792, le collège électoral du Gard le désigna comme délégué à la Convention nationale, où il se rangea du côté des girondins. Dans le procès du roi, il fut au nombre de ceux qui pensèrent que, pour sauver Louis XVI, le seul moyen était de voter sa mort avec appel au peuple, en rendant ces deux clauses inséparables; aussi, dans le recensement, sa voix ne fut pas comptée pour la mort du roi. Après avoir protesté, en juin 1793, avec son frère Saint-Etienne, contre la tyrannie de la Convention, il fut décrété, comme lui, de prise de corps. Pendant près de six mois, les deux frères réussirent à échapper aux recherches; mais, le 14 frimaire, ils furent arrêtés ensemble. Saint-Etienne fut envoyé aussitôt à l'échafaud, et Pommier fut jeté dans la Conciergerie, où il resta deux mois, le corps miné par une fièvre lente occasionnée par l'humidité. Après le 9 thermidor, qui mit fin à la Terreur, la captivité de Pommier fut adoucie; le 18 frimaire an III, il reprit enfin sa place à la Convention avec le petit nombre de ses collègues que la Terreur avait épargnés, et il y remplit plusieurs fonctions importantes. Après la dissolution de la Convention, il fut délégué au conseil des Anciens; il en sortit pour administrer, comme sous-préfet, l'arrondissement du Vigan (7 avril 1800), où il laissa les plus honorables souvenirs. Dès la fondation de l'ordre de la Légion d'honneur, il en fut nommé membre. Quand l'église réformée de Paris fut réorganisée, Rabaut-Pommier renonça aux fonctions administratives, pour accepter le poste de pasteur de cette église, qui lui était offert. A la Restauration, on lui appliqua le décret de bannissement contre les régicides; ce fut en vain qu'il réclama, en montrant que ses réponses n'avaient eu pour but que de sauver Louis XVI; il fut exilé, et passa deux années à Clèves, en Allemagne. Quand il lui fut permis de rentrer, il revint à Paris, où il n'exerça plus les fonctions pastorales, mais où il laissa, à sa mort, survenue en 1820, « une mémoire justement honorée; » il léguait des fonds aux pauvres des églises de Paris, de Montpellier et de Nîmes; une riche bibliothèque à la faculté

de Montauban, et des livres au consistoire de l'église réformée de Paris. On s'accorde généralement à lui attribuer la découverte de la vaccine ou, au moins, à lui en faire partager l'honneur avec l'illustre docteur Jenner. On n'a de lui que les publications suivantes : *Napoléon libérateur, discours religieux, prononcé dans le temple de Saint-Louis, rue Saint-Thomas-du-Louvre, le* 15 *août* 1810, *jour de l'anniversaire de la naissance de S. M. l'empereur et roi*, Paris, 1810 ; *Sermon d'actions de grâces sur le retour de Louis XVIII dans la capitale de ses Etats, prononcé à Paris dans le temple de l'Oratoire, le* 22 *mai* 1814, Paris, 1814. — Bibliographie : *Biographie du Gard*, par M. Nicolas ; *France protestante*, par Haag frères ; *Biographie universelle*, par Michaud ; *Nouvelle biographie; Biographie des contemporains*, par Arnault ; *Annuaire protestant de* 1821 ; *Paul Rabaut et ses trois fils*, par A. Borrel. N. Recolin.

RABBATH-AMMON ou Rabbath, capitale des Ammonites, située au delà du Jourdain (Deut. III, 11 ; Jos. XIII, 25). A la suite d'une insulte faite à l'ambassadeur israélite, elle fut assiégée par Joab et prise par David (2 Sam. XI, 1 ; XII, 26 ss.; cf. 1 Chron. XX, 1) ; mais elle paraît avoir recouvré son indépendance plus tard (Jér. XLIX, 3). Ptolémée Philadelphe lui donna le nom de Philadelphie, sous lequel elle est mentionnée chez les écrivains grecs et romains (Pline, 5, 16 ; Ptolémée, 5, 15) et chez Josèphe (*De bello jud.*, 1, 6. 3 ; 2, 18. 1).

RABBATH-MOAB. Voyez *Moab*.

RABBIN, RABBINISME (rab, rabba, et plus tard rabboni, maître, seigneur). — I. Le mot de rabbin désignait primitivement le maître d'une école juive savante (voir l'art. *Ecoles juives*) ; il était chargé de l'enseignement de la Bible ou de la dogmatique, dirigeait les débats de ses élèves, répondait à leurs objections et résumait les discussions. Plus tard on nommait rabbins les docteurs de la loi, les savants et plus spécialement les chefs des grandes écoles théologiques ; à l'époque moderne on appelle rabbins les chefs des différentes communautés juives. Les rabbins ont exercé de tout temps une influence à la fois religieuse et politique sur leurs coreligionnaires. On ne saurait contester que, dans les commencements, cette influence n'ait été bienfaisante au point de vue particulariste du judaïsme. En effet, la sévérité des prescriptions rabbiniques, concernant la vie de l'individu, préserva les juifs du contact avec les païens et les mit en garde contre les vices grossiers, l'ivrognerie, la passion du jeu et l'amour des spectacles sanglants. Mais elle étouffa en même temps toute aspiration libérale, détruisit le goût du beau et du sublime, arrêta les investigations scientifiques et maintint pendant longtemps les juifs dans un état inférieur de développement intellectuel. Non contents du rôle religieux que leur assignaient leurs fonctions véritables, les rabbins s'occupèrent dans les commencements de politique et trempèrent dans la révolte qui précéda la grande répression sous Adrien. Ce qui leur avait, dès l'abord, assuré leur influence, c'était tout particulièrement leur piété profonde, leur désintéressement et leur sentiment du sacrifice. Plus tard cependant ces nobles sentiments dégénérèrent, et cela dès avant l'ère chrétienne ; ils s'arrogent le droit

d'excommunication, et peu à peu un esprit de petitesse démesuré s'introduit dans leurs mœurs. Afin de remplir scrupuleusement leurs devoirs religieux, ils recherchent ou affectent une sainteté extérieure « qui dégénère, pour l'homme véritablement pensant, en une servitude puérile qui tue le cœur pour toutes les choses extérieures, » comme le dit fort bien un savant juif moderne. « Ce n'est pas, ajoute-t-il, les rabbins qui trompent le peuple, mais c'est la servilité de leur propre esprit qui provoque l'imitation de la part des juifs. » — Ce n'est pas ici le lieu de citer les rabbins qui, tant en France qu'en Espagne, en Allemagne et dans les pays orientaux, ont joué un rôle important au point de vue littéraire ou religieux. Constatons seulement que leur influence fut profonde et incontestée, entre le dixième et le seizième siècle, non pas seulement à cause de leur valeur personnelle, scientifique ou religieuse, mais surtout à cause de leur influence juridique. Par leurs tribunaux établis dans les villes les plus importantes, ils étaient à même d'exercer une grande puissance intérieure sur les communautés. Une foule de cas de droit judaïque étaient réservés à ces tribunaux, dont les jugements sans appel étaient toujours accceptés, parce que les appelants étaient menacés d'excommunication. Il n'est que juste de dire que ces jugements étaient purement gratuits et devaient épargner aux parties des frais inutiles. Ce n'est que dans le cas où le demandeur et le défendeur appartenaient à deux communautés différentes qu'on en appelait définitivement au jugement d'un rabbin célèbre.

II. Le rabbinisme est dû à l'influence des deux grands docteurs juifs Hillel et Schamaï (Sameas) qui avaient pour but unique la conservation et la consolidation de la tradition. L'école qu'ils fondèrent fut la mère de toutes les écoles subséquentes, surtout en ce qui concernait la vie pratique. Siégeant tous les deux dans le sanhédrin, leurs doctrines furent celles qu'admit cette haute assemblée. Aussi le judaïsme aurait-il eu un livre de loi complet et incontesté, si l'on avait pris la peine de noter en détail toutes les délibérations. Mais, grâce à une vieille habitude orientale, on se contenta de noter tout au plus les décisions principales et de conserver les considérants de chaque jugement par la tradition orale, en les abandonnant à la science individuelle de chaque rabbin. Cela amena des contestations perpétuelles, surtout si une décision antérieure sur un cas spécial devait être appliquée à d'autres cas analogues dont toutes les circonstances n'étaient pas identiques. On devait chercher plutôt à prouver une décision antérieure pour un cas douteux que conclure de cas isolés à une décision déjà promulguée. Il ne s'agissait que de prouver par une citation, faite de mémoire, les conclusions des rabbins antérieurs, dont on invoquait le souvenir. C'est là l'esprit du rabbinisme ou du système de la tradition. Il y a des lois données par Dieu, lesquelles ne peuvent être augmentées, personne ne pouvant enseigner ce qui n'existait pas déjà ; mais, par des conclusions personnelles, un rabbin postérieur peut suppléer à ce qui ne lui a pas été communiqué ; ces additions devinrent à leur tour des lois, et c'est ainsi que le cercle s'élargit de plus en plus, sans que pour cela l'obligation primitive de ne pas augmenter la loi ait été enfreinte. L'application de ce

principe obscurcit tellement la loi qu'elle semblait « entourée d'une haie vive qui en cachait la vue. » — Les principales manifestations du rabbinisme concernaient les trois points suivants que nous ne pouvons indiquer que sommairement : 1° les rapports du peuple avec le rabbinisme ; 2° les cérémonies du culte public; 3° la position de l'individu quant au culte. L'idée que le peuple se faisait du rabbinisme ressort de ce principe : « Que la crainte de ton rabbin soit égale à la crainte de Dieu ! » (*Pirke abbot*, IV, 12). Faisant remonter, par la succession de l'imposition des mains, leur dignité à Moïse et par suite à Dieu, les rabbins représentaient leur parole comme l'égale de la parole de Dieu. Aussi les voyons-nous, sans surprise aucune, enseigner à leurs élèves que « celui qui enfreint la parole des rabbins est digne de mort. » D'après eux, tout enseignement de la tradition remonte donc, par une filiation ininterrompue à Moïse, voire même à Abraham qui en connaissait virtuellement tous les détails. Les rabbins enseignent la parole de Dieu et cet enseignement est irréfragable, « car celui qui conteste avec son maître conteste avec Dieu (*Sanhédrin*, f. 101, 1) ». Ces doctrines placèrent les rabbins aussi haut que possible dans l'estime du peuple, et tout devait dès lors tendre à la leur assurer. Aussi tout acte hostile au rabbin est répudié ; toute action, au contraire, qui lui est favorable est digne des plus grands éloges. Enfin, il est en quelque sorte le point culminant de cette divinisation de la caste, l'influence d'un pieux rabbin pouvant écarter les maux de toute une race de pécheurs. Nous concluons de cela que le droit du grand prêtre passe entre les mains des rabbins. S'étonnera-t-on maintenant que les rabbins se soient arrogé le droit suprême de fixer les fêtes et en particulier les nouvelles lunes, d'indiquer à chaque jour de fête sa véritable signification et d'en augmenter progressivement le nombre selon leur bon plaisir? Les prières prescrites, leur forme, leur nombre, leur durée, tout en un mot fut stipulé peu à peu avec une minutie rigoureuse. — Mais l'intermédiaire des rabbins ne se borna pas au culte public. Ils comprirent que leur autorité dépendait surtout des restrictions apportées à la liberté morale de l'individu. Aussi s'appliquent-ils à étendre et à spécialiser les règlements, afin, disent-ils, « d'épargner au juif toute occasion quelconque de pécher. » Cette tendance donna peu à peu naissance à cette masse immense de prescriptions de toute sorte qui finirent par tuer toute initiative dans la vie de l'individu. Sans doute, toutes ces lois devaient, primitivement, préserver les juifs de tout contact avec les païens ; mais le bien qui en résulte est loin de compenser l'immense mal moral qu'elles engendrèrent dans la suite. Les savants juifs s'accordent à considérer l'époque de Gamaliel, chef de l'école de Jamnia, comme le point culminant du rabbinisme. Sans pouvoir en suivre ici le développement à travers les siècles, nous dirons qu'il trouve son appui le plus puissant dans cet attachement inébranlable à la foi des pères, par lesquels les juifs se sont toujours fait remarquer, à l'époque des persécutions surtout. Exploitant ce sentiment de piété fervente, le rabbinisme flatta en même temps l'imagination par l'introduction, dans les prières, de formes cabalistiques, et écarta l'influence de la philosophie qui commençait à se faire sentir,

en Espagne surtout, où les juifs étaient en contact avec la science arabe. Quant à l'organisation du rabbinat moderne et à la transformation du rabbinisme, nous renvoyons à l'article *Judaïsme moderne*, qui sera ultérieurement publié. — Sources : Grætz, *Geschichte der Juden ;* Jost, *Geschichte der Israëliten.* E. SCHERDLIN.

RACHEL, fille cadette de Laban et sœur de Lia, que Jacob épousa après un service de quatorze ans à la tête des troupeaux du riche Araméen (Gen. XXIX, 16 ss.; XXX, 22 ss.). Elle le suivit dans le pays de Canaan en emportant les dieux lares de son père qu'elle avait su habilement dérober (Gen. XXXI, 19, 34), et mourut en chemin. Rachel est la mère de Joseph (Gen. XXX, 22) et de Benjamin (Gen. XXXV, 16) ; elle fut ensevelie non loin de Rama (Gen. XXXV, 19 ; cf. 1 Sam. X, 2).

RACINE (Jean), né à la Ferté-Milon, le 21 décembre 1639, a été, dans la tragédie au dix-septième siècle, le rival souvent heureux et l'égal de Pierre Corneille. Elevé à Port-Royal, sous la direction d'Antoine Le Maître, de Nicole et de leurs pieux amis, il fut de bonne heure sincèrement chrétien. On trouve encore, dans l'édition complète de ses OEuvres, les traductions, les fragments d'*Irénée* et de *Polycarpe*, qu'il écrivait de seize à dix-huit ans, pendant ses années d'étude. Il fit plus tard à la religion le sacrifice de ses succès au théâtre, lorsqu'il renonça, jeune encore, à tout sujet emprunté aux auteurs profanes, et ce qu'il écrivit, depuis ce moment-là jusqu'à sa mort, fut presque toujours religieux : prose, poésie et tragédie même. On peut donc s'attendre à retrouver, exprimés par les héros de Racine, ses propres sentiments, délicats, purs et religieux ; remarquer avec raison que, si Corneille a plus de noblesse et de grandeur, l'auteur d'*Andromaque*, de *Phèdre*, est plus vrai, parce qu'il sent mieux le mal, la faiblesse humaine, la responsabilité, étant plus chrétien, et même, en étudiant ses chefs-d'œuvre dits religieux, faire sur la croyance, sur l'idée de Dieu dans un grand esprit d'utiles observations. Mais il ne faut pas transformer l'auteur de tragédies écrites tantôt pour la Duparc et la Champmeslé, et tantôt pour les protégées de Mme de Maintenon, en défenseur de la religion, ayant quelquefois des doctrines augustiniennes tout à fait précises à exposer, et toujours un but essentiellement moral d'enseignement à atteindre. Le théâtre, au dix-septième siècle, n'avait pas encore cette prétention. Racine, à la vérité, affirma, dans la préface de *Phèdre*, qu'il n'avait fait auparavant aucune pièce où la vertu fût « plus mise en jour que dans celle-ci. » Cependant il est certain qu'il ne le crut pas lui-même, puisqu'il prit presque aussitôt la résolution de s'éloigner du théâtre, précisément par scrupule de religion et de vertu. — On voit d'abord ses admirables pièces se succéder sans interruption presque chaque année, depuis 1664, après son retour d'Uzès où il a vainement tenté de prendre la tonsure et d'obtenir un bénéfice, jusqu'à son mariage, en 1677. Les maîtres dont les leçons avaient formé sa jeunesse, à Port-Royal, et sa tante, Agnès de Sainte-Thècle, lui ayant reproché comme abominable la fréquentation des comédiens, n'ont fait que provoquer son irritation sans le convaincre. Puis Nicole qui, dans ses *Visionnaires*, en janvier 1666, a traité les poètes de théâtre « d'empoi-

sonneurs publics, » s'est attiré ces deux méchantes *Lettres à l'auteur des hérésies imaginaires,* après lesquelles la rupture entre Racine et Port-Royal persécuté, on le constate à regret, est devenue pour longtemps un fait accompli. Mais c'est alors, comme pour justifier le choix qu'il vient de faire et son goût pour le théâtre, qu'il produit, en dix ans, ces chefs-d'œuvre : *Andromaque* (1667), *Britannicus* (1669), *Bérénice* (1670), *Bajazet* (1672), *Mithridate* (1673), *Iphigénie* (1674), et *Phèdre* (1677). Chateaubriand a écrit, dans un chapitre spécial du *Génie du christianisme*, et la critique a répété après lui, que *Phèdre* était déjà chrétienne. Cela signifie que, dans l'œuvre de Racine, l'épouse de Thésée lutte contre sa passion, éprouve la honte et le remords, au lieu d'être, comme dans l'*Hippolyte* d'Euripide ou de Sénèque, une simple victime des dieux irrités ; et de plus, que la réconciliation de l'auteur avec Arnauld, Nicole, c'est-à-dire le sacrifice définitif qu'il voulut accomplir en n'écrivant plus pour la scène, son retour à la religion, eut lieu à l'occasion de cette tragédie aussitôt après qu'elle eut été représentée. — Renoncer au théâtre en pleine gloire, en pleine possession de son génie ? A quelle étrange résolution venait de s'arrêter le grand écrivain ! On dit à la cour qu'il voulait plaire au roi qui venait de le nommer historiographe, en n'acceptant et en ne conservant aucun autre titre. Les gens de lettres affirmèrent, et on a souvent répété, que le poète impressionnable, en voyant le public préférer à son chef-d'œuvre la *Phèdre* de Pradon, s'était senti blessé et pour toujours découragé. Mais n'est-il pas plus naturel de retenir simplement les déclarations de Racine lui-même, plusieurs fois répétées dans ses lettres à son fils aîné, à la mère Agnès de Sainte-Thècle, et à Mme de Maintenon, en 1692, 1695 et 1698, qui font partie de la Correspondance publiée ? Il voulut faire cesser ce que, dans la sincérité, dans l'exagération pieuse de son repentir, il appelait « les scandales de sa vie passée, » et sortir « de l'égarement et des misères où il avait été engagé pendant quinze ans. » Il venait même de revoir, avant de les corriger pour les livrer à l'impression dans le bréviaire de Le Tourneux vers 1675, des *Hymnes traduites du bréviaire romain*, ouvrage de sa première jeunesse. Il est donc vraisemblable que sa détermination n'eut rien d'imprévu, de subit. Il désirait, depuis plusieurs années, revoir Port-Royal, se réconcilier avec ses maîtres et retrouver la paix de Dieu. — L'effet de ce changement de vie, de cette transformation intérieure et spirituelle est dès lors visible dans ses œuvres. Il oublie les passions des hommes pour élever son âme à Dieu. Aucun de ses rares et admirables morceaux dans le genre lyrique n'est antérieur à cette époque. Au lieu des auteurs grecs et latins, c'est la Bible qu'il étudie, et c'est aussi dans le mouvement, l'effusion, l'élévation lyriques qu'il découvre, pour ses dernières tragédies, une inspiration, des beautés et comme une grâce nouvelles. *Esther* fut jouée à Saint-Cyr le 26 janvier 1689. L'auteur pensa qu'il pouvait écrire, pour plaire à Mme de Maintenon, cette pièce destinée aux jeunes pensionnaires d'une maison religieuse, sans manquer à l'engagement qu'il avait pris de ne plus travailler pour le théâtre. Cependant, il faut le dire, dans ces vers d'une harmonie et d'une douceur incomparables, dans ce triomphe heu-

reux de l'aimable et vertueuse Esther dramatiquement opposé au supplice du perfide Aman, quoiqu'il soit difficile de s'intéresser à l'action, à ces trois actes si courts, le théâtre a reconnu son bien qu'il a fini par reprendre. On trouve la grâce, dès le second vers, dans cette pièce écrite par un élève des jansénistes redevenu pour toujours leur fidèle ami, et c'est elle encore qui fait, à la fin, triompher Esther. De plus, cette Esther reste bien une figure biblique, une femme qui doit à son esprit, à sa belle âme et non pas à ses charmes, comme toujours dans les autres tragédies, la faveur dont elle jouit. Voilà ce que l'œuvre renferme de vraiment religieux. Des autres allusions aux doctrines et à la persécution de Port-Royal, à la cour, aux hommes et aux querelles du temps, qu'on a prétendu signaler, quelques-unes seulement sont évidentes, et la plupart tout à fait invraisemblables. — *Athalie* (1691), sujet emprunté au second livre des Rois, dans la Bible, est par excellence le chef-d'œuvre de Racine. Une femme, un songe, un enfant et un personnage qu'on ne voit jamais, bien qu'il ait le premier rôle, Dieu, ont suffi au poète de génie. C'est vrai et c'est admirable. Il est certain toutefois que les modèles, dans ce genre-là même, ne faisaient pas entièrement défaut. Il n'y a pas d'amour dans *Athalie*, mais il n'y en avait pas non plus dans un grand nombre d'anciens mystères, dans le sacrifice d'Abraham, dans les Vies de Saints. Dans *Polyeucte*, au contraire, le sujet, un martyre, l'imposait à Corneille. Il n'y a pas de suivantes, il est vrai, mais il y a le chœur. L'auteur a mis dans le troisième acte ses plus beaux vers, comme pour faire oublier qu'il est presque vide et languissant. Quoi qu'il en soit, à la scène, cette tragédie offre un réel et puissant intérêt. Les caractères ont un relief extraordinaire et une frappante vérité : Joad, Mathan aussi, et surtout Athalie, grande et terrible sœur de la Cléopâtre de Corneille, d'Agrippine et de Clytemnestre.— Les chœurs d'*Esther* et d'*Athalie* sont si beaux qu'ils ont été longtemps détachés de l'œuvre théâtrale, pour servir de modèles dans le genre lyrique. Ce n'est plus nécessaire, aujourd'hui, les maîtres, Malherbe, Jean-Baptiste Rousseau, Lebrun, Lamartine et Victor Hugo, étant assez illustres et assez nombreux. Quoi que Fénelon ait pu écrire sur ce sujet, il est certain que Racine les a égalés à peine dans l'ode, lorsqu'il a traduit en vers le psaume dix-sept, et qu'il a été à leur hauteur, sans les dépasser, dans ses quatre *Cantiques spirituels* (1689). Mais il a sans doute l'avantage dans les vers libres de ses chœurs. Il fallait le prévoir. En effet, ce n'est pas seulement quelque image trouvée çà et là dans la Bible, c'est la poésie hébraïque même dans son originalité, le psaume longuement développé, mais avec choix et sans monotonie, qu'il a su mettre avec son art, sa poésie, son harmonie, sa religion et son génie propres, pour exprimer la douleur ou l'espérance, sur les lèvres pures de ses « filles de Sion. » D'autres ont emprunté à l'histoire de l'Eglise ou du peuple de Dieu des sujets pour le théâtre. Mais, au point de vue religieux, la supériorité de Racine est incontestable. Il mit son âme dans ces deux tragédies. En effet, il admirait toujours plus la piété sincère et l'austérité de ses amis de Port-Royal, et il s'efforçait de leur ressembler. Il allait souvent à l'église « pour pleurer, » et l'on voit par sa correspon-

dance qu'il versa surtout d'abondantes larmes à la profession de sa fille Anne, chez les ursulines de Melun. — Il mourut à Paris, le 21 avril 1699. Blessé, atteint cruellement par un mot dur de Louis XIV, il n'avait pu, dit-on, supporter la disgrâce. Il avait, à la vérité, plusieurs fois agi ou parlé en faveur de Port-Royal. Mais il fut toujours trop courtisan pour oser se déclarer ouvertement janséniste, et si quelqu'un voulut persuader au roi qu'il faisait profession de l'être, Louis XIV eut tort de le croire. Racine écrivit lui-même à Mme de Maintenon que sa meilleure qualité... « c'était une soumission d'enfant pour tout ce que l'Eglise croit et ordonne, même dans les plus petites choses, » et il eut bien raison. Une piété simple, et même trop simple, voilà ce qu'on trouve, à la fin de sa vie, dans son *Abrégé de l'histoire de Port-Royal.* — Voyez Louis Racine, *Mémoires contenant quelques particularités sur la vie et les ouvrages de Jean Racine*, 1 vol. in-12, Lausanne, 1747 ; Paul Lacroix, *le Bulletin du bouquiniste*, 1er mai 1844; Vinet, *les Poètes du siècle de Louis XIV*, Paris, 1861 ; Théophile Lavallée, *Histoire de la maison de Saint-Cyr*, in-8°, Paris, 1862 ; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 5 vol. in-8°, Paris, 1862 ; Jules de Saint-Félix, *la Décentralisation littéraire* (Racine à Uzès), janvier 1864 ; *Œuvres de Jean Racine*, 1 vol. in-4°, éd. Firmin-Didot, Paris, 1851, et Hachette 1865-1873, 8 vol. in-8°, avec notice par Paul Mesnard. JULES ARBOUX.

RACINE (Louis), le second fils de notre plus grand poète tragique, naquit à Paris, le 6 novembre 1692. Son père commença lui-même son éducation, et le confia plus tard à deux maîtres illustres par leur science et leur piété, Rollin et Mésenguy. Dès son enfance, Louis s'essaya dans l'art des vers ; il en montra quelques-uns à Boileau qui lui conseilla d'abandonner la poésie ; mais le penchant naturel l'emporta sur les avis du critique. Il avait étudié le droit et s'était fait recevoir avocat ; n'ayant aucun goût pour cette profession, il se retira dans la maison de Notre-Dame-des-Vertus appartenant aux pères de l'Oratoire. C'est là qu'il publia (1720) son poème de la *Grâce* où le vers est pur, gracieux, coulant, mais dépourvu de chaleur et de puissance. Rentré dans la vie commune par les exhortations du chancelier d'Aguesseau, il obtint une place dans les finances par les soins du cardinal de Fleury, qui avait connu et aimé son père. Louis Racine se maria et eut un fils qui périt, en 1755, aux inondations de Cadix. La mort de ce jeune homme, qui était la joie et l'espoir de son père par les qualités dont il était doué, plongea ce dernier dans une douleur dont il ne se releva pas. Il languit dans une humble retraite qu'il s'était ménagée dans le faubourg Saint-Jacques, et dans laquelle il se nourrissait de lectures pieuses. C'est là qu'il mourut le 29 janvier 1763, à l'âge de soixante et onze ans, dans les sentiments d'une piété profonde. « Racine, dit un de ses biographes, était d'un caractère simple et vrai, sans jalousie comme sans malice, bon et obligeant, et sincèrement modeste. » Il avait été nommé membre de l'Académie des inscriptions. Outre le poème de la *Grâce*, Racine est auteur de plusieurs autres ouvrages dont nous ne citerons que les suivants : *la Religion*, poème en six chants, où il y a de beaux vers, de l'harmonie et de la fraîcheur, mais le souffle vivifiant, la flamme poétique y font décidément

défaut ; des *Odes*, tirées des livres saints, ayant les qualités et les défauts des poèmes précédents ; et des *Mémoires sur la vie de Jean Racine*, écrits avec les sentiments de la piété filiale. A. MAULVAULT.

RACINE (Bonaventure), ecclésiastique, naquit de parents pieux, le 25 novembre 1708, à Chauny, diocèse de Noyon ; sa mère s'efforça de lui inculquer, dès son enfance, des sentiments de vertu et de religion auxquels il demeura fidèle toute sa vie. Ayant commencé ses études dans sa patrie, il vint les terminer avec succès à Paris, au collège Mazarin, où il acquit une connaissance étendue des langues latine, grecque et hébraïque. En 1729, il se rendit à Rabasteins dont il releva le collège, à la prière de La Croix-Castries, archevêque d'Albi, qui l'avait appelé pour travailler à l'amélioration des études et de la discipline dans cet établissement. Mais les jésuites, prenant ombrage des succès obtenus par le restaurateur du collège, le forcèrent de s'éloigner et d'aller chercher un refuge auprès du célèbre Joachim Colbert, évêque de Montpellier, qui lui confia la direction du collège de Lunel. Mais ses ennemis le découvrirent dans cette nouvelle position, et obtinrent contre lui des ordres rigoureux devant lesquels il se vit obligé de fuir. Il dut prendre des chemins de traverse, gravir des montagnes couvertes de neige et affronter de véritables périls pour échapper aux poursuites dont il était l'objet. Il arriva enfin à l'abbaye de la Chaise-Dieu où était exilé le pieux Jean Soanen, évêque de Senez, et avec lequel il s'entretint avec un bonheur qui le consola de ses peines. De là, il se rendit à Clermont-Ferrand pour y visiter la nièce de Pascal, et revint à Paris. Ayant été chargé de l'éducation de quelques jeunes gens au collège d'Harcourt, il se vit encore frappé de disgrâce par le cardinal de Fleury dont les ordres l'éloignèrent de la capitale (1734). Caylus, évêque d'Auxerre, l'avait ordonné prêtre et pourvu d'un canonicat de sa cathédrale ; mais ce bénéfice ne semble pas avoir changé les habitudes modestes de l'abbé Racine, qui se plongea dès lors dans une profonde retraite pour se consacrer à la prière et à l'étude, et pour continuer son *Histoire ecclésiastique*, histoire qu'il ne put achever, et à la composition de laquelle cependant il avait sacrifié son temps, son repos et pour ainsi dire sa vie, dont ce travail avait épuisé les forces. « Des lectures immenses, des veilles continuelles, une application trop étendue, nous dit Barral, avaient appauvri sa constitution qui succomba après quelques mois de langueur. » Il mourut à Paris, âgé seulement de quarante-sept ans, le 15 mai 1755. L'abbé Racine fut un homme estimable tant par la gravité de son caractère que par la pureté de ses mœurs. Il s'était opposé à la bulle *Unigenitus*, et ne sut pas toujours, malgré sa douceur et bienveillance, éviter les extrêmes de l'esprit de parti. — On a de lui : 1° *Simple exposé de ce qu'on doit penser sur la confiance et la crainte ;* 2° *Mémoire sur la confiance et la crainte ;* 3° *Suite du Mémoire* précédent ; 4° *Instruction familière sur la crainte et l'espérance chrétienne*, 1735 ; 5° *Abrégé de l'histoire ecclésiastique, contenant les événements considérables de chaque siècle, avec des réflexions*, 1748-1756, 13 volumes in-12. Cet ouvrage passe généralement pour n'être qu' « un bon abrégé de Fleury et de son continuateur, » mais il est mieux que cela, car l'abbé Racine avait largement usé des autres grands ouvrages

sur la matière, tels que ceux de Tillemont, D. Ceillier, Baillet, Du Pin et autres. Les deux premiers volumes eurent un succès prodigieux, et les autres furent reçus avec faveur par le public. Les neuf premiers volumes sont travaillés avec plus de soin que les quatre derniers dans lesquels on a reproché à l'auteur d'avoir manqué de mesure, et de s'être laissé emporter par la sincérité de ses convictions dans des sentiments exagérés. Sainte-Beuve lui-même appelle l'abbé Racine « un compilateur sans talent ; » ce jugement nous semble précipité ou, en tout cas, trop sévère de la part d'un critique que nous soupçonnons fort de n'avoir pas longuement étudié l'ouvrage. Cet abrégé est encore l'un des meilleurs que nous possédions, surtout pour les premiers siècles. Quant aux quatre derniers volumes, tant décriés par les critiques ultramontains, il suffit de les ouvrir pour voir combien ils sont précieux par les documents qu'ils renferment, tout en reconnaissant d'ailleurs les défauts qui s'y trouvent. Chandon, si bon critique d'ordinaire, nous dit que « cette Histoire est écrite avec beaucoup de netteté, d'ordre et de simplicité. » — On a publié une suite qui n'est pas digne de l'ouvrage ; ce sont des *Lettres* à Moréna, formant le tome XIVe, et deux volumes attribués à l'abbé Troia d'Assigny qui forment les tomes XVe et XVIe ; ce ne sont que des extraits du « Journal » de l'abbé Dorsanne et des « Nouvelles ecclésiastiques. » Il existe une édition en 13 vol. in-4° de cette Histoire ecclésiastique, elle est fort belle ; 6° *Œuvres posthumes*, 1753, in-12 ; 7° *Discours sur l'histoire universelle de l'Eglise*, 1759, 2 vol. in-12, et plus tard in-4°. — Sources : *Vie de l'abbé Racine*, en tête du premier volume de son *Histoire ecclésiastique*, édition in-4° ; *Bibliothèque d'un homme de goût*, t. III, p. 59 ; *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, t. IV ; *Nouvelles ecclésiastiques*, du 24 juillet 1755 et du 3 décembre 1756 ; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. III. A. Maulvault.

RADBERT (Saint), surnommé Paschase, naquit dans le Soissonnais, vers la fin du VIIIe siècle et reçut son éducation première à l'abbaye de Corbie, en Picardie. Après une jeunesse mondaine, il se fit recevoir au nombre des moines de ce couvent, et s'y distingua si bien par sa piété et sa science, qu'il en devint abbé en 844. Il assista en cette qualité au synode de Chiersy (849), et se rangea au nombre des adversaires de Godescalc, dans la controverse sur la prédestination. Les difficultés contre lesquelles il eut à lutter dans ses nouvelles fonctions, l'opposition que lui fit Ratramne dans son propre couvent sur le terrain scientifique, et surtout l'antagonisme de quelques-uns des frères qui refusaient de se soumettre à sa rigoureuse discipline et contre lesquels il était mal soutenu en haut lieu, le déterminèrent en 851 à déposer sa charge et à se retirer à l'abbaye voisine de Saint-Riquier. Plus tard, il revint à Corbie, où il mourut après 860, l'on ne sait en quelle année. Il fut canonisé en 1070. — En 831, il composa son célèbre traité intitulé : *Liber de corpore et sanguine Domini*, qu'il adressa en 844 à Charles le Chauve, et dans lequel la doctrine de la transsubstantiation reçut sa première formule dogmatique. Défenseur zélé de la tradition ecclésiastique, il s'efforce de concilier dans son livre les deux conceptions de la cène qui

avaient cours à son époque, la conception spiritualiste d'Augustin et la conception plus réaliste d'Ambroise, sans toutefois aboutir déjà sur ce point à une doctrine parfaitement homogène. Selon lui, Christ, le vrai pain de vie, demeure en nous et nous demeurons en lui par le sacrement de l'eucharistie (Jean VI, 53 ss.). Cette communion cependant n'est pas simplement spirituelle et n'est pas opérée par la seule foi ; elle est encore matérielle et réside dans « l'unité de la chair et du sang » (*per sacramentum corp. ac sang. Christus in nobis non solum fide sed etiam unitate carnis et sanguinis manere probatur*), car l'aliment divin n'est pas destiné à l'âme seule, mais aussi au corps, qui doit entrer un jour avec l'âme dans l'immortalité incorruptible, c'est-à-dire à la personnalité humaine tout entière. Dans l'eucharistie, Christ vient habiter « corporellement » en nous : à cet effet, le pain et le vin sont changés (*convertuntur*) en chair et en sang de Christ, tout en conservant leur apparence extérieure (*figura*) et leur goût, mystère destiné à exercer notre foi, ce que ne pourrait faire un miracle perceptible aux sens. Les paroles de l'institution de la cène sont trop catégoriques pour pouvoir être interprétées dans un sens figuré. La présence réelle du corps du Christ dans la cène est le résultat d'un miracle semblable à celui de la multiplication des pains : ce corps est incessamment créé par la vertu de la parole divine toute-puissante et omniprésente, quand est prononcée par le prêtre la parole du Seigneur : « Ceci est mon corps » (*hoc est, inquit, corpus meum : in hoc verbo creatur illud corpus, quia divinum verbum est et omnipotentia plenum, ubique præsens, ubique omnia complens*). Radbert enseigne ainsi, non l'ubiquité du corps glorifié de Christ, mais celle de la parole divine, capable de créer ce corps en tous lieux par l'intermédiaire du Saint-Esprit, de même que ce corps a été créé pour la première fois, lors de l'incarnation, dans le sein de Marie. Le miracle de l'eucharistie n'est donc, dans sa pensée, que la continuation du miracle de l'incarnation. Les effets de ce sacrement sont purement spirituels. Sans doute, la chair et le sang de Christ se transforment en notre chair et en notre sang ; mais ce n'est pas dans le but de fortifier notre nature physique, comme le font les aliments ordinaires, qu'ils nous sont donnés : cette « nourriture spirituelle » (*spiritualis esca et potus*) doit faire de nous des hommes spirituels, transformer en esprit ce qu'il y a encore de charnel en nous. Aussi ceux-là seuls qui demeurent en Dieu et en qui Dieu demeure, qui savent s'élever par la foi dans le « réfectoire de vie » (*in cœnaculum vitæ*) où Christ distribue la nourriture céleste de son corps, les élus seuls sont capables de percevoir la vertu salutaire, le contenu substantiel du sacrement, c'est-à-dire le corps et le sang de Christ ; les indignes ne reçoivent qu'un simple signe extérieur, et mangent et boivent leur condamnation. — L'apparition du traité de Radbert provoqua de vifs débats entre les théologiens de l'Eglise franque ; ce fut la première controverse sur la sainte cène. Ratramne, Raban Maur, Scot Erigène se prononcèrent contre la doctrine de Radbert ; Hincmar de Reims, Haimon de Halberstadt, Remi d'Auxerre, Amalaire de Metz, le moine Andrevald du couvent de Fleury dans l'Orléanais, défendirent au contraire cette doctrine, tandis que

d'autres, tels que le diacre lyonnais Drepanius Florus, l'abbé de Reichenau Walafrid le Louche, le moine de Corbie Druthmar, observèrent plus ou moins une position intermédiaire entre les deux partis. Les débats n'aboutirent à aucun résultat définitif ; aucun concile ne se prononça au neuvième siècle sur le dogme controversé. — Les autres ouvrages de Radbert sont intitulés : *Vita s. Adalhardi*, *Vita s. Walæ* (biographies de deux abbés de Corbie, ses contemporains) ; *Passio ss. Rufini et Valeriani ; Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum* (moine inconnu du reste, qui lui avait adressé quelques objections contre sa doctrine de la sainte cène) ; *Expositiones in Matthæum* ; *in Lamentationes Jeremiæ ; in Psalmum* XLIV (commentaires dans lesquels il manifeste une indépendance de jugement peu commune à son époque vis-à-vis de l'exégèse des Pères, et une prédilection marquée pour le sens littéral du texte biblique) ; *De fide, spe et charitate libri III* (tableau systématique de la vie chrétienne résumée dans les trois vertus théologales), et enfin *De partu Virginis libri II* (ouvrage dans lequel il cherche à établir que la naissance de Christ a été aussi miraculeuse que sa conception, que la Vierge a engendré son fils « d'une manière spéciale et ineffable, *utero clauso*, sans douleur ni gémissement, et sans que sa chair fût endommagée : » faire naître Christ dans les conditions ordinaires de la nature humaine serait porter atteinte à la virginité perpétuelle de Marie et placer le Seigneur, par le fait de sa naissance, sous la loi de malédiction qui a été prononcée [Gen. III, 16], contre la race humaine comme châtiment du premier péché). — Les œuvres de Radbert ont été réunies et publiées par Sirmond, Paris, 1618, et réimprimées dans le t. XIV de la *Bibl. max. PP.* et le t. CXX de la *Patrologie* de Migne. — Voir en particulier son *Liber de corp. et sang. Domini*, chez Martène et Durand, *Veterum script. et monum. ampl. collectio* IX, 367 ; son ouvrage *De partu Virginis*, chez d'Achéry, *Spicilegium*, I, 44, et des extraits des vies de saint Adelhard et de saint Wala, chez Pertz, *Monumenta*, II. — Consulter : *Acta SS.*, 26 avril (III, p. 464) ; Mabillon, *Acta SS. ord. s. Bened.*, *sæc.* IV, p. II, 22 ; *Annal. ord. s. Bened.*, III, 119 ; Ziegelbauer et Legipont, *Hist. litter. ord. s. Bened.*, Augsb., 1754, III, 77 ; *Hist. littér. de la France*, V, 287 ; Baehr, *Gesch. d. rom. Literatur im karol. Zeitalter*, Carlsr., 1840, p. 462 ; Matth. Larroque, *Hist. de l'eucharistie*, Amst., 1669, p. 357 ; Ebrard, *Das Dogma v. heil. Abendmahl u. seine Gesch.*, Francf., 1845, I, 406 ss. ; Kahnis, *Die Lehrev. Abendmahl*, Leipz., 1851, p. 223 ss ; Dieckhoff, *Die Abendmahlslehre im Reformations-Zeitalter*, Gœtting., 1854, I, 12 ss ; Rückert, *Der Abendmahlsstreit des Mittelalters*, *Paschasius Radbertus*, dans Hilgenfeld, *Zeitsch. f. wissensch. Theol.*, 1858, I et II ; Walch, *Hist. controv. sæc.* IX *de partu Virginis*, Gœtting., 1758 ; Rittelmeyer, *De l'interprétation de l'Ecriture sainte pendant le neuvième siècle*, Strasb., 1832 ; Hausher, *Der heil. Pasch. Radbertus*, Munich, 1862.

A. Jundt.

RADEGONDE (Sainte), fille d'un des rois de Thuringe, fut témoin, dès son enfance, des scènes de meurtre qui désolèrent sa famille. Tombée elle-même entre les mains de Clotaire Ier, fils de Clovis, à la suite d'une campagne des Franks, elle séduisit ce barbare par sa beauté et reçut à

Braisne une éducation littéraire et religieuse, en attendant le moment d'un mariage, qui lui semblait tellement odieux qu'elle chercha, à plusieurs reprises, à s'y dérober par la fuite. Son antipathie ne provenait pas seulement de sa piété, qui faisait dire à Clotaire qu'il avait épousé une nonne, et de sa supériorité intellectuelle, mais surtout de l'attachement profond aux souvenirs de la patrie et aux malheurs de sa famille, dont elle haïssait le bourreau. En faisant assassiner son frère, demeuré en otage à sa cour, Clotaire poussa sa femme à une résolution désespérée. Sous le prétexte d'un pieux pèlerinage, Radegonde se rendit auprès de Médard, évêque de Noyon, et le contraignit par ses prières et par ses larmes, malgré les menaces des seigneurs francs de sa suite, à rompre son mariage et à la consacrer au Seigneur. Pour échapper à la colère de son époux, elle se réfugia successivement auprès du tombeau de saint Martin de Tours et chez l'évêque de Poitiers. Grâce à l'intervention de saint Germain, évêque de Paris, elle put enfin employer sa fortune, qu'elle avait reçue en *Morgengabe* le lendemain de son mariage, à la construction d'un couvent à Poitiers, couvent qui ressemblait à une riche villa romaine, et où elle se retira avec de nombreuses jeunes filles de la noblesse romaine et franque pour se dévouer aux soins des pauvres, aux œuvres les plus répugnantes, à l'oraison et à la méditation. Si elle se démit de ses fonctions d'abbesse, qu'elle confia à une jeune sœur, Agnès, et si elle conserva son tour de service comme les plus humbles novices, elle n'en exerça pas moins l'autorité de son influence et de son rang, modifiant la règle à son gré, introduisant la claustration complète, les jeûnes et les pratiques d'un rigoureux ascétisme, tout en remplissant les devoirs d'une large et somptueuse hospitalité et en cherchant à développer, par de fréquentes lectures, le goût des lettres. Un épisode de sa vie a conservé son nom à l'histoire, grâce aux récits de Thierry et d'Ampère ; c'est le chapitre de ses relations avec le poète Venantius Fortunatus qui, pour demeurer près d'elle, entra dans les ordres et devint prêtre à Poitiers. Nous possédons toute une série de poèmes, d'épigrammes, de petits billets qui nous dépeignent avec complaisance l'intimité du prêtre poète avec la reine et l'abbesse. Deux de ces poèmes les plus remarquables, adressés à l'un des parents de Radegonde, réfugié à Constantinople, retracent en termes touchants son amour pour sa famille et pour sa patrie. Les autres pièces, mignardes, frivoles et futiles, parlent beaucoup trop des bons repas du prêtre plus que gastronome et sont comme une satire involontaire de cette vie si vide du cloître, qui excitera dans tous les temps la verve de nos poètes. Radegonde mourut le 13 août 587, et ses funérailles furent présidées par Grégoire de Tours. La vie de Radegonde a été écrite par Fortunat et par la religieuse Baudonivia, qui a surtout relevé l'austérité de sa piété (*Acta SS.*, Aug. III). — Sources : Grégoire de Tours, *Lib. de gl. confessorum*, cap. CVI ; *Historia franc.*, lib. IX ; Ampère, *Hist. de la litt. en France avant le* XII*e siècle*, II, 312 ; Guizot, *Civilisation en France*, II, 47 ; Montalembert, *Moines d'Occident*, II, 345. A. PAUMIER.

RAGUEL. Voyez *Tobie*.

RAHAB, Rachab ; Ραάβ, Ραάβ, prostituée de Jéricho, qui cacha les

espions que Josué avait envoyés pour le renseigner sur l'état des fortifications, et qui fut épargnée dans la ruine de cette ville avec tous ceux qui se trouvèrent dans sa maison (Jos. II, 1 ss. ; VI, 17 ss. ; cf. Hébr. XI, 31 ; Jacq. II, 25). Les rabbins, ainsi qu'un certain nombre d'exégètes chrétiens, firent de Rahab une hôtelière, se fondant sur ce qu'elle épousa dans la suite Salmon, prince de la tribu de Juda, ce qui eût été contraire à la loi, et sur ce qu'il n'est pas vraisemblable que des personnes chargées d'une mission aussi délicate que celle des espions de Josué se soient logées chez une femme publique (Josèphe, *Antiq.*, 5, 1, 2 ; Chrysostome, *Sermo* 2, *de pœnitentia* ; Calmet, *Dictionn. de la Bible*, etc., etc.). Les écrivains juifs ne tarissent pas en éloges sur cette héroïne qui rendit un service si considérable à la théocratie : ils prétendent même que huit prophètes sont issus d'elle (Lightfoot, *Horæ hebr.*, 180). Mais toutes les subtilités grammaticales et autres tentées pour sauver le caractère moral de Rahab viennent se heurter contre le sens constant du mot de zônâh, prostituée (cf. Gen. XXXVIII, 15 ; Lév. XXI, 7 ; Deut. XXIII, 19 ; Juges XI, 1, etc., etc.).

RAIMOND DE PENNAFORTE (San Raimundo de Penafort) naquit en 1170 de parents nobles. Elève (1204), et plus tard professeur de l'école de Bologne, vicaire général de l'évêque Berengar de Barcelone (1219) et confesseur du roi D. Jaime d'Aragon, il entra, en 1222, dans l'ordre des dominicains et fut appelé, en 1230, par le pape Grégoire IX, à exercer les fonctions de pénitencier, de chapelain et d'auditeur de la Rote. Admirateur passionné et propagateur infatigable de l'unité romaine, il consacra sa vie à établir l'autorité du saint-siège sur des bases inébranlables, à développer et à perfectionner l'institution du confessional, et à combattre les infidèles et les hérétiques non seulement par la force ou la violence, mais aussi par la prédication et la science. Son ouvrage principal porte le titre : *Decretalium d. Gregorii papæ IX compilatio*. Entrepris par l'ordre de Grégoire, il a le but de prouver au monde que le pouvoir législatif émane des inspirations du saint-siège, et cherche à « reproduire dans les institutions sociales cette même unité absolue qui déjà s'était opérée dans les croyances religieuses » (A. Theiner, *Recherches sur plusieurs collections inédites de Décrétales au moyen âge*, Paris, 1832). Raimond réunit en un recueil complet et systématique les éléments épars de la législation romaine et compile, plus ou moins heureusement, les cinq collections anciennes qui, à diverses époques, ont élargi et complété le *Décret de Gratien* (voy. art. *Décrétales*). En élaguant les éléments superflus et contradictoires et en ajoutant les décrétales de Grégoire IX, il forme un code uniforme que le pape envoya, en 1234, aux écoles de Bologne et de Paris, avec l'ordre formel de s'en servir à l'exclusion de toute autre (bulle : *Rex pacificus*, J. H. Boehmer, *Corpus juris canonici*, éd. de L. Richter, II, Lips., 1839). Il est divisé en 5 livres et embrasse 185 titres et 1961 chapitres. Tandis que Le Conte (*Epist. Decret. ss. pontif. a. Gregorio IX*, *P. M. collect.*, Antw., 1570, in-8) reproche à l'auteur ses procédés arbitraires, Phillips (*Kirchenrecht*, IV, p. 275) est plein d'admiration pour la grandeur majestueuse de son travail (cf. K. F. Eichhorn, *Deutsche Staats-und Rechtsgeschichte*, 5e édit., II, p. 251, 267, Gœtt.,

1843). Pour guider et éclairer les confesseurs dans leur tâche difficile, Raimond composa : 1° une *Instruction sur les cas douteux : Dubitalia cum responsionibus ad quædam capita missa ad Pontificem.* Cet écrit, cité par N. Antonio (*Bibl. hisp. vetus*, II, 67) et Quétif et Echard (*Script.*, I, 106), a été trouvé et publié par J.-F. von Schulte (*Canonist. Handschr.*, p. 98 ss.); 2° un extrait des passages les plus importants des décrétales de Grégoire IX, sur le *forum internum : Decretales in consiliis et confessionibus necessariæ*; 3° le livre célèbre intitulé : *Summa casuum conscientiæ* qui, divisé en trois sections, traite des péchés contre Dieu et contre le prochain, des irrégularités et des peines ecclésiastiques. Une IVe partie, ajoutée postérieurement, s'occupe du mariage. — Si Raimond n'a pas pu se soustraire entièrement à l'esprit du sombre fanatisme qui caractérise son siècle, il a compris qu'il ne suffît pas d'écraser les adversaires, mais qu'il faut les convaincre. En 1242, il travailla, au concile de Tarragone, à introduire l'inquisition en Aragon, contre l'hérésie des albigeois et des vaudois (A. Bzovius, *Annalium* I, *ad ann.* 1242, n° 4, et Mansi, *Collect.* XXIII, 554 ss.); mais, d'autre part, il assista Pedro Nolasco dans la fondation de l'ordre royal et militaire de Notre-Dame *de la Merced* ou de la Miséricorde, pour le rachat des captifs chrétiens et, en qualité de général de son ordre, il introduisit dans les couvents les études des langues hébraïque et arabe. Ce fut lui qui engagea saint Thomas d'Aquin à écrire sa *Summa contra gentes* et qui provoqua la publication du livre célèbre : *Le poignard de la foi* (Basnage, *Hist. des Juifs*, IX, p. 488 ss., La Haye, 1716). Outre les ouvrages déjà mentionnés, Quétif et Echard citent encore : *Tractatus de ratione visitandæ diœcesis et curandæ subditorum salutis ; Tractatus de bello et duello ; Constitutiones ord. Prædicat. ; Modus juste negotiandi in gratiam mercatorum ; Summa quando pœnitens remitti debeat ad superiorem ; Epist. plures*, 1238-39. Pour les manuscrits et les éditions des œuvres de Raimond et de ses commentateurs, voyez le savant ouvrage de F. v. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, II, p. 3 ss. et 408 ss., Stuttg., 1877. D. M. Menendez Pelayo (*Hist. de los heterodoxos Espan.*, Mad. 1880) a publié plusieurs lettres inédites de Raimond (I, 718, 719); cf. Andr. Perez, *Vida de s. Raymundo*, Salam., 1601. — Voyez : Mell de Moradell, *Hist. de s. Raym.*, Barcin, 1603 ; Fr. Pena, *Vita s. Raym. notis illust.*, Rom., 1601 ; Fr. Pegna, *Relazione della vita. di s. Raym.*, Brescia, 1602 ; *Acta sanctorum*, *Januar* IV, 404 ; T. Mouron, *Hist. des hommes illustres de l'ordre de s. Dominique*, Par., 1743, I, 1; P.-B., Gams, *Kircheng. v. Spanien*, III, 1, p. 229, 237, 246 ss. ; S. La Fuente, *Hist. eccl. de Esp.*, IV, p. 246, 257, 307. — Raimond mourut le 6 janvier 1275. Le 29 avril 1601 il fut canonisé par Clément VIII. Un manuscrit du quatorzième siècle, contenant trois ouvrages de Raimond : les *Summa de casibus*, *Summa de matrimonio* et *Quarante et une décrétales de Grégoire IX et d'Innocent IV, du concile de Lyon* (1243) a été trouvé, en Ligurie, par Bernardo Mattiauda de Bardineto (*Gazzetta d'Italia, de Florence*, 29 janvier 1880 ; cf. *Allg. Zeitg.*, Augsb., n° 44, 1880). EUG. STERN.

RAIMOND DE SÉBONDE. Voyez *Sébonde*.

RAIMONDI (Jean-Baptiste), né à Crémone vers 1540, mit à profit les nombreuses années qu'il passa comme missionnaire dans l'Orient, et fut, à son retour, un des orientalistes les plus distingués de la cour de Rome. Le cardinal Ferdinand de Médicis (voyez l'article *Médicis*), avec l'autorisation de Grégoire XIII (1572), l'installa dans son palais pour y fonder une imprimerie orientale qui fut le berceau de celle de la *Propaganda Fide*. Un habile graveur fit les alphabets arabe et syriaque et, en 1591, Raimondi publia deux éditions des quatre Evangiles, puis, en 1593, les œuvres d'Avicenne, etc. Mais le rêve de Raimondi était de publier une Bible polyglotte : « *Sacra Biblia*, écrit-il, *sex principum Orientis linguarum, suis quæque typis evulgare decreveram, ut latinis, græcis, hebraicis, chaldaicisque adjuncta, decem linguarum numerum explerent; adjectis etiam quæ vocant Dictionariis et propria cuiusque arte grammatica; cuiusmodi quidem Biblia, non regia amplius, Pontificia dignissimo titulo nuncupanda judicabam. Id vero mihi facere promptissimum erat, cum omnium codicum exemplaria et omnium quas dixi linguarum characteres penes me essent, excellentium manu ad hunc finem elaborati.* » Les espérances du zélé orientaliste furent toutes déçues par la mort de Grégoire XIII (1585) et par le départ du cardinal de Médicis pour Florence où il devait se séculariser, succéder au grand-duc son frère, et même se marier, quoique cardinal, pour faire lignée (1589). Les honneurs de son Mécène lui enlevèrent la gloire plus modeste et plus noble qu'il ambitionnait. Le cardinal ne s'occupant plus de la typographie orientale et ne songeant plus à lui fournir les grandes sommes que son entretien exigeait, elle s'éteignit dans l'oubli, et les caractères orientaux passèrent tous à celle de la Propaganda. Raimondi mourut vers l'an 1610; son disciple Paulin dirigea, à Rome, l'imprimerie de Savary de Brèves, avant qu'elle fût transférée à Paris. — Voyez Le Long, *Bibliotheca sacra*, t. I, p. 5, Lipsiæ, 1709. Philippe Labbe nous donne également, dans sa *Nova Bibliotheca* (Paris, 1653), le catalogue détaillé de tout ce que Raimondi avait l'intention de publier sous les auspices du duc d'Etrurie. P. Long.

RAISON. Voyez *Rationalisme*.

RAMA, ville de la tribu de Benjamin, située entre Gabaa et Béthel, dans les montagnes d'Ephraïm, à six ou sept milles de Jérusalem (Jos. XVIII, 25; Juges IV, 5; XIX, 13; Es. X, 29; Os. V, 8). Elle fit partie plus tard du royaume d'Israël dont elle défendait la frontière contre Juda (1 Rois XV, 17; 2 Chron. XVI, 1; Jér. XL, 1). Dans son voisinage se trouvait le tombeau de Rachel (Jér. XXXI, 15; 1 Sam. X, 23). On pense assez généralement qu'elle est la même que Rama (Ραμαθά, Josèphe, *Antiq.*, S, 10, 2), patrie de Samuel, sa résidence habituelle et le lieu de sa sépulture, bien que cet endroit soit appelé Ramathaïm-Sophim, ce qui n'est qu'une désignation plus complète (1 Sam. I, 1; II, 11; VII, 17; XV, 34; XVI, 13; XXV, 1). C'est également de cette ville qu'on explique la consolation que Jéhova donna à Rachel, au sujet de l'entêtement de ses enfants, par la bouche du prophète Jérémie (XXXI, 15 ss.), et qui fut appliquée plus tard au meurtre des enfants de Bethléem, ordonné par Hérode (Matth. II, 18). On identifie d'ordinaire Rama avec

Arimathie (Matth. XXVII, 57; Luc XXIII, 51 ; Jean XIX, 38), qu'Eusèbe désigne sous le nom d'Armathêm ou Armatha-Sophim. — Il y avait une autre ville du nom de Rama dans la tribu de Nephthali, sur les frontières d'Aser (Jos. XIX, 29, 36).

RAMBACH (Jean-Jacques), né à Halle en 1693, mort à Giessen en 1735, savant hagiographe protestant. Il professa successivement la théologie à Iéna, à Halle et à Giessen. Animé de l'esprit de Spener et de Francke, il unit la piété la plus solide à une science très étendue. Nous citerons, parmi les ouvrages de Rambach : 1° *Annotationes uberiores in hagiographia*, 1718, 3 vol.; 2° *Institutiones hermeneuticæ sacræ*, 1724, le premier ouvrage systématique sur l'herméneutique sacrée ; 3° *Exercitationes hermeneuticæ*, 1728 ; 4° *Commentatio de sensus mystici criteriis*, 1828 ; 5° *Introductio historico-theologica in Epistolam Pauli ad Romanos*, Halle, 1727 ; 6° une série de sermons et de méditations sur les *Sept dernières paroles de Jésus* (1726), sur les *Huit béatitudes* (1723), etc.; 7° un recueil de *Poésies spirituelles* (1720), ainsi que deux livres de *Cantiques*, l'un pour le culte public, l'autre pour l'usage privé (1735) ; 8° ses *Eclaircissements sur les præcepta homiletica*, publiés par Fresenius, 1746, qui renferment des conseils excellents et très opportuns sur l'art de la prédication ; 9° son *Collegium historiæ ecclesiasticæ veteris testamenti*, publié par Neubauer, 1737 ; 10° sa *Morale chrétienne*, Leipz., 1736, etc. Nous signalerons aussi quelques ouvrages écrits pour les enfants, en particulier son *Erbauliches Hausbüchlein für Kinder*, 1734, dont il parut un très grand nombre d'éditions jusqu'en 1851. La dissertation apologétique que Rambac hpublia contre les sociniens, sous le titre de *Vindicia satisfactionis Christi*, 1734, a beaucoup vieilli. — Voyez Büttner, *Rambach's Lebenslauf*, Leipz., 1736 ; Koch, *Gesch. des kirchl. Lebens*, I, 262 ss., et l'article de Palmer, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, XII, 517 ss.

RAMEAUX (Dimanche des) [κυριακὴ s. ἡμέρα s. ἑορτὴ τῶν βαΐων, *Dominica palmarum*, *in ramis palmarum*, *in palmis*], dimanche qui précède celui de Pâques. On l'appelle aussi *dimanche des palmes*, *Pâques fleuries*, parce que les fidèles y portent des palmes ou des rameaux bénits en procession, pour rappeler le souvenir de l'entrée triomphante que Jésus-Christ fit dans la ville de Jérusalem, huit jours avant Pâques. Ce même dimanche a été appelé autrefois *Dominica competentium*, parce qu'en ce jour les catéchumènes venaient demander à l'évêque la grâce du baptême, qui devait être administré le dimanche suivant. Et, comme pour les y préparer on leur lavait la tête ce même jour, il fut encore nommé *capitilavium*. Enfin la coutume des empereurs et des patriarches d'accorder des grâces ce jour-là le fit nommer le *Dimanche d'indulgence*. — L'Eglise grecque célébrait le dimanche des Rameaux dès le quatrième siècle (Epiphane, *Duæ homiliæ* περὶ βαΐων ; Chrysostome, *Hom.* εἰς ἑβδομ. μεγάλ.). Dans l'Eglise d'Occident, la première mention en est faite par Bède le Vénérable. — Voyez De Vert, *Cérém. de l'Eglise*, II, 377 ss.; Glaire, *Dictionn. des sciences eccl.*, II, 1909.

RAMOTH, avec l'addition de Galaad ou de Maspha, ville célèbre, située dans les montagnes de Galaad, au delà du Jourdain. Elle appartenait à

U SCIENCES REL. STUDIES O

la tribu de Gad, mais avait été assignée aux lévites et servait de ville de refuge (Deut. IV, 43; Jos. XIII, 26; XX, 8; XXI, 38; 1 Rois IV, 13; 2 Rois IX, 1). D'après Eusèbe, Ramoth était située à 15 milles à l'ouest de Philadelphie.

RAMUS (Pierre de la Ramée), né en 1515 à Cuth, village de Vermandois, d'une famille noble, mais ruinée, originaire du pays de Liège, montra dès l'enfance une ardeur extraordinaire pour l'étude. Il n'avait guère que huit ans lorsque, poussé par le désir d'apprendre, il fit seul à pied le voyage de Paris. Il y vint deux fois sans y pouvoir subsister : deux fois la misère l'en chassa. Enfin, en 1527, il entra au collège de Navarre comme écolier à la fois et comme valet d'un riche étudiant nommé de la Brosse. C'est là qu'il fit ses études, après François Ier et avant Henri IV, ayant pour condisciples deux futurs cardinaux, Charles de Bourbon et Charles de Lorraine, qui furent longtemps ses protecteurs. Il suivit pendant trois ans et demi, selon l'usage, les leçons de philosophie de Jean le Hennsuyer, qui fut plus tard évêque de Lisieux, et il y puisa, avec une grande estime de la logique, une profonde aversion pour la scolastique. Il reprochait surtout à l'enseignement de l'école la stérilité de ses résultats pour la science et pour la vie. « Quand je vins à Paris, dit-il (*Remonstr. au conseil privé*), je tombé es subtilitez des sophistes, et m'apprit-on les arts libéraux par questions et disputes, sans m'en monstrer jamais un seul autre ne profit, ne usage. » Son examen de maître ès arts lui fournit la première occasion de combattre la tyrannie absurde qui, sous le nom et l'autorité d'Aristote, pesait sur les intelligences et fermait la porte à tout progrès. C'était en 1536 ; il n'avait alors que vingt et un ans. Il prit pour sujet de thèse cette proposition : que tous les écrits attribués à Aristote étaient apocryphes, *Quæcumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse*. Il ajouta, paraît-il, dans sa soutenance, qu'ils ne contenaient que des erreurs. Quoi qu'il en soit, il soutint un jour entier les attaque des péripatéticiens de l'Université, et se tira de leurs objections avec tant de subtilité et d'adresse, qu'il fut proclamé maître ès arts avec applaudissements. Ce grade lui donnant le droit d'enseigner, il s'associa avec le professeur de rhétorique Omer Talon, et un helléniste nommé Barthélemy Alexandre, et tous trois firent, au collège du Mans, à Paris, puis au collège de l'*Ave Maria*, des cours publics où, pour la première fois, on lisait dans une même classe les auteurs grecs et les auteurs latins. Pour la première fois aussi on expliquait des poètes aussi bien que des orateurs, et l'étude de l'éloquence était jointe à celle de la philosophie. Les écoliers vinrent en foule, désireux surtout d'entendre Ramus, dont la réputation d'orateur fut établie dès le premier jour. Encouragé par ces premiers succès dans une voie où il avait été engagé d'abord par l'exemple du célèbre Jean Sturm, le jeune docteur fit paraître, en septembre 1543, deux petits livres dont Scaliger a vanté le latin, mais qui lui attirèrent de violentes persécutions. L'un, sous le titre d'*Animadversiones*, développait sa thèse de maître ès arts; l'autre, intitulé *Dialecticæ Partitiones*, puis *Dialecticæ Institutiones*, était un essai de logique plus cicéronienne qu'aristotélique. L'Université de Paris, sous le rectorat de P. Galland, réclama auprès du

parlement la suppression des deux ouvrages, et poursuivit l'auteur comme coupable de corrompre la jeunesse en répandant un dangereux amour des nouveautés. Les maîtres et les écoliers étaient partagés en deux camps, et la querelle, en se prolongeant, fit tant de bruit, que François Ier lui-même crut devoir s'en mêler. Il fit comparaître Ramus et son principal contradicteur, le Portugais Antonin de Govia, devant un jury composé en majorité de péripatéticiens et qui, à la majorité, rendit, le 1er mars 1544, une sentence portant que Ramus avait agi « avec témérité, arrogance et impudence, » et « qu'il importait à la république des lettres que cet ouvrage (les *Animadversiones*) fût supprimé par tous les moyens possibles, ainsi que l'autre livre, etc. » Le roi ratifia et aggrava encore cette sentence : on lui fit signer, le 10 mai 1544, une ordonnance qui put servir plus tard de modèle à Boileau pour son *Arrêt burlesque* contre la raison, et par laquelle, après avoir condamné, supprimé et aboli les deux livres incriminés en s'appropriant les reproches d'ignorance et de mauvaise foi adressés à l'auteur qui, dit-il, « mettait sus à Aristote plusieurs choses à quoy il ne pensa oncques, » il faisait à Ramus « inhibitions et défenses, » — « sous peine de confiscation... et de pugnitions corporelles, » — « de ne plus lire sesditz livres, ne les faire escripre ou copier, publier ne semer en aucune manière, ne lire en dialectique ne philosophie en quelque manière que ce soit sans notre expresse permission. » Cette permission, Ramus ne l'obtint pas du vivant de François Ier ; mais Henri II, à son avènement en 1547, lui rendit, sur la proposition du cardinal de Lorraine, la pleine liberté de parler et d'écrire, et quatre ans plus tard, en 1551, ce même prince créa pour lui une chaire d'éloquence et de philosophie au Collège de France. Ramus était devenu, dans l'intervalle, principal du collège de Presles et l'un des membres les mieux rentés du corps enseignant. « Ce *Rameau*, disait Rabelais, dans le *Prologue* du IVe livre de Pantagruel, a des escus au soleil, ie dy beaulx et trébuchans. » — Les années qui suivirent furent les plus belles et les plus tranquilles de la vie de Ramus : car l'affaire des *kiskis* et des *kankan* que la tradition a grossie outre mesure, n'était qu'une question de prononciation où Ramus triompha sans trop de peine de l'esprit de routine. C'était d'ailleurs un homme de lutte et dont le courage grandissait avec les obstacles. Il avait entrepris d'*humaniser* la logique et, par elle, toutes les branches du savoir : « Je ne m'arrêterai pas, disait-il en 1549 (*Préf. des Lettres de Platon*), que je n'aie entièrement délivré la logique des ténèbres d'Aristote, et montré comment on doit l'appliquer à toutes les sciences. » Rien, en effet, ne l'arrêta dans cette voie ; ni les injures, ni les railleries, ni les persécutions, ni les derniers excès du fanatisme. Il semblait même que le danger eût de l'attrait pour lui. Non content de battre en brèche l'autorité d'Aristote et de braver les colères des péripatéticiens qui, comme P. Galland (*Vie de P. du Chastel*) et Jacques Charpentier (*Animadv. in P. Ramum*, fol. 13, verso), regrettaient que le roi François Ier ne l'eût pas condamné aux galères ou à un exil perpétuel, il embrassa, à partir du colloque de Poissy, la cause de la Réforme. La logique, disait-il, l'y avait conduit, du moment où il lui avait été démontré que le siècle apostolique devait être consi-

déré comme l'âge d'or du christianisme. Pendant la même année 1562, où il se déclarait protestant, Ramus publiait d'une part sa *Gramère*, pour la réforme de l'orthographe française, et ses *Advertissements au Roy pour la Réformation de l'Université*. Les ennemis que lui suscitait cette soif de réforme universelle s'emparèrent du prétexte de la religion ; et quand le massacre de Vassy eut forcé les protestants de prendre les armes, il dut sortir de Paris pour échapper à la mort. Le traité d'Amboise (19 mars 1563) lui ayant permis de rentrer à Paris, il reprit possession de son collège et de sa chaire de professeur royal. Mais les quatre années suivantes furent remplies par de nouvelles luttes. Ce fut d'abord le grand procès des jésuites, où Ramus s'engagea avec une ardeur qui devait lui être funeste, et où il rencontra les mêmes adversaires, enhardis par le secours de la puissante Compagnie et par la protection des Guises. Puis vint le scandale d'une chaire de mathématiques au Collège royal, achetée à deniers comptants par Jacques Charpentier. Ramus, doyen du Collège de France, soutenu par la majorité de ses collègues et surtout par Denis Lambin, dénonça cet abus et obtint que Charpentier fût soumis à un examen. Le nouveau professeur, aussi ignorant en grec qu'en mathématiques, ne put expliquer une ligne d'Euclide ; mais, grâce à l'appui des princes lorrains, il fut maintenu dans sa charge, et, comme le dit l'abbé Goujet, « tout le fruit que Ramus recueillit de tant de soins, d'inquiétudes et de poursuites, n'aboutit qu'à se voir l'objet du ressentiment de Charpentier. » Celui-ci commença par semer contre lui des accusations d'athéisme et d'impiété ; puis il l'insulta et le fit insulter par ses amis, à tel point que Ramus, pour couper court à cette guerre d'injures, poursuivit en justice ses calomniateurs. Charpentier, condamné à la prison, fut contraint de se rétracter (Namel, *Vie de Ramus*, p. 63). Sa fureur s'en accrut et, lorsque la deuxième guerre civile éclata, en 1567, Ramus, menacé de mort, n'eut que le temps de se réfugier à Saint-Denis, dans le camp du prince de Condé. Après la bataille de Saint-Denis, il suivit l'armée du prince en Lorraine où il rendit, par son éloquence, un assez grand service aux protestants, en persuadant aux reîtres de marcher sans argent au secours de leurs coreligionnaires. Charpentier cependant, comme capitaine ou dizainier de la milice bourgeoise, « visitait avec soin, » c'est lui-même qui nous l'apprend (*Lettre à Lambin*, 1569), « les demeures des citoyens suspects. » La guerre prit fin en mars 1568 ; mais Ramus, prévoyant une nouvelle prise d'armes, demanda et obtint du roi la mission de visiter les principales académies de l'Europe. Il parcourut en effet la Suisse et l'Allemagne, et trouva partout, notamment à Bâle, à Heidelberg, à Genève et à Lausanne, un asile assuré, un accueil toujours sympathique, parfois enthousiaste. On l'appelait le Platon français, et dans plusieurs villes on le pria d'enseigner publiquement sa logique. Après le traité de Saint-Germain-en-Laye (8 août 1570) qui mit fin à la troisième guerre civile, Ramus, rentré en France, fut réintégré dans sa principauté du collège de Presles ; mais, tout en gardant le titre et le traitement de lecteur royal, il n'obtint pas de reprendre ses cours. Il résolut alors d'employer les dernières années de sa vie à rédiger les arts libéraux, « non seulement en latin pour les doctes de toute nation,

mais en françoys pour la France, où il y a une infinité de bons esprits capables de toutes sciences et disciplines, qui toutefois en sont privez pour la difficulté des langues. » Au mois d'août 1572, un scrupule de religion lui fit refuser l'offre que lui faisait Jean de Monluc, évêque de Valence, de l'accompagner pour aller soutenir de son éloquence la candidature de Henri d'Anjou au trône de Pologne. Peu de jours après, le mardi 26 août, c'est-à-dire le lendemain de la Saint-Barthélemy, il paya de sa vie sa fidélité à sa foi religieuse. Le bruit public accusa Jacques Charpentier de cet assassinat. « Charpentier son rival, dit l'historien de Thou, excita une émeute et envoya des sicaires qui le tirèrent du lieu où il était caché, lui prirent son argent, le percèrent à coups d'épée, et le précipitèrent par la fenêtre dans la rue. Là des écoliers furieux, poussés par leurs maîtres qu'animait la même rage, lui arrachent les entrailles, traînent son cadavre, le livrent à tous les outrages et le mettent en pièces. » Ce témoignage, décisif à lui seul, et qui n'est démenti par aucun historien, est au contraire confirmé explicitement par les principaux écrivains du temps, protestants et catholiques, tels que Jean de Serres, la Popelinière, d'Aubigné, Davila, Scévole de Sainte-Marthe, Estienne Pasquier. Charpentier d'ailleurs était « grand massacreur, » au dire de P. de l'Estoile ; il s'était déclaré en 1569 (*l. c.*) partisan des *proscriptions*, et ses amis, S. de Malmédy entre autres (*Capentari tumulus*), le félicitèrent publiquement, après la Saint-Barthélemy, de la part active qu'il y avait prise. — « Voilà, dit un éloquent historien de la philosophie, V. Cousin, quel fut le sort d'un homme qui, à défaut d'une grande profondeur et d'une originalité puissante, possédait un esprit élevé, orné de plusieurs belles connaissances, qui introduisit parmi nous la sagesse socratique, tempéra et polit la rude science de son temps par le commerce des lettres et, le premier, écrivit en français un traité de dialectique. » — C'est à la logique que le nom de Ramus est demeuré spécialement attaché ; c'est là que porta son principal effort, et la doctrine qui a reçu le nom de *ramisme* est, avant tout, un système de dialectique. Ce système comprend deux parties : d'abord la critique très vive et très ingénieuse, mais souvent injuste et presque toujours superficielle d'Aristote, confondu avec les scolastiques ; puis une théorie du raisonnement divisée, d'après Cicéron et Laurent Valla, en invention et jugement. Cette double faculté est propre à l'homme ; elle lui est naturelle et innée (*homo animal logicum*). L'art vient plus tard s'ajouter à la nature et traduire en préceptes les démarches spontanées de la raison. Enfin l'exercice et la pratique convertissent ces préceptes en habitude par les deux procédés qui résument toute la méthode d'enseignement de Ramus, et qu'il appelait ἀνάλυσις et γένεσις. L'analyse du logicien humaniste portait sur les chefs-d'œuvre où l'esprit humain a déployé ses qualités logiques : elle avait pour but de découvrir et de mettre en lumière les lois de la pensée dont la pratique, même inconsciente, est le secret du génie. Ces lois une fois connues et analysées, le logicien essayait de faire à son tour une œuvre personnelle en imitant les meilleurs et les plus illustres modèles. — Telle est la méthode littéraire et logique que Ramus appliqua aux arts libéraux avec une liberté

d'esprit qui l'entraîna souvent à des nouveautés téméraires, mais qui rendit à la philosophie, aux sciences et aux lettres, de véritables services, en les débarrassant de leur croûte scolastique, et en y introduisant des réformes durables. La grammaire, surtout pour la langue française, lui doit la simplification des règles, le respect de l'usage et l'emploi si utile des deux consonnes *ramistes*, le *j* et le *v*. Il contribua aussi très efficacement à répandre la connaissance de la langue grecque. Il n'eut pas seulement le goût des mathématiques : des savants sérieux de nos jours (O. Terquem et Crantor entre autres) ont relevé le mérite de ses travaux en ce genre, et l'on sait qu'il fonda au Collège de France une chaire où montèrent par le concours des hommes tels que Roberval et Gassendi. Sa division de la logique a été adoptée par les écrivains de Port-Royal et par la plupart des logiciens modernes. Son « ardeur logique » fit aussi invasion dans le domaine religieux et ecclésiastique. Ses *Commentarii de religione christiana* en font foi : ils eurent l'approbation de Bullinger et du plus grand nombre des théologiens réformés. Aussi, en se répandant hors de France, le ramisme rencontra-t-il surtout des adhérents dans les universités protestantes. Il y combattit l'autorité d'Aristote et y balança l'influence de Mélanchthon. Ne pouvant faire ici le dénombrement des ramistes, ni même des académies où ils enseignaient, je citerai seulement quelques-uns des savants du seizième et du dix-septième siècle qui adoptèrent la réforme logique de Ramus : en France, Omer Talon, Arnauld d'Ossat, Scévole de Sainte-Marthe, Loysel, Foquelin ; en Suisse et en Allemagne, Fr. Fabricius, Théod. Zuinger, J. Sturm, Scher, Chytraens, Freigius, Beurhusius, Scribonius, C. Pfaffrad, J. Cramer, Keckermann, etc.; en Danemark, André Krag ; en Hollande, le fameux théologien J. Arminius et le mathématicien Rod. Snellius ; en Angleterre, W. Ametius et Milton lui-même, qui publia, en 1670, une logique suivant la méthode de Ramus ; en Espagne, le célèbre grammairien et humaniste de Salamanque, François Sanchez de Broca, dont on peut voir l'éloge dans la préface de la *Méthode* latine de Lancelot et dans la méthode grecque de Port-Royal. — Ramus a dit quelque part : « Si j'avais à porter un jugement sur mes propres travaux, je souhaiterais que le monument élevé à ma mémoire rappelât la réforme de la dialectique. » (*Préf.* des *Dialecticæ libri duo*, 1572.) Ramus ne se trompait pas : c'est sa dialectique qui a fait vivre son système avec honneur jusqu'au dix-huitième siècle, et elle sera toujours son titre le plus durable à l'estime des savants et des philosophes. — Les œuvres de Ramus n'ont jamais été recueillies ; on n'en a jamais donné une édition complète, et la collection n'en existe peut-être nulle part. En voici la liste par ordre chronologique : I. Ecrits publiés de son vivant : 1. *Dialecticæ Partitiones, sive Institutiones*, Paris, 1543, petit in-8° ; 2. *Dialecticæ Animadversiones*, Paris, 1543, petit in-8° ; 3. *Tres Orationes,... Lutetiæ*, 1544, in-4° ; 4. *Euclides*, Paris, 1544 (1545) ; 5. *Oratio habita Lutetiæ,...* 1545, in-4° ; 6. *In somnium Scipionis*, Paris, 1546, in-8° ; 7. *Oratio de studiis philosophiæ et eloq. conjungendis, Lutetiæ*, 1546, in-8° ; 8. *Brutinæ Questiones*, Paris, 1547, in-4° ; 9. *Rhetoricæ Distinctiones*, Paris, 1549, in-8° ; 10. *Platonis Epistolæ*, Paris, 1549,

in-4°; 11. *M. T. Ciceronis de fato liber*, *Lutetiæ*,... 1550, in-4°; 12. *M. T. Ciceronis Epistola nona ad P. Lentulum*, *Lutetiæ*, 1550, in-4°; 13. *Pro philos. paris. Acad. disciplina Oratio*, Paris, 1551, in-4°; 14. *Oratio*, *initio suæ professionis habita*, Paris, 1551, in-8°; 15. *M. T. Ciceronis pro C. Rabirio Oratio*, *Lutetiæ*, 1551, in-4°; 16. *M. T. Ciceronis de lege agraria Orationes tres*, *Lutetiæ*, 1552, in-4°; 17. *M. T. Cicer. in L. Catilinam Orationes IIII*,... *Lutetiæ*, 1553, in-4°; 18. *Proœmium in librum I Ciceronis de legibus*, Paris, 1554; 19. *Arithmetica*, Paris, 1555, in-4°; 20. *Dialectique* de P. de la Ramée, à Paris, chez Wechel, 1555, in-4°; 21. *P. Virgilii Maronis Bucolica prælectionibus exposita*, Paris, 1555, in-8°; 22. *P. Virgilii Maronis Georgica prælectionibus illustrata*, Paris, 1556, in-8°; 23. *Dialecticæ libri duo*, Paris, 1556, in-8°; 24. *Aud. Talai* (*i. e. Rami*) *Admonitio ad. Adr. Tumebum*, Paris, 1556, in-4°; 25. *M. T. Cicer. de opt. genere oratorum præfatio prælectionibus illustrata*, Paris, 1557, in-4°; 26. *Ciceronianus*, Paris, 1557, in-8°; 27. *M. T. Cicer. famil. Epist. libri XVI*, *cum annotationibus*,... Paris, 1557, in-fol.; 28. *Oratio de legatione*, Paris, 1557, in-8°; 29. *Liber de moribus veterum Gallorum*, Paris, 1559, in-8°; 30. *Liber de Cæsaris militia*, Paris, 1559, in-8°; 31. *Grammaticæ libri quatuor*, Paris, 1559, in-8°; 32. *Rudimenta grammaticæ*, Paris, 1559, in-8°; 33. *Scholæ grammaticæ*, Paris, 1559, in-8°; 34. *Grammatica græca*, Paris, 1560, in-8°; 35. *Rudimenta grammaticæ græcæ*, Paris, 1560, in-8°; 36. *Gramere* (grammaire française, sans nom d'auteur), à Paris, de l'imprimerie d'André Wechel, 1562, in-8°; 37. *Advertissements sur la réformation de l'Université de Paris, au Roy*, 1562, in-8°; 38. *Oratio de prof. liber. artium*, Paris, 1563, in-8°; 39. *Scholarum physicarum libri octo*, Paris, 1565, in-8°; 40. *Schol. metaphysicorum libri quatuordecim*, Paris, MDLXVI, in-8°; 41. *Actiones duæ mathematicæ*, Paris, 1566, in-8°; *Préface sur le Proëme des mathématiques*, Paris, 1566, in-8°; 43. *Proœmium mathematicum*, Paris, 1567, in-8°; 44. *La Remonstrance de P. de la Ramée, faite au Conseil privé*, à Paris, 1567, in-8°; 45. *Prælectiones in Aud. Talæi Rhetoricum*, Paris, 1567, in-8°; 46. *P. Ramus Rectori et Acad. Parisiensi, S.* Paris (1568), in-4°; 47. *Geometriæ libri sept. et viginti*, *Basileæ*, 1569, in-4°; 48. *Scholæ in liberales artes*, *Bas.*, 1569, in-fol.; 49. *Scolæ mathematicæ*, *Bas.*, MDLXIX, in-4°; 50. *P. Rami et J. Schecii Epistolæ* (Bâle), MDLXIX, in-4°; 51. *Defensio pro Aristotele adv. J. Scheinem*, *Lausannæ*, MDLXXI, in-4°; 52. *Basilea*, Bâle, MDLXXI, in-4°. — II. Ecrits posthumes: 53. *Testamentum P. Rami*. Paris, 1574, in-8°; 54. *Prælectiones in Cic. orat. octo consulares*, *Bas.*, 1574, in-4°; 55. *Commentar. de relig. christiana*, Francf., 1576, in-8°; 56. *Professio regia*, *Bas.*, 1576, in-fol.; 57. *Collectaneæ præf.*, *epist.*, *orationes*, Paris, 1577, in-8°; 58. *M. T. Cic. pro Marcello oratio commentariis illustrata*, imprimé avant 1582; 59. *In Cicer. orat. et scripta normulla*, Paris, 1582, in-8° (comprenant l'écrit précédent); 60. Algèbre en 2 livres, à la suite des *Arithmeticæ libri duo*, Francf., 1586, in-8°; 61. *Aristotelis Politica*,... Francf., MDCI, in-8°; 62. Lettres diverses, dont vingt ont été insérées de la page 421 à la page 440 du livre intitulé : *Ramus* (Pierre

de la Ramée), *sa vie, ses écrits et ses opinions*, Paris, 1855, in-8°, par l'auteur de cet article. — Les principales sources à consulter sont : les écrits de Ramus et une triple *Vita Rami* par trois de ses disciples et compagnons d'œuvre, J.-Th. Freigius (Bâle, 1574, in-4°), Théophile Banosius (Francfort, 1576, in-8°) et surtout Nicolas de Nascel (Paris, 1599, in-8°, 84 p.).

Charles WADDINGTON.

RANCÉ. — Le siècle de Louis XIV, si fécond en contrastes et qui étonne encore par ses grandeurs autant que par ses misères, a vu dans les Eglises chrétiennes l'austérité des mœurs et des doctrines se maintenir et s'affirmer à côté de nombreux symptômes de décadence. Le catholicisme gallican a su rivaliser de sévérité avec le jansénisme de Port-Royal et le calvinisme du Refuge ; l'abbé de Rancé en a donné le plus éclatant exemple. Armand-Louis le Bouthillier de Rancé, né à Paris le 9 janvier 1626, appartenait à une famille riche et influente, qui avait occupé, sous Marie de Médicis, de hautes positions à la cour. Destiné d'abord à l'ordre de Malte, il entra, à la mort de son frère aîné, dans les ordres, pour pouvoir recueillir les nombreux bénéfices possédés par lui. C'est ainsi que, dès l'âge de dix ans, il fut chanoine de Notre-Dame de Paris et abbé de la Trappe, abbaye alors si profondément déchue que l'ordre, corrompu et dégradé, était sur le point de s'éteindre. Le jeune Rancé sut unir l'amour le plus vif pour le plaisir au goût délicat de l'érudition et en donna une preuve assez remarquable en publiant, à l'âge de treize ans, une édition critique d'Anacréon, qui nous atteste assez la tournure de son esprit à cette époque. Il est prouvé qu'il se fit une réputation dans le monde galant de la cour par le nombre et le rang de ses intrigues, la beauté de ses équipages et son goût désordonné pour la chasse, qu'il pouvait satisfaire dans ses vastes domaines de Veretz, près de Tours. En 1655, nous le voyons défendre aux états les droits du clergé et prendre en main la cause du cardinal de Retz. Mais depuis quelques années, la satiété même du plaisir, une aventure tragique qui a été d'ailleurs contestée, enfin la mort vue de près amenèrent une conversion aussi éclatante et aussi radicale que l'avait été jusqu'alors sa vie de désordre. En 1657, Rancé vendit sa terre de Veretz et fit don de ses biens à l'Hôtel-Dieu de Paris, renonça à tous ses bénéfices et ne garda que l'abbaye de la Trappe, où il se retira. Extrême en toutes choses, non seulement il rétablit la rigueur de la règle, mais encore la poussa jusqu'à l'absurde. Couchés sur la paille, les moines devaient se lever à deux heures du matin, vaquer sept heures à l'oraison, consacrer le reste du temps aux travaux les plus rudes, pratiquer un silence rigoureux, interrompu par les seules prières et par la répétition de ces deux mots : « *Memento mori.* » Pour toute nourriture, des herbes, des légumes, du pain sans sel et sans huile ; pour les malades seuls, un peu de viande et des œufs. Toute étude intellectuelle, toute lecture pouvant encourager l'orgueil spirituel et détourner de la pensée de la mort était interdite. Cette rigueur de la discipline, en faisant mourir promptement les premiers moines de Rancé, lui suscita de nombreux ennemis, tant à la cour qu'à Rome, et les calomnies ne respectèrent pas sa retraite. Il trouva des adversaires plus dignes dans les jansénistes, dont le chef, Arnaud,

critiqua vivement son œuvre ; dans le pieux et savant Mabillon, qui défendit contre lui l'utilité des études pour la vie religieuse. Rancé compta, par contre, beaucoup d'amis, parmi lesquels Saint-Simon, qui parle de lui avec autant de respect que d'amour dans ses Mémoires. Rancé mourut à Soligny-la-Trappe, le 27 octobre 1700, victime de ses austérités, couché sur la cendre, après avoir fait jurer à ses moines de maintenir sa règle jusqu'à la mort. Nous possédons de Rancé une *Explication de la règle de saint Benoît*, 1689; des *Réflexions sur les quatre évangélistes*, 1699; des *Lettres spirituelles*, éditées par Marsollier, Paris, 1758; un *Traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, 1683, 2. t. 4°. L'ordre fondé par Rancé ne se développa qu'après sa mort, et le pape Alexandre VII refusa de régler sur la Trappe la discipline des autres abbayes bénédictines. — Sources : Lenain de Tillemont, *Vie de Rancé*, Paris, 1719 ; Adelung, *Gesch. der mensch. Narrheit*, IV, 343 ; Ritfert, *Der Orden der Trapp.*, Darmst., 1833 ; Chateaubriand, *Vie de Rancé*, Paris, 1844. A. Paumier.

RAPHAEL, l'un des sept archanges que l'Eglise place devant le trône de Dieu, continuellement prêts à exécuter ses ordres (voy. l'article *Anges*). Il joue aussi un rôle dans l'histoire de Tobie (voy. ce nom).

RAPHAEL Santi, ou Sanzio, le plus grand peintre de tous les temps, né à Urbin en 1483, mort à Rome en 1520. Il fut élevé par son père, Giovanni Santi, qui était lui-même peintre, dans les traditions de l'Ecole ombrienne à laquelle il doit la douceur et la grâce, la profondeur du sentiment, le fini de l'exécution. Mais Raphaël ne tarda pas à les dépasser : il demanda aux créations de l'art antique et aux peintures chrétiennes des catacombes ces types d'une beauté vraiment idéale qu'il parviendra à fixer sur ses toiles immortelles. L'harmonie parfaite de l'âme et du corps, d'un corps aux formes le plus pures, d'une âme élevée respirant une paix et une sérénité inaltérables, tel est le but qu'il poursuit. Ses œuvres marchent de pair avec celles de l'art classique pour la beauté de la forme, mais elles sont, de plus, animées d'une douceur et d'une bonté toutes chrétiennes. Le naturel le plus exquis rehaussse leur éclat et témoigne de la puissance de l'inspiration de l'artiste, qui, loin de faiblir ou de se montrer inégale à mesure qu'elle multiplie ses productions, grandit au contraire et enfante des chefs-d'œuvre toujours plus admirables. — Après la mort de son père (1494), Raphaël se rendit à Pérouse, où il reçut les leçons du Pérugin qui le garda jusqu'en 1504. A dix-sept ans, il peignit, pour l'église de Citta di Castello, un *Saint Nicolas de Tolentino;* de 1500 à 1504, il composa une série d'œuvres originales dans le style du Pérugin, parmi lesquelles nous relèverons : la *Résurrection du Christ*, dans la galerie du Vatican ; une *Crucifixion du Christ* entouré de quatre saints, dans le musée du cardinal Fesch ; un *Couronnement de la Vierge*, au Vatican, etc. En 1504, Raphaël fit un voyage à Florence qui détermina une évolution décisive dans le développement de son génie propre. Il se débarrasse de la sentimentalité affectée de l'école du Pérugin, et s'inspire de la fraîcheur naïve des Florentins : c'est de cette époque que datent la *Vierge belle jardinière*, au Louvre, et la *Vierge au baldaquin*, au palais Pitti de Florence, ainsi qu'un certain nombre de ses plus

beaux portraits. — Son oncle, le Bramante, architecte de Jules II, l'appela en 1508 à Rome, et le fit charger de décorer les peintures à fresques des salles du Vatican. Le pape Jules II, doué d'une très grande activité, le tint constamment en haleine par des commandes successives, et la rivalité avec Michel-Ange, chargé de travaux analogues, était bien faite pour l'exciter aux grands efforts, en même temps que le spectacle des monuments de l'art antique lui donnait des inspirations nouvelles. Ses premières œuvres romaines sont plus remarquables par l'originalité de l'exécution, achevée jusque dans ses moindres détails, que par la richesse des idées et la puissance de l'imagination. Nous citerons, par ordre chronologique: 1° les *stances* (stanze) ou salons de réception du Vatican, avec des fresques destinées à montrer la papauté dans tout l'éclat de son pouvoir temporel et spirituel, mélange heureux d'histoire et d'allégorie, parmi lesquelles il faut surtout relever la *Disputa*, incarnation merveilleuse de la théologie dans ses représentants les plus divers, avec son pendant, l'*Ecole d'Athènes;* la *Jurisprudence* et son pendant, le *Parnasse; Héliodore chassé du temple;* l'*Ange délivrant saint Pierre; Attila arrêté par le pape saint Léon;* la *Bataille de Constantin;* 2° les *loges* (loggia) du Vatican, suite d'arcades bâties soit par le Bramante, soit par Raphaël lui-même et menant aux stances, avec des fresques connues sous le nom de Bible de Raphaël et reproduisant des scènes bibliques qui respirent un parfun inimitable de simplicité et de noblesse (on peut dire que nul peintre n'avait mieux étudié et compris les textes des livres sacrés. Raphaël montre une préférence un peu exclusive pour les scènes calmes et sereines ; il ne s'est fait que très rarement le peintre de la souffrance, et les sujets qu'il a empruntés à la *Passion* sont ceux qui lui ont le moins réussi. Il faut signaler en particulier les motifs décoratifs qui ornent les piliers des *loges* et qui se distinguent par une légèreté et une grâce sans égales); 3° les cartons pour les *tapisseries* constituent la troisième grande œuvre de Raphaël : elles étaient destinées à orner la chapelle Sixtine et furent exécutées, sous Léon X, avec la collaboration de ses élèves, à Arras en Flandre (1518). Ce sont des scènes tirées des Actes des apôtres, parmi lesquelles nous relèverons : la *Pêche de saint Pierre;* la *Guérison du paralytique;* la *Mort d'Ananias;* la *Lapidation de saint Etienne;* la *Conversion de saint Paul;* le *Châtiment du magicien Elymas;* la *Prédication de saint Paul à Athènes; saint Paul à Lystre;* la *Captivité de saint Paul à Philippes.* Elles sont remarquables par l'émotion tout humaine et le profond sentiment dramatique qui les animent. Les tapisseries sont au nombre de dix ; sept de leurs cartons sont conservés au château d'Hamptoncourt, près de Londres. Une foule d'autres tentures exécutées par les élèves de Raphaël, après la mort du maître, trahissent une main étrangère. — Signalons encore trois peintures murales dans de petites églises à Rome : *Ésaïe* à San Agostino (1512); quatre *Sibylles* entourées d'anges, à San Maria della Pace (1514) ; les dessins des mosaïques de la coupole de la chapelle de l'église Santa Maria del Popolo, représentant la *Planisphère* ou la création des étoiles. Parmi les tableaux de chevalet de Raphaël, nous citerons ses nombreuses madones (près de 500) ; la *Vierge de Foligno;* la *Vierge au poisson;* la

Vierge à la chaise; la *Vierge à la perle;* la *Vierge au diadème* ou *au linge;* la *Vierge au candélabre;* la *Vierge au lézard*, etc.; et en première ligne la *Madone Sixtine*, types immortels de la pureté chaste de la jeune fille ou de la jeune mère dans ce qu'elle a de plus suave; les *Saintes Familles*, touchantes idylles dans lesquelles s'épanouit, dans toute sa grâce, le bonheur du foyer domestique; la *Vision d'Ezéchiel*, dans la galerie Pitti, petite toile où se trouve comme résumée et concentrée toute la magnificence du génie de Raphaël; un *Jean-Baptiste*, au désert, dans le musée degli Offici de Florence; *Saint Michel terrassant l'ange des ténèbres*, exécuté pour François Ier, ainsi qu'une *Sainte Famille* (1518), et conservés au Louvre; la *Transfiguration du Seigneur*, au Vatican; *Jésus portant la croix*, peint pour le couvent dello Spasmo, à Palerme, au musée de Madrid (1517); une *Sainte Cécile*, à Munich; les portraits de *Jules II*, de *Léon X*, entouré de ses cardinaux; celui de *Jeanne d'Aragon*, au Louvre; ceux de la *Fornarina* (la boulangère), sa maîtresse, au palais Barberini, à Rome, et à la galerie Pitti, etc. — Mentionnons enfin les fresques de la villa Farnesina, reproduisant le triomphe de *Galatée* (1514) et l'histoire de *Psyché* (1518), due au pinceau des élèves de Raphaël, dans lesquelles on respire la fraîcheur et la puissance de la vie humaine jouissant, à la manière des Grecs, de la beauté, sans passion ni remords. Raphaël a scellé ainsi l'alliance féconde du moyen âge chrétien et de l'antiquité païenne d'où est sorti le siècle de la Renaissance et, à sa suite, le monde moderne. Il a deviné et revêtu de sa forme idéale le spiritualisme laïque et libre dont Descartes ne devait écrire qu'un siècle plus tard la théorie philosophique. Pourquoi faut-il ajouter que ce génie de premier ordre est mort à l'âge de trente-sept ans, à la suite de travaux excessifs et de l'abus des plaisirs? — On doit aussi à Raphaël le dessin du palais Pandolfini, à Florence, ainsi que quelques parties du dôme de Saint-Pierre. Il a aussi sculpté le *Jonas* de la chapelle Chigi de Santa Maria del Popolo.— Voyez : Quatremère de Quincy, *Histoire de la vie et des ouvrages de Raphaël*, Paris, 1824; Passavant, *Raphaël, sa vie et son œuvre*, 1844, trad. franç. avec notes de P. Lacroix, 1860; Ch. Lévêque, l'*Œuvre païenne de Raphaël*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1er juillet 1868; Gruyer, *Essais sur les fresques de Raphaël au Vatican*, Paris, 1858-59, 2 vol.; du même, *Raphaël et l'antiquité*, Paris, 1864, 2 vol; du même, les *Vierges de Raphaël, et l'iconographie de la Vierge*, 1869, 3 vol.; E. Müntz, *Raphaël, sa vie, son œuvre et son temps*, Paris, 1881. Sous le titre de *Raphaël-Werk*, l'éditeur Gutbier, de Dresde, a publié en 1881, au moyen du procédé de la photogravure, tous les tableaux et toutes les fresques du grand peintre, d'après des gravures ou des photographies qui avaient été exposées en 1879 sur la terrasse du Brühl. Deux volumes, comprenant 184 œuvres raphaéliques, contiennent les planches; le troisième, consacré au texte, avec une étude préliminaire approfondie, est dû à la plume compétente de M. Lübke.

RAPHAIM, Réphâim, nom donné à l'ancienne race de géants qui habitait le pays de Canaan du temps d'Abraham (Gen. XIV, 5). Ils furent refoulés et partiellement détruits par les Moabites et les Ammonites (Deut. II, 10, 20). A l'époque de la conquête de Josué, il en subsistait

néanmoins un bon nombre, réunis en une nation belliqueuse sous le géant Og (Deut. III, 11 ; Jos. XII, 4), dans le royaume de Basan, depuis le Hermon jusqu'aux frontières de Hebson ; ils occupaient soixante villes fortifiées et beaucoup d'autres localités (Deut. III, 4 ss. ; Jos. XIII, 12). Conquis par les Israélites, les Raphaïm furent incorporés dans la tribu de Manassé (Jos. XIII, 30 ss.).

RAPHIDIM, Rephidim, station ou campement des Israélites dans le désert arabique (Exode XVII, 1 ; Nombr. XXXIII, 14 ss.), entre Alus et la montagne de Sinaï. Moïse, pour soulager la soif qu'endurait le peuple, tira de l'eau d'un rocher (Oreb) dont la légende juive disait beaucoup de merveilles : il doit avoir suivi les Israélites pendant toutes leurs pérégrinations, de manière à ce qu'ils ne manquassent jamais d'eau. L'apôtre Paul y voit une figure de Jésus-Christ (1 Cor. X, 4).

RASCHI. Voyez *Jarchi*.

RASKOLNIKS. C'est en Russie une qualification équivalente à celle d'*hérétique* ou de *schismatique*, et qu'on applique à une secte qui s'est séparée de l'Eglise dominante. Les membres de cette secte se donnent eux-mêmes la qualification de *starowerzi*, vieux croyants, ou encore celle de *prawoslawniije*, orthodoxes. Cette secte surgit vers le milieu du douzième siècle, à la suite de la résolution prise en 1642 par Nikon, patriarche de Moscou, de faire procéder à une revision et à une correction de la traduction de la Bible, défigurée suivant lui, ainsi que des livres de prières et de cantiques à l'usage de l'Eglise russe. Dans ce travail on n'eut garde, au reste, de toucher en rien au dogme reçu par cette Eglise ; mais beaucoup de Russes ne voulurent point entendre parler de cette revision, qu'ils considéraient comme une profanation des saintes Ecritures et, dans un concile tenu à Moscou, en 1666, ils se séparèrent de l'Eglise dominante. Toutefois, d'autres querelles éclatèrent bientôt entre ces séparatistes, et donnèrent lieu à de nouvelles sectes, dont les plus remarquables sont celles des *popovzi* ou hiérarchiques, ainsi nommés parce qu'ils ont des prêtres et adoptent, outre la Bible, les ouvrages des docteurs de l'Eglise russe qui ont écrit jusqu'au milieu du dix-septième siècle ; celle des *bespopovzy*, ou antihiérarchiques, qui repoussent toute espèce de clergé. Les *philippons* constituent une secte à part. Ces sectaires sont tous hostiles au tzar et le regardent comme la personnification de l'Antéchrist. — Le nombre des raskolniks est assez considérable ; on évaluait, il y a quelques années, le nombre total des raskolniks disséminés dans l'empire russe, au chiffre de 300,000. En dépit des persécutions et de l'oppression dont ils ont maintes fois été l'objet, notamment sous le règne de Pierre le Grand, ils ne s'en sont pas moins répandus dans la plupart des provinces de l'empire, surtout dans la Petite-Russie, en Sibérie et en Pologne ; mais leur nombre a diminué dans la Russie proprement dite. En 1762, Catherine leur accorda le libre exercice de leur culte ; en 1781, elle les assimila, en matière d'impôt, aux fidèles de l'Eglise dominante, et, en 1783, elle leur permit de bâtir des temples. Ce qui les distingue de l'Eglise dominante, c'est qu'ils n'admettent pas plus le sacrement de la communion que ceux de la confirmation et du mariage ; que c'est un *storik*, c'est-à-dire un ancien, qui dirige les cérémonies du culte

et administre le baptême ; c'est qu'à la prière, ils ne disent que deux *alleluiah* et qu'ils substituent au troisième les mots *Gloire à Dieu;* qu'ils font le signe de la croix non pas avec les trois premiers doigts de la main, mais seulement avec l'index et le doigt du milieu, entendant par là symboliser la double nature de Jésus-Christ. Depuis trois ans, le clergé de Ryazan, capitale du gouvernement du même nom, a formé une confrérie dont le but est de combattre les diverses branches du schisme des raskolniks, assez répandus dans cette contrée. — Voyez Wladimir Guettée, *Union chrétienne*, Paris, 1880, n° 8. I. Moshakis.

RATHÈRE. Il est difficile, en présence des jugements contradictoires des historiens, d'apprécier avec impartialité la valeur morale de Rathère, évêque de Vérone, tant est grande la contradiction entre la rigidité de ses principes et l'âpreté de son caractère. Né en 890, près de Liège, Rathère fut placé de bonne heure par ses parents dans le monastère de Lobbes, illustré par le savant Hériger et qui était demeuré l'un des rares asiles de la science et des études littéraires au sein de la barbarie, qui commençait à envahir toute l'Europe. En 926, il se rendit en Italie avec l'évêque déposé de Liège, Hilduin, et c'est de cette époque que datent tous ses malheurs. Nommé évêque de Vérone par Hughes, il se vit jeté en prison par lui en 943, dans la forteresse de Pavie, pour crime de haute trahison. C'est pendant cette longue captivité qu'il composa ses *Præloquia*, sorte de tableau de la vie de son temps, mélange étrange d'humiliation profonde et de satisfaction personnelle, flagellant sans pitié les vices du clergé contemporain aussi bien que ses propres erreurs. Et c'est là le secret de ces contradictions apparentes qui nous surprennent. Témoin de la corruption universelle des mœurs, de la simonie, des débauches d'un clergé ignorant et grossier, indigné des exemples funestes que donne au monde chrétien la cour de Rome devenue infâme, Rathère, précurseur hardi d'un Innocent III, ne se contente pas de censurer les vices du clergé, mais en vient à considérer le mariage des prêtres en lui-même comme un adultère. Il flagelle sans pitié le relâchement des mœurs ; il montre les fils des clercs héritant des biens de l'Eglise, qui passent entre des mains profanes, et la discipline qu'il rêve, il veut l'appliquer dans toute sa rigueur. On comprend, dès lors, les résistances furieuses de son clergé, auquel il donnait fortement prise par l'intempérance de sa colère, l'âpreté de ses rapports et sa versatilité d'humeur qui ne respectait rien. Rétabli à Vérone en 946 par Bérenger, qui avait d'abord embrassé la cause de ses ennemis, mais chassé dès 948 par Lothaire, il se rendit à la cour d'Othon Ier, l'accompagna deux fois en Italie et, après une tentative inutile en 951, réussit une troisième fois à reprendre possession de son siège en 961. Othon se montra au début, ainsi que la reine Adelheid, favorable à son œuvre de réforme ; mais il dut bientôt céder devant l'agitation croissante du clergé et, en 968, Rathère quitta l'Italie pour n'y plus revenir. Dans l'intervalle de ses trois épiscopats, nous le voyons, en Provence, vivre de la charité d'un noble, se concilier par une biographie bien écrite de *Saint Ursmar* la faveur du clergé de Liège, devenir évêque de cette ville en 953, enfin prendre la direction des études de l'école de Liège, sous la haute protec-

tion de Bruno, archevêque de Cologne, et devenir abbé d'Hautmont. L'âge n'avait en rien modifié son caractère : en 970, il veut s'emparer par violence de l'abbaye de Lobbes et meurt dans l'exil à Namur, le 25 avril 974. Presque tous les ouvrages de Rathère, qu'on a appelé le Tertullien de son temps, ont trait à la discipline ou à ses démêlés avec le clergé. Outre les *Prœloquia*, nous pouvons citer le *Liber agonisticus* dans Martène, *Amplis. coll.* IX, 789, sorte de confession intime ; le livre du *Perpendiculaire* ou visions d'un homme pendu (d'Achery, *Spicilegium*, I) contre le clergé de Vérone ; le *De contemptu canonum* contre la corruption des mœurs, auquel on peut joindre le *Synodica ad presbyteros*, sur les biens d'Eglise usurpés par les fils de clercs ; l'*Apologia sui ipsius ;* l'*Itinerarium* et le *Qualitatis conjectura*. En rééditant le traité de Paschase Radbert, il raviva les controverses sur la sainte cène. Son point de vue est celui de l'impanation ou coprésence de la *res terrestris* et de la *res cœlestis*. S'il laisse à désirer sous le rapport de l'humeur et du caractère, et si nous blâmons en lui cette tendance au célibat absolu des prêtres, qui a fait tant de tort à l'Eglise, nous ne saurions manquer d'être frappé, avec Neander (*Kirchengesch.*, VI, 120), de ses rares qualités de prédicateur et de moraliste. Dans de nombreux passages de ses écrits, Rathère s'élève avec énergie contre la foi en l'*opus operatum* des jeûnes, des pèlerinages, de l'absolution ecclésiastique et insiste, dans un esprit profondément évangélique, sur la nécessité du renouvellement intérieur. Les œuvres de Rathère ont été éditées par Ballerini, à Vérone, en 1765. — Sources : Wattenbach, *Deutschl. Gesch. quellen*, I ; Ampère, *Hist. de la litt. en France avant le douzième siècle*, III ; Bæhr, *Rœm. Lit. gesch. in karol. Zeit*, III ; Vogel, *Ratherius*, Iéna, 1854, 2 v. A. Paumier.

RATIONALISME. Le rationalisme, au sens étymologique du mot, tire son nom de *ratio* (raison), ou plutôt de *rationalis* (qui est conforme à la raison), et désigne la tendance à envisager les choses d'après les données de la raison, et indépendamment de toute autorité extérieure. La terminaison *isme* dans rationalisme, et *iste* dans rationaliste (du grec ισμός, ίζειν), ajoute à cette signification une nuance de critique ou de blâme ; elle veut marquer que ceux qu'on appelle rationalistes ont la prétention d'être des *rationales*, mais ne le sont point en réalité, ou ne le sont que d'une façon très incomplète. C'est assez dire que le terme dont nous parlons n'a pas été inventé ni mis en circulation par ceux auxquels il est appliqué, mais par leurs adversaires et leurs détracteurs. — Le terme de rationalisme varie, du reste, quant à l'étendue qu'on lui donne. Quelquefois il exprime un principe général et qui s'applique à toutes les sciences sans distinction ; d'autres fois il est employé pour caractériser une méthode ou un système philosophique ; le plus souvent il sert à désigner un principe, un système ou une école théologique. C'est ce dernier sens qui a été définitivement consacré par l'usage. — Considéré comme principe et comme méthode théologique, le rationalisme n'appartient pas à une époque déterminée. Il se rencontre dans l'histoire de toutes les religions, mais surtout dans l'histoire de la religion chrétienne, cette dernière étant particulièrement favorable au développement de

l'esprit de recherche et d'examen. Le jour où la théologie chrétienne a pris naissance, elle a fait de la religion l'objet de la réflexion et, à côté du devoir de croire, elle a inscrit le droit de raisonner, de comprendre. C'est ainsi que, dans l'antiquité, les alexandrins, Clément, Origène, Athanase, ont joint la γνῶσις à la πίστις ; qu'au moyen âge, les scolastiques ont maintenu le droit de la raison à expliquer et à systématiser le dogme établi ; que, dans les temps modernes, les réformateurs ont poussé au travail de la recherche et à la liberté de pensée en rejetant la tradition et en proclamant le droit des convictions individuelles. — Comme système doctrinal aussi, le rationalisme se retrouve aux différentes époques de l'histoire. Depuis les ébionites jusqu'aux sociniens et aux arminiens, toute une série de sectes ont professé les opinions qu'on appelle rationalistes, ou du moins des opinions approchantes. Seulement il faut ajouter que, avant le dix-huitième siècle, ces opinions, considérées comme hétérodoxes, n'ont jamais pu se produire et se propager au sein même de l'Eglise. — Mais le terme de rationalisme, au sens historique plus strict, désigne non pas un principe ni un système, mais une école théologique appartenant à une époque bien délimitée, c'est-à-dire à la seconde moitié du dix-huitième et au commencement du dix-neuvième siècle. Sans doute, le nom de rationalisme ou de rationaliste date de plus loin. Au moyen âge déjà, Pierre Lombard attaquait les *garruli ratiocinatores*, et Nicolas de Cuse traitait de *theologi rationales* les disciples d'Aristote. Plus tard, au dix-septième et au dix-huitième siècle, les termes de *rationistes* et *ratiocinistes* sont appliqués d'abord aux humanistes de Helmstædt et puis aux sociniens et aux déistes. Enfin Kant, dans son célèbre ouvrage : *La religion dans les limites de la raison pure* (2e éd., 1794, p. 231), vient définir le rationalisme en le distinguant soigneusement du naturalisme et du supranaturalisme. Mais ce n'est que depuis 1801 que, grâce à Gabler et à Reinhard, ce terme entra dans la circulation générale. — Mais, si le nom de rationalisme n'est définitivement adopté qu'au commencement de ce siècle, l'école théologique qu'il désigne est plus ancienne. Sa naissance est intimement liée à la transformation générale qui, au dix-huitième siècle, s'opéra dans les croyances religieuses de la société. Irrité de la longue oppression où il avait été tenu, l'esprit humain s'émancipa alors de l'autorité traditionnelle ou ecclésiastique ; et, rejetant la foi d'autorité avec sa devise favorite : *per fidem ad intellectum*, il se mit à douter de la vérité des dogmes et des faits fondamentaux du christianisme. — L'Angleterre fut la première à entrer dans ce mouvement. Bacon y avait brisé le joug de la scolastique et tourné les intelligences vers l'étude du monde visible et sensible. Tous les penseurs se portèrent de ce côté-là, et l'expérience des sens fut érigée en critère de la vérité. Bientôt la théologie elle-même vit son autorité menacée. Déjà Herbert de Cherbury avait proclamé les principes du déisme et de la religion naturelle en opposition avec les exigences du christianisme. Hobbes, par sa philosophie matérialiste et sceptique, vint encore élargir l'abîme creusé entre la foi ancienne et l'esprit du temps. Les critiques se multiplièrent non seulement contre la théologie, mais contre la religion : Tolland, Collins, Tindal, Bolingbrocke, Morgan, d'autres encore, nièrent l'autorité des livres bibliques, l'accom-

plissement des prophéties, la réalité des miracles, la divinité de Jésus-Christ, et jusqu'à la nécessité d'une révélation. — Le mouvement traversa la Manche et se communiqua à la France et à l'Allemagne. En France, il n'aboutit guère qu'au matérialisme et à l'athéisme : Voltaire et Rousseau maintinrent encore l'existence de Dieu, bien que sous la forme déiste de Hobbes; mais la plupart des encyclopédistes bannirent Dieu et l'esprit de la nature, et prétendirent que toute idée de spirituel ou de surnaturel était une folie. En Allemagne, il donna naissance au scepticisme, au criticisme et au rationalisme théologique. Le terrain ici avait été longuement préparé. Dès le dix-huitième siècle, la vieille orthodoxie avait été battue en brèche par une double puissance. Les syncrétistes avaient prêché l'union des diverses confessions chrétiennes sur la base des doctrines communes ; les piétistes avaient ramené le christianisme à l'expérience intérieure et substitué les affirmations de la Bible aux décisions de la dogmatique. Plus tard, la philosophie wolfienne était venue combattre l'idée du surnaturel et de la révélation, et elle avait trouvé de nombreux adeptes dans l'Eglise, aussi bien que dans l'Ecole. Enfin, l'influence des déistes et des naturalistes anglais sur le monde savant, celle de Voltaire et des encyclopédistes sur les classes élevées hâtèrent l'avènement de l'ère des lumières et du progrès (*Aufklærung*), qui, brisant avec la tradition et rejetant l'autorité extérieure, proclama la raison comme la source et le juge de la vérité. — Cette tendance « éclaircissante » ne fut pas exclusivement théologique. Elle s'étendit sur un terrain beaucoup plus vaste, embrassant tous les domaines de l'esprit, la politique et la science, l'art et la philosophie. Mais elle pénétra de bonne heure dans la théologie, et dès le milieu du dix-huitième siècle elle y règne en souveraine. Aussi a-t-on choisi avec raison la date de 1750 comme marquant le commencement du rationalisme. Toutefois, nous l'avons dit, ce nom n'est pas encore usité au moment dont nous parlons : le terme par lequel on désigne la théologie critique du dix-huitième siècle est celui de néologie; le nom de rationalisme reste réservé à celle du dix-neuvième. Cette distinction, du reste, se justifie, à un autre point de vue, par la position tant soit peu différente que la néologie et le rationalisme prennent dans la lutte contre l'autorité et la tradition ; l'une se bornant à rejeter les confessions de foi et admettant encore la Bible comme le *principium cognoscendi* du protestantisme, l'autre proclamant hardiment la primauté de la raison. De là aussi la nécessité de diviser en deux périodes distinctes l'histoire de la théologie rationaliste.

I. La néologie (1750-1800), qui fut destructive de presque toutes les croyances traditionnelles, poursuivait, au fond, un intérêt conservateur. Son but était de mettre le christianisme au niveau des lumières du siècle, d'en éliminer tout ce qui choque le bon sens, afin de le rendre acceptable aux déistes et aux autres libres penseurs. De là sa lutte ardente contre les livres symboliques, qu'elle considérait comme des entraves à la liberté d'examen, et contre la dogmatique orthodoxe, qu'elle traitait de forme vieillie et de vêtement usé. De là aussi cette déclaration hardie qui, en matière de foi, plaçait la raison individuelle au-dessus de toute autorité humaine, quelque respectable qu'elle fût : « Nous pouvons penser par nous-mêmes, point n'est besoin qu'Athanase nous trace des règles pour

cela. » — Pourtant, la néologie ne songeait pas à abandonner le fondement du christianisme; elle ne voulait pas être « un naturalisme, même habillé à la chrétienne. » Elle voyait dans la Bible un document vénérable, bien qu'elle refusât de lui attribuer une autorité infaillible. « En effet, disait la *Bibliothèque allemande générale*, celui qui verrait dans le Nouveau Testament une lettre tombée du ciel à notre adresse ne ferait pas preuve d'un jugement très enviable. » — L'orthodoxie appuyant ses dogmes sur la Bible, c'est sur le terrain biblique que la néologie dut livrer sa grande bataille. Elle nia tout d'abord que les dogmes orthodoxes fussent réellement fondés dans les Ecritures. Elle déclara que les textes invoqués disaient tout autre chose; qu'il y avait là des métaphores orientales, des formes de langage juives. Mais les moyens exégétiques ordinaires se montrant insuffisants pour réconcilier la raison et la Bible, la néologie dut en chercher d'autres. Elle inventa la théorie de l'accommodation (*doctrina* κατ' οἰκονομίαν), de la localité, de la méthode double (Semler) et de la méthode triple (Steinbart). Elle prétendit que Moïse, Jésus et les apôtres avaient accommodé leur enseignement aux opinions erronées de leurs auditeurs, afin de les gagner plus sûrement (*ad captandam benevolentiam*). Elle établit ainsi un moyen commode de rejeter comme préjugés juifs tout ce qui, dans le christianisme, dépassait la mesure du sens commun vulgaire. Quant aux prophéties et aux miracles bibliques, la néologie leur déniait toute force probante en dogmatique. L'homme, disait-elle, qui a l'esprit élevé et l'âme sensible n'a pas besoin, pour croire à Dieu et à la vertu, du bâton verdoyant d'Aaron, car autour de lui il voit pousser les arbres et verdir les bois; il n'a pas besoin des ténèbres égyptiennes, car la nuit naturelle couvre la terre autour de lui et lui ouvre la perspective de mille mondes nouveaux. Puis donc que les événements naturels suffisent pour amener l'homme à la foi, les miracles de la Bible sont inutiles. La néologie alla plus loin : elle nia la réalité des miracles bibliques; elle prétendit que leurs auteurs, profitant de l'ignorance du peuple, avaient, dans l'intérêt de leur cause, présenté comme miraculeux des actes et des événements qui ne le sont pas. C'était tomber dans la théorie de la « fraude pieuse » et ouvrir la voie à l'interprétation naturelle des miracles. Tout cela pourtant devait concourir au but indiqué plus haut : sauver la religion des railleries de ses adversaires, et la faire accepter par le public éclairé.— Quant au christianisme néologique, « distillé et quintessencié, » il était la simplicité même. Son contenu doctrinal et moral se résumait de la manière suivante : « Adore un Dieu, père de tous les hommes; sois sage, bon, et vis d'une vie vertueuse, car tu possèdes des forces suffisantes pour le bien, pourvu que tu te laisses instruire et éclairer. Modèle-toi sur Jésus, le maître le plus parfait, l'exemple de la vertu et de la sagesse la plus haute, et sois assuré que, si tu vis conformément à ses prescriptions, qui sont toutes morales, tu te rendras heureux et tu recevras une récompense éternelle. » Pour les néologues, Jésus était le docteur par excellence, le grand rabbin en matière de foi, le Socrate galiléen, qui a voulu transformer le judaïsme, révéler aux hommes leur véritable valeur, leur enseigner qu'ils sont enfants de Dieu et immortels, les élever à une

conception plus juste de leur devoir, ennoblir leur vertu et leur assurer ainsi une vie paisible dans ce monde et la perspective d'un avenir heureux dans l'autre. Les chrétiens lui ont élevé des autels comme à un Dieu; mais Jésus lui-même n'a jamais réclamé l'apothéose. Les péchés, aux yeux des néologues, étaient plutôt des infirmités produites par des dispositions physiques. Dieu, disaient-ils, nous fit hommes et non anges. Peut-il s'irriter contre nous si nous avons des défauts inséparables de notre nature imparfaite? Dès lors, la doctrine de la rédemption n'avait plus de raison d'être. Aussi bien les néologues prétendaient-ils que ce terme, ainsi que ceux de sacrifice, de royaume de Dieu, de jugement dernier, etc., n'appartenaient pas à la doctrine de Jésus, mais seulement à sa méthode. — Voilà, en résumé, ce qu'enseignaient les théologiens qui appartenaient à la tendance néologique. Ils rapetissaient la religion, ils reculaient devant une conception plus profonde du christianisme, et, en même temps, ils s'imaginaient être les vrais continuateurs de l'œuvre de Jésus et de celle des réformateurs.— Toutefois, la néologie du dix-huitième siècle est autre chose encore que ce qu'on vient de voir; elle a un côté lumineux, brillant : la réforme de la théologie protestante, qui, une fois la voie déblayée, s'éleva à une hauteur qu'elle n'avait pas encore atteinte. Cette réforme, il convient de le dire tout de suite, ne fut pas une transformation de la dogmatique (les chefs du mouvement néologique n'ont guère marqué sur ce terrain), ce fut la reprise du travail exégétique et historico-critique, timidement commencé par la Réforme et qui, brisant hardiment les barrières que la tradition lui opposait de tous les côtés, allait enfin amener une révolution complète de la théologie.— L'initiateur, et en même temps le représentant le plus distingué de ce mouvement émancipateur, fut Jean-Salomon Semler (1725-1791), professeur de théologie à Halle. On l'a appelé le père de la critique religieuse, et, de fait, il a porté les coups les plus sensibles aux conceptions traditionnelles, tant sur le terrain biblique que dans le domaine de l'histoire. Le premier, il a appliqué à l'interprétation des livres saints la méthode historique et objective, en basant l'explication des textes sur l'étude des circonstances particulières dans lesquelles les auteurs sacrés ont vécu et écrit. Le premier, il a attaqué l'antique notion de l'inspiration comme d'une impulsion mécanique donnée aux auteurs bibliques et d'un privilège accordé à quelques individus, et lui a substitué celle d'une illumination morale commune à tous les hommes. Le premier, enfin, il a revisé l'opinion reçue sur le canon sacré, et montré que celui-ci n'est pas un tout homogène et dont toutes les parties sont indissolublement liées ensemble. Il a déclaré que la canonicité de chaque livre se mesure à son utilité pratique et morale. Tout ce qui est moral, tout ce qui contribue à nous rendre meilleurs est inspiré et divin ; le reste appartient à la forme temporaire et locale. « *Religio occupat præcipue notiones morales; historicæ si insunt, propter praxin et usum moralem insunt.* » Quant à cette forme qui est l'enveloppe de la doctrine chrétienne, il ne faut pas oublier que le Christ et les apôtres se sont souvent abaissés au niveau de leurs contemporains et ont accommodé leur langage aux opinions, aux connaissances et même aux préjugés de leurs

auditeurs. — Il est facile, sans doute, de relever, dans les travaux critiques de Semler et dans les résultats auxquels ils ont abouti, des défauts, des erreurs et des contradictions; mais il faut reconnaître que sa méthode était légitime et qu'elle a fait faire à la science biblique un pas immense. Il en est de même de ses travaux historiques. On a pu reprocher à leur auteur d'avoir négligé la liaison des faits qu'il raconte et méconnu la loi qui les conduit et les détermine; il n'en est pas moins vrai qu'il a ouvert à la science de nouveaux horizons, et qu'en faisant ressortir la variété et la divergence des systèmes dogmatiques, il est devenu le créateur de l'histoire des dogmes. — Semler ne resta pas seul dans ce grand travail d'exploration et de reconstruction. Une pléiade de savants vint y prendre part, à côté de lui ou après lui, examinant de plus près les problèmes bibliques et historiques, dévoilant les nombreuses erreurs de la tradition, éclairant les faits et les textes de lumières nouvelles. Les représentants les plus distingués de ce mouvement sont: Ernesti (1707-1781) à Leipzig; Michaëlis (1717-1791) à Gœttingue; Griesbach (1745-1812) et Eichhorn (1748-1827) à Iéna; Walch (1726-1784) et Spittler (1752-1810) à Gœttingue, etc. Au point de vue dogmatique, plusieurs de ces savants n'appartenaient pas franchement à la néologie, ils occupaient plutôt une position intermédiaire; mais, au point de vue scientifique, ils suivaient bien les principes proclamés par la nouvelle école. — Sur le terrain pratique, l'influence de la néologie fut moins heureuse. Pénétrés de la nécessité de réconcilier le siècle avec le christianisme, ses prédicateurs et ses apologistes s'évertuaient à prouver l'identité des vérités chrétiennes avec les vérités naturelles et philosophiques. Ils n'attaquaient pas la doctrine ecclésiastique, il est vrai, mais ils la laissaient tomber, comme un bagage désormais inutile, pour insister principalement sur la foi en Dieu et en sa providence, sur la vertu et l'immortalité. Ils exaltaient surtout et avant tout la morale, discourant sur la bienséance, le devoir, les obligations sociales et domestiques, etc. Et en tout cela, ils s'adressaient à la raison ou plutôt au sens commun, comme étant le véritable organe de la religion. Il suffit, du reste, pour se faire une idée du rôle assigné par la néologie à la prédication et aux prédicateurs, de lire l'ouvrage que l'excellent Spalding (prélat à Berlin, 1714-1804) publia, en 1772, sur l'*Utilité du ministère pastoral*. L'auteur y invite ses collègues à ne pas charger le christianisme de théories subtiles, mais à prêcher la morale, le but de la prédication étant de produire l'honnêteté et le calme. Les pasteurs ne sont pas des prêtres, mais des maîtres de vertu, sans vocation immédiate de Dieu et sans grimaces lugubres; ils sont les vrais dépositaires de la morale publique et, par conséquent, très utiles dans un État policé. Ils inspirent aux hommes le respect des lois, et, en faisant d'eux de vrais adorateurs de Dieu, ils en font du même coup de bons citoyens. Et ce n'est pas tout : au moment même où paraissait le livre de Spalding, le philosophe Garve adressait au pasteur Zollikofer, de Leipzig, l'un des prédicateurs les plus estimés du temps, la question suivante : « Le peuple n'a-t-il pas besoin d'un autre enseignement encore que l'enseignement religieux? Et les prédicateurs ne pourraient-ils pas devenir des maîtres enseignant toutes les sciences pratiques? » Et, en effet, on

finit par demander que les pasteurs de campagne étudiassent le droit, la médecine, l'économie rurale, plutôt que la polémique, la dogmatique et l'histoire de l'Eglise, afin de pouvoir donner aide et conseil à leurs paroissiens dans toutes les circonstances de la vie. Il y eut même des pasteurs qui empruntèrent les sujets de leurs sermons à la nature et à la politique, à la médecine et à l'économie rurale. — Ni ces aberrations, qui ne furent, du reste, que des exceptions peu nombreuses, ni les excès de quelques radicaux tels que le fameux Bahrdt, ne parvinrent pourtant à discréditer la néologie. Le courant général lui restait favorable. Même les mesures de Frédéric-Guillaume II et l'édit de Wœllner, en 1788, furent impuissants à arrêter ses progrès. Avant de tomber, la néologie devait atteindre son point culminant dans le rationalisme.

II. Le rationalisme (1800-1834) dérive de la philosophie de Kant, qui proclama l'autonomie de la raison et reconnut dans la raison pratique la seule source des idées religieuses, et dans la moralité le critère de la vérité dogmatique. Le jour où la néologie, entrant dans les traces de Kant, écrivit sur son drapeau l'autonomie de la raison, elle devint rationalisme. Mais la raison qu'invoquait cette nouvelle école n'était pas la raison spéculative qui base ses jugements sur des raisons scientifiques ; c'était le sens commun vulgaire et bourgeois, qui prononce sur les plus hautes questions d'après ce double principe : *facile intelligitur* ou *sanæ rationis legibus repugnat*. Le sens commun du rationalisme n'eut pas seulement l'aversion de la néologie pour les « absurdités » de la dogmatique traditionnelle, il se montra incapable de comprendre la théologie spéculative qu'il traitait d'obscurantisme, de mysticisme et d'allégorisme. De là aussi le nom de *rationalismus vulgaris* ou *communis* qu'on lui a donné, et qui n'a pas peu contribué à le faire tomber en discrédit. — De même que la néologie, le rationalisme s'en tient aux idées générales de Dieu, de providence, d'immortalité, et laisse de côté les vérités spécifiquement chrétiennes. Sa religion est contenue dans les propositions suivantes : « Il est un Dieu créateur et ordonnateur de toutes choses, un esprit suprême qui est présent partout et invisible. Il est le père des hommes, et nous devons l'adorer et devenir semblables à lui. Il est amour, mais il est aussi sagesse et sainteté, et ne prend plaisir qu'à la vertu. C'est par la sagesse et la vertu, et surtout par la charité, que nous devenons semblables à Dieu et que nous lui marquons notre adoration. Chacun de nous obtiendra et deviendra ce qu'il a mérité par ses progrès dans le bien. Sans vertu et sans charité, point de vie bienheureuse. » Cette religion rationnelle, Jésus, l'homme supérieur, le docteur par excellence, l'a enseignée le premier ; on peut donc la nommer d'après lui, bien que lui-même n'ait jamais eu cette prétention. — Mais si le rationalisme est la continuation de la néologie, il faut dire pourtant que le principe néologique est appliqué par lui avec plus de suite et de rigueur. Cela paraît surtout dans la position que le rationalisme prit vis-à-vis de la Bible. La néologie avait préconisé la théorie de l'accommodation ; elle avait déclaré que Jésus et les auteurs sacrés étaient supérieurs à leur époque, mais qu'ils s'étaient accommodés aux erreurs et aux préjugés de leurs contemporains. C'était sacrifier la moralité des écrivains bibliques à leur infaillibilité. Le rationalisme le comprit, et il

rejeta cette théorie dangereuse. Il déclara que les auteurs sacrés étaient fils de leur temps et avaient partagé les idées de leurs contemporains. Mais, s'il en est ainsi, la révélation chrétienne contenue dans le Nouveau Testament n'a donc qu'une perfection relative, celle qui répond au degré d'intelligence des contemporains de Jésus? Oui, répondit le rationalisme, et même il semble impossible, en présence de la diversité des aptitudes et du progrès des connaissances humaines, d'établir un idéal religieux pour tous les temps et tous les peuples. Du reste, Jésus n'a pas déclaré posséder toute vérité, mais la vérité. S'il avait voulu donner au monde une somme de vérités immuables, il les eût exposées systématiquement, en termes scientifiques, et non dans des sentences et des paraboles. Mais si la religion du Nouveau Testament est imparfaite, puisqu'elle est mesurée à la taille du siècle de Jésus, il est du devoir d'une époque plus mûre de la perfectionner. Le christianisme est éminemment perfectible. La théorie théologique de l'accommodation se trouva ainsi remplacée par le principe rationaliste de la perfectibilité. — La néologie avait assigné à la raison sa place à côté de la Bible, le rationalisme mit la raison au-dessus de la Bible. Il déclara que la religion ne s'emparerait des cœurs et des esprits que lorsque la raison serait reconnue comme souverain juge dans les choses de la foi. Cette conviction, que la religion humaine est de tous points conforme à la raison humaine, remplit d'ailleurs les rationalistes de courage et de confiance dans ses destinées. Le christianisme ne peut tomber, disaient-ils, car il est la raison même. Tant que la voix de la raison et de la conscience et le témoignage de l'histoire seront écoutés, cette vérité subsistera immuable comme le roc, que la foi en Dieu, la foi à la Providence et à l'immortalité, au devoir et à la vertu, enseignée par Jésus, est la voie qui mène l'homme à sa vocation sublime. — Tels étant les principes religieux du rationalisme, quelle fut sa théologie? En dogmatique, le rationalisme ne laissa subsister que les doctrines qui peuvent être démontrées par la raison à la raison ; il n'admit que ce qui est à la fois clair et naturel. Dieu s'est révélé aux hommes, mais c'est par la voie naturelle de la raison. Les saintes Ecritures ont pris naissance sous la direction de Dieu, mais cette direction était parfaitement naturelle. Les prophéties et les miracles sont des événements extraordinaires qui ont servi à la Providence à introduire une religion morale chez un peuple habitué au surnaturel, mais qui n'étaient pas contraires aux lois de la nature. Jésus, le sage de Nazareth, était un homme ; son origine et son existence tout entière ont été naturelles. La doctrine qu'il scella de son sang, prise dans sa pureté primitive, peut être démontrée à l'esprit humain comme la vérité divine et le guide le plus sûr pour arriver à la sagesse, à la vertu et à la félicité. « *Meritum Christi consistit in præstantia doctrinarum salutarium, quas hominibus promulgavit.* » La résurrection, elle aussi, est un fait naturel, mais qui prouve que Dieu veillait sur le Christ. Les sacrements sont des symboles très utiles au développement de la religion, mais qui n'ont aucun pouvoir magique ou surnaturel. — Les représentants de cette dogmatique sont Henke, à Helsmstædt, et Eckermann à Kiel, mais surtout Wegscheider (1771-1849), à Halle. Sa dogmatique, qui parut en 1815 sous ce titre : *Institutiones theologicæ christianæ dogmaticæ*, n'eut pas moins

de huit éditions. Elle fut considérée par le rationalisme comme sa dogmatique officielle, comme le résumé le plus parfait de son système. Et de fait, elle expose avec une grande clarté ces articles fondamentaux : Dieu, tout saint et tout bon, créateur et ordonnateur de toutes choses ; Jésus, sauveur des hommes, leur guide dans la voie de la perfection morale ; l'âme immortelle et la vertu récompensée dans une vie future. Elle proclame aussi avec énergie le principe rationnel et insiste sur la nécessité d'éliminer du christianisme tout ce qui lui adhère encore *ex ævi rudioris et incultioris ingenio*. Pourtant les *Institutiones* n'ont qu'une valeur scientifique très contestable. Leur premier défaut, c'est de manquer d'une base solide, de ne donner nulle part une définition exacte et complète de la *sana et recta ratio* à laquelle elles en appellent sans cesse. Leur second défaut, non moins grand, c'est de ne tenir compte ni du caractère historique du christianisme, ni de sa tendance idéale. A côté de Wegscheider, Rœhr (1777-1848), surintendant général et prédicateur de la cour à Saxe-Weimar, traçait d'une main ferme le programme du rationalisme dans ses *Lettres sur le rationalisme*, sa *Dogmatique populaire* et sa *Bibliothèque critique pour les prédicateurs*. Il proclamait la raison, c'est-à-dire l'instinct naturel qui se trouve dans chaque homme, comme la dernière instance et la suprême autorité en matière de foi, et réduisait la théologie chrétienne à la seule doctrine de l'existence et des attributs de Dieu et à la doctrine de l'homme. Système bien maigre assurément, mais dont l'extrême simplicité même exerçait un attrait puissant sur tant d'esprits troublés par les controverses théologiques et philosophiques du temps. — Le rationalisme était fier de sa dogmatique, il l'était plus encore de son exégèse. Jamais pourtant rôle moins brillant n'avait été réservé à cette dernière. Sa tâche consistait à faire concorder la Bible avec la dogmatique ; et, comme la dogmatique n'admettait que ce qui est clair et naturel, l'exégèse devait expliquer la Bible « naturellement, » c'est-à-dire réduire les récits merveilleux à des faits naturels. Pour cela, elle avait recours aux combinaisons les plus ingénieuses, aux hypothèses les plus bizarres. Les malades guéris par Jésus étaient moins malades que ne le disent les Evangiles, et, pour les guérir, Jésus employa des remèdes naturels dont les Evangiles ont négligé de parler. Les morts ressuscités par lui n'étaient plongés que dans une léthargie profonde ; lui-même fut rappelé à la vie par le parfum des herbes aromatiques dont on avait entouré son corps en le déposant dans la tombe. Les apparitions d'anges s'expliquaient tout aussi naturellement : à la naissance de Jésus, c'étaient des feux follets très fréquents dans les pays de pâturage ; lors de sa résurrection, les blancs linceuls du tombeau. Dans l'ascension, les disciples crurent voir Jésus disparaître dans un nuage ; de fait, il était simplement descendu de l'autre côté de la montagne. — Celui des exégètes rationalistes qui représente avec le plus d'éclat l'interprétation naturelle de la Bible, c'est Paulus (1761-1851), professeur à Iéna et à Heidelberg (*Philologisch-kritischer Commentar über das N. T.*, 1800 ; *Exegetisches Handbuch zu den drei ersten Evangelien*, 1830-1833). Il établit en principe qu'on ne doit regarder un événement comme extraordinaire que lorsqu'on est suffisamment convaincu qu'il ne peut être expliqué par les moyens ordinaires. De ce prin-

cipe découle la nécessité de soumettre tout événement à un double examen, avant de le déclarer miraculeux : il faut examiner si et jusqu'à quel point il est arrivé, et puis comment on pourrait expliquer qu'il est arrivé. Car, de ce que les causes ne sont pas mentionnées dans les récits évangéliques, il ne suit pas qu'elles n'ont pas existé. Il faut pourtant ajouter que les autres exégètes de l'école rationaliste, Gesenius à Gœttingue, Gabler à Iéna, Schulthess à Zurich, Keil et Kuehnœl à Leipzig, Dav. Schulz à Francfort-sur-l'Oder, Berthold à Erlangen, donnèrent beaucoup moins dans ce travers, et qu'ils pratiquèrent en général l'interprétation historique et philologique. — Sur le terrain de l'histoire, le rationalisme se montra incapable de comprendre l'esprit des temps passés. Le christianisme étant à ses yeux un système de morale assez simple pour convenir à tous les hommes et dissiper leurs erreurs, tout ce qui dans le cours des siècles s'était opposé à la victoire de ce système, lui semblait funeste et blâmable ; tout ce qui, au contraire, avait été conforme à la pure morale et à la raison, lui apparaissait comme le centre véritable de l'histoire et de l'Eglise. C'est ainsi que Henke, dans son *Histoire générale de l'Eglise chrétienne* (1788 ss.), raconte avec amertume la longue série d'égarements, de folies, de violences qui remplissent les annales du christianisme ; il voit partout attachement aveugle aux personnes, soumission inintelligente à des mots d'ordre imposés d'en haut, orgueil, préjugé, fanatisme ; l'Eglise ne lui semble se rapprocher de l'idéal qu'avec l'avènement de la religion morale du dix-huitième siècle. C'est ainsi encore que, dans son ouvrage capital : *Histoire de la naissance, des transformations et de l'achèvement de notre dogme protestant* (1781), G.-J. Planck, le père du pragmatisme historique, se montre habile à démêler les passions, les intérêts, les luttes et les erreurs qui ont accompagné la formation des dogmes, mais incapable de comprendre l'esprit de chaque période, le vent irrésistible qui souffle sur les siècles et qui entraîne l'Eglise, comme malgré elle, dans les voies qu'elle a suivies. Le rationalisme, jugeant toute chose au point de vue d'un subjectivisme étroit, jugeait le plus souvent sans équité, sans profondeur, sans intelligence historique. — Quant à la prédication du rationalisme, elle n'avait pas un idéal très élevé. Elle se mouvait dans ce cadre aussi vague que général : raison, religion et vertu. Elle évitait avec soin la dogmatique et toute discussion doctrinale; elle se plaisait dans les exhortations morales et les expositions didactiques. Schelling l'a jugée très sévèrement : « Ce n'est pas la faute du sens commun, dit-il, si les sermons moraux ne sont pas descendus à un degré plus bas... Vraiment, les pasteurs devraient être tour à tour fermiers, médecins, etc., et ne pas seulement recommander la vaccine du haut de la chaire, mais enseigner la meilleure manière de planter les pommes de terre. » C'était trop dire. La prédication rationaliste n'avait pas que des torts, et les sermons de plusieurs de ses représentants, Lœffler à Gotha, Marezoll à Iéna, Niemeyer à Halle, Rœhr à Weimar, etc., se distinguaient par de belles et fortifiantes pensées, par un vif sentiment du devoir et du sérieux de la vie. Ce qui lui faisait en général défaut, c'était la chaleur, l'enthousiasme religieux, le fond spécifiquement chrétien. Son principe herméneutique d'agir sur le sentiment par la raison entraînait nécessairement une cer-

taine sécheresse, et même une certaine froideur. — Au moment même où le rationalisme semblait exercer un pouvoir incontesté sur le domaine religieux et théologique, il vit surgir des adversaires de différents côtés : le supranaturalime d'abord, opposant l'objectivité à la subjectivité et la théonomie à l'autonomie, insistant sur la nécessité d'une révélation surnaturelle et sur la soumission de la raison à la Bible. La lutte entre les deux adversaires ne fut pas longue pourtant. Le rationalisme l'emporta sans trop de peine sur une école dont la théologie était faite de compromis et d'inconséquences. Mais bientôt le réveil du sentiment religieux, correspondant aux désastres de l'Allemagne, remit en honneur les anciennes croyances, et la réaction qui suivit la guerre de l'indépendance s'étendit du terrain politique sur le terrain religieux et ecclésiastique. Les nouvelles ordonnances édictées par le gouvernement prussien et les nominations faites par lui dans l'Eglise et dans l'Ecole, les manifestations provoquées par la fête triséculaire de la Réformation en 1817 et surtout la publication des thèses de Harms, la disputation de Leipzig en 1826 et les articles agressifs de la *Gazette évangélique* prouvèrent que le règne du rationalisme était sérieusement menacé. En effet, Harms, dans ses thèses, lançait l'anathème contre la religion de la raison, la réunion de Leipzig invitait les adhérents de cette religion à sortir de l'Eglise, et la *Gazette évangélique* demandait la destitution des professeurs rationalistes. D'autre part, la réforme inaugurée par Schleiermacher sur le terrain théologique, sa tentative de réaliser cette idée que la religion n'est ni supérieure ni inférieure à la raison, mais d'un ordre à part, et que le christianisme n'est pas une doctrine, mais une puissance de vie spirituelle, porta un coup sensible au rationalisme. Mais il était réservé à un théologien, qui lui-même revendiquait hautement le nom de rationaliste, de prononcer l'arrêt de mort de cette école. Hase, dans un écrit polémique resté célèbre (*Streitschriften*, 1834-1837), démasqua le côté faible du rationalisme, lui reprocha d'avoir méconnu l'importance historique du christianisme, les droits du sentiment religieux, le caractère philosophique de la religion chrétienne, et détruisit à jamais son prestige. A partir de ce moment, le rationalisme disparut comme école. Il s'est maintenu pourtant comme principe, et, comme tel, sa place restera toujours marquée au sein de la théologie protestante. — Il est facile, sans doute, de signaler les faiblesses, les inconséquences, les erreurs du rationalisme : l'insuffisance de son principe rationnel, l'étroitesse de sa conception religieuse, son manque de sens historique et d'esprit scientifique, la pauvreté de sa dogmatique, l'arbitraire de son exégèse, la sécheresse de sa prédication, etc.; mais il ne faut pas oublier qu'il a aussi des mérites très réels. En combattant la doctrine des vérités surnaturelles, en niant les mystères qui dépassent l'intelligence, le rationalisme a remis en avant cette vérité importante et trop oubliée, que la religion a son fondement dans l'essence de la nature humaine. En s'insurgeant contre l'autorité de la lettre, en lui opposant ce principe de ne regarder comme vrai que ce qui peut se légitimer par des arguments clairs et indubitables, il a sauvegardé les droits imprescriptibles de la conscience individuelle et substitué les convictions personnelles à la foi autoritaire et dogmatique. En soumettant à la critique

les éléments traditionnels de la dogmatique et de la Bible, en portant hardiment ses investigations sur tous les terrains, il a proclamé l'indépendance de la théologie, son droit à tout examiner, à tout juger, et a ouvert à la science biblique et historique une ère nouvelle. En revendiquant l'humanité du Christ, en arrachant la religion chrétienne à la transcendance, il a fait le premier pas pour rattacher le christianisme au mouvement naturel de l'histoire. En recherchant les origines du dogme, en montrant sa naissance, en poursuivant ses premiers germes et ses premières contradictions jusque dans les écrits canoniques, il a fait descendre ceux-ci de leurs hauteurs surnaturelles, pour rentrer dans le vaste enchaînement des causes et des effets. Enfin, sur le terrain pratique même, il a des mérites incontestables : il a combattu le matérialisme, l'irréligiosité du temps, avec les armes dont il disposait ; il a, au milieu des ruines que le scepticisme et l'incrédulité avaient amoncelées, maintenu la croyance à Dieu et à l'immortalité, et recommandé le devoir et la vertu. Il a été ainsi un facteur important dans le développement de l'humanité et, à différents égards, le précurseur de la religion et de la théologie du dix-neuvième siècle. — Voyez : Tittmann, *Ueber Supranaturalismus, Rationalismus, Atheismus*, 1816 ; Stäudlin, *Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus*, Gœtt., 1826 ; Saintes, *Histoire du Rationalisme*, 1841 ; K. Erdmann, *Die theologische und philosophische Aufklærung des* 18. *und* 19. *Iahrhunderts*, Hamb., 1845 ; Henke, *Rationalismus und Traditionalismus im* 19. *Jahrh.*, Festrede, Marb., 1861 ; Tholuck, *Geschichte des Rationalismus*. I. Abth., Berl., 1865 ; Tholuck, *Geschichte der Umwælzung der Theologie seit* 1750, dans *Vermischte Schriften II ;* W. Gass, *Geschichte der prot. Dogmatik in ihrem Zusammenhang mit der Theologie überhaupt, IV*, Berl., 1867 ; Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du dix-huitième siècle jusqu'à nos jours*, Paris, 1873 ; G. Frank, *Geschichte des Rationalismus und seiner Gegensætze*, Leipz., 1875 ; Rückert, *Der Rationalismus*, Leipz., 1859. TH. GEROLD.

RATRAMNE (faussement appelé quelquefois Bertram), moine du couvent de Corbie, en Picardie, et contemporain de Radbert, occupe une place distinguée parmi les écrivains théologiques du neuvième siècle, tant par l'étendue de son érudition, que par la netteté et la vigueur de sa dialectique. Il mourut après l'an 868. L'influence que l'étude d'Augustin exerça sur sa pensée théologique se manifeste dans la part qu'il prit aux deux principales controverses de son temps, celles sur la sainte cène et la prédestination. Charles le Chauve lui ayant demandé son avis sur le livre de Radbert (voir cet article), Ratramne écrivit à son adresse son *Liber de corpore et sanguine Domini, ad Carolum regem*, dans lequel il décompose le problème qui lui est soumis en deux questions ainsi formulées : Y a-t-il dans l'eucharistie un mystère impénétrable à nos sens et perceptible aux yeux de notre foi seule ? Ce mystère consiste-t-il dans la transformation des éléments visibles en la chair et le sang réels du Christ? Autant il est d'accord avec Radbert, pour affirmer le premier de ces points, autant il se sépare de lui sur le second. Le corps charnel du Christ, selon lui, se trouve contenu dans le

ciel depuis l'ascension. Les éléments consacrés n'en peuvent donc être qu'une représentation symbolique, qui doit avant tout nous rappeler la mort expiatoire du Seigneur, et nous porter à nous en approprier le bénéfice par la foi. Si, néanmoins, le pain et le vin sont appelés dans l'Evangile le corps et le sang du Christ, ce ne peut être que dans l'acception figurée de « corps et de sang spirituels. » Aux éléments visibles s'est ajoutée, en effet, par la consécration, la « vertu sanctifiante du Saint-Esprit, » la « puissance spirituelle de la parole divine, » si bien qu'ils sont devenus « une nourriture et une boisson spirituelles, capables de nourrir et de désaltérer non seulement le corps , mais encore et surtout l'âme du croyant, » de même que l'eau du baptême a acquis, par la consécration, la vertu de purifier non seulement le corps, mais encore et surtout l'âme. Grâce à cette puissance spirituelle du Verbe, immanente aux signes extérieurs et perceptible à la foi seule, nous entrons réellement en communion avec Christ, qui est le pain de vie. Le fidèle, en recevant « le corps et le sang spirituels » du Christ, devient lui-même « corps et sang » du Christ, et reçoit en lui la « substance de la vie éternelle : » Christ, désormais, vit en lui, et il vit en Christ. L'incrédule ne perçoit que les signes extérieurs, dépourvus de leur contenu divin. Dans la controverse sur la prédestination, Ratramne s'est courageusement déclaré en faveur de son infortuné ami Godescalc (voir cet article), et a défendu, dans ses *Libri II de prædestinatione, ad regem Carolum Calvum*, la doctrine de la prédestination double, tant par des citations tirées des Pères, que par des arguments ontologiques et scripturaires. Selon lui, la prescience et la prédestination divines sont un; Dieu, par le fait même qu'il connaît d'avance les choses futures, entre autres les actions et les pensées bonnes ou mauvaises des hommes, les a toutes disposées d'avance dans l'ordre d'après lequel elles doivent se succéder dans le temps; non qu'il soit l'auteur du mal, comme il est l'auteur de tout bien en ce monde, mais il fait servir le mal même à l'exécution des desseins de sa providence. C'est librement, c'est-à-dire volontairement et avec la pleine responsabilité de ses actes, que l'homme est tombé dans le mal et qu'il continue à faire le mal, bien que, livré à lui-même, il ne puisse, depuis le péché d'Adam, faire autre chose que pécher. Dieu connaît de même et a déterminé de toute éternité le nombre des élus et celui des réprouvés, et il a décidé, de toute éternité et d'une manière immuable, quel serait le sort de chacun d'eux. Aux uns il accorde sa grâce, aux autres il la refuse. Prétendre que l'homme peut modifier par ses libres déterminations les arrêts de la Providence, c'est porter atteinte à l'immutabilité divine; mais il est tout aussi impie de prétendre que la prédestination divine contraint l'homme au péché ou à la damnation. L'homme n'est pas damné parce qu'il a été prédestiné au châtiment éternel, mais parce qu'il a volontairement commis les péchés pour lesquels Dieu, dans sa prescience, l'a prédestiné à ce châtiment. C'est donc en lui-même, et non en Dieu, que le réprouvé doit chercher la vraie cause de son péché et de sa condamnation. Citons encore de Ratramne : son *Liber de eo quod Christus ex Virgine natus est,* manifestement dirigé contre l'opinion d'une naissance extraordi-

naire de Christ *ex utero clauso*, professée par Radbert, et dans lequel, tout en affirmant la virginité de Marie, après comme avant la naissance de son fils, il établit que cette naissance, pour être une naissance véritable, a dû avoir lieu par les voies ordinaires, et non par une voie mystérieuse, ce qui serait « monstrueux ; » puis son ouvrage *Contra Græcorum opposita romanam Ecclesiam infamantium libri IV*, qu'il fut chargé d'écrire par le clergé de la province de Reims, à la suite de la circulaire dans laquelle Nicolas Ier invitait l'épiscopat franc à réfuter les accusations dirigées contre la doctrine et les pratiques de l'Eglise d'Occident par l'encyclique de Photius, de l'an 867. L'on sait que l'évêque Enée, de Paris, fut chargé d'un travail analogue par le clergé de la province de Sens. L'ouvrage de Ratramne est le plus distingué des deux : l'auteur y soutient avec beaucoup d'érudition la procession du Saint-Esprit non seulement du Père, mais encore du Fils, la primauté de l'Eglise romaine, le droit exclusif de l'évêque de conférer le sacrement de la confirmation, l'obligation de jeûner en carême, la légitimité du célibat des prêtres et de la tonsure ecclésiastique, etc.; ensuite une *Epistola de cynocephalis ad Rimbertum presbyterum*, dans laquelle, répondant à une question bizarre de ce personnage, il déclare que les singes appelés cynocéphales lui paraissent être également des descendants d'Adam, et que le sacrement du baptême peut leur être conféré, en vertu d'une dispensation spéciale de la Providence, par la pluie qui s'échappe des nuages. Enfin l'on cite de lui un *Liber de anima*, encore inédit, dirigé contre l'opinion d'un certain Macarius Scotus, qui avait déduit d'un passage d'Augustin que l'humanité tout entière n'a qu'une seule âme. — L'ouvrage de Ratramne sur la sainte cène fut attribué, au onzième siècle, à Scot Erigène et brûlé par le synode de Verceil (1050). Imprimé à Cologne, en 1532, dans l'intérêt de la polémique catholique, il parut, la même année encore, à Zurich, traduit en allemand par Léon Jude. Depuis lors, il a été traduit en français et en anglais, et il est resté en faveur auprès des théologiens réformés. Le concile de Trente le mit à l'index en 1559 ; Mabillon (*Ann. Bened. III*, 68 ss.) et Jacques Boileau (dans une dissertation de l'an 1712), au contraire, cherchèrent à en démontrer, sans grand succès il est vrai, la parfaite orthodoxie. La meilleure édition de ce livre est celle de Jacques Boileau (Paris, 1712). L'ouvrage de Ratramne sur la prédestination se trouve chez Mauguin, *Veter. auctorum qui sæc. nono de prædest. et gratia scripserunt opp. et fragmenta*, Paris, 1650, I, 27 ss., et dans le tome XV, p. 442 ss., de la *Bibl. max. PP.* Ses œuvres complètes ont été publiées par Migne, *Patrol. cursus compl.*, t. CXXI. — Consulter sur Ratramne la littérature indiquée aux articles Godescalc et Radbert sur l'histoire littéraire et les controverses théologiques du neuvième siècle. A. Jundt.

RAU (Chrétien), *Ravius*, célèbre orientaliste, né à Berlin en 1613, mort à Francfort-sur-l'Oder en 1677. Il se rendit à Smyrne, où il étudia le turc, le persan et le grec moderne, professa les langues orientales à Utrecht et à Oxford, enseigna l'arabe à Upsal, à Kiel et à Francfort. Sous le règne de Charles-Gustave, il occupa, pendant quelques années, à Stockholm, les fonctions d'interprète et de bibliothécaire du roi. On a

de lui un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous citerons : 1° *Chronologia infallibilis biblica*, Upsal, 1669; Kiel, 1770; 2° *Synopsis chronologiæ biblicæ*, Berlin, 1670; *De adventuali plenitudine temporis Jesu Christi in carnem*, Francfort, 1673.

RAULIN (Jean), né à Toul, en 1443, et non à Toulouse, comme le dit Chaudon, mourut à Paris le 7 février 1514, âgé de soixante et onze ans. Il fit ses études au collège de Navarre, et y prit le bonnet de docteur en 1479. Deux ans après il en devint principal, charge qu'il remplit avec distinction et dont il se servit pour organiser une bibliothèque qui fut augmentée considérablement depuis. Des moines lui ayant demandé de prêcher les indulgences pour se procurer l'argent nécessaire à l'achat des livres qui devaient composer cette collection, Raulin refusa cette offre, en ajoutant qu'il considérait l'emploi d'un tel moyen comme indigne d'un ministre de Jésus-Christ. Vers 1497, il abandonna sa charge pour entrer dans l'abbaye de Cluny, où il mena une existence austère. Il revint à Paris quelques années après et travailla à la réforme de son ordre, à l'instigation du cardinal d'Amboise. Il s'était adonné à la prédication, et c'est surtout sous ce rapport qu'il est connu. Sans pousser l'excentricité aussi loin que Barletta, Menot ou Maillard (voir ces articles), Raulin usait de l'apologue de la façon la plus étrange. Sa gravité ne le rend que plus grotesque. Mêlant le sacré et le profane, il se jette dans des comparaisons du genre le plus risqué. Marot, Rabelais, La Fontaine lui ont fait des emprunts ; ce dernier lui doit son admirable apologue des *Animaux malades de la peste* (voir *La Fontaine et tous les fabulistes, ou Commentaires critiques, historiques et littéraires des fables de La Fontaine*, par M. N.-S. Guillon, t. II, p. 5, édit. in-8°). M. Henri Martin, dans son *Histoire de France* (4e édit., t. VII, p. 304, note), recommande à l'estime de la postérité ces orateurs du style macaronique, à cause de « leur sympathie énergique pour les souffrances du peuple ; » mais il faut ajouter, avec Fleury, « qu'on est bien éloigné de les proposer comme des modèles. » On a de Raulin : 1° *Commentaires de la logique d'Aristote*, Paris, 1500; 2° *Lettres* (en latin) suivies de conférences sur la fête de saint Louis et sur la règle de saint Benoît, Paris, 1520, in-4°; 3° *Sermons* (en latin), Paris, 1542, 2 vol. in-8°. Le tout réimprimé, avec quelques autres opuscules, à Anvers, 1612, 6 vol. in-4°. — On peut consulter sur Raulin : Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* ; M. N.-S. Guillon, *Bibliothèque choisie des Pères de l'Eglise*, t. XXVI, édit. in-8° ; Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. XXV, liv. CXXIV, n° 30. A. MAULVAULT.

RAUMER (Georges-Othon de), homme d'Etat prussien contemporain, issu d'une très nombreuse famille de la petite noblesse, originaire des environs de Dessau et dont plusieurs membres se distinguèrent dans l'armée, l'université, l'administration civile. Son père, un ancien major-général, se distingua par sa vaillance à la bataille d'Auerstædt ; parmi ses parents plus ou moins rapprochés, nous mentionnerons Frédéric de Raumer, l'historien des Hohenstauffen ; Charles-Georges, le géologue et le géographe d'Erlangen ; Georges-Guillaume, l'ancien directeur général des archives de Prusse, auteur de mémoires estimés sur l'histoire de Bran-

debourg. Lui-même naquit, le 17 septembre 1805, à Stazgard, en Poméranie, et après de solides études à Berlin et à Gœttingue, entra, en 1834, dans la bureaucratie dont il gravit successivement tous les échelons, depuis le poste de conseiller-rapporteur à Posen, jusqu'à celui de président de province à Kœnigsberg, à Cologne, à Francfort-sur-l'Oder. Aussi remarquable par sa capacité de travail que par l'ardeur de ses opinions conservatrices, son assiduité fut récompensée, le 19 décembre 1850, par un portefeuille dans le ministère Manteuffel. Quoiqu'il parût singulier de voir confier l'instruction publique à un employé d'Etat jusqu'alors connu pour sa compétence financière et administrative, M. Raumer, dans ses nouvelles fonctions, ne trompa la confiance ni de la camarilla piétiste à laquelle il était redevable de sa haute fortune, ni de son souverain, Frédéric-Guillaume IV. Comme ministre des cultes, il laissa la haute main, dans l'Eglise catholique, à la fraction ultramontaine, dans l'Eglise protestante, au parti de la croix; porta à l'Union un coup des plus sensibles par l'institution du consistoire supérieur; patronna en toute occasion, devant les Chambres, l'alliance de tous les éléments conservateurs contre la révolution et l'incrédulité, le libéralisme politique et religieux, porta de nombreuses et graves atteintes à la liberté de croyance en excluant des facultés de théologie et de la direction des paroisses tout candidat suspect d'opinions hétérodoxes, à la liberté de conscience, par la persécution mesquine qu'il organisa contre les catholiques allemands et les Amis des lumières. Son passage à l'instruction publique est demeuré célèbre par la protection dont il couvrit le règlement élaboré par son subordonné, le conseiller Stiehle (1854), règlement qui dépouillait l'école de son caractère scientifique pour lui imprimer un cachet étroitement confessionnel. Ses attaques intempestives contre les classiques nationaux lui attirèrent cette foudroyante réplique de Strauss, dans la préface d'Ulrich de Hutten : « Pour nous, nous préférons de beaucoup aller en enfer avec Lessing, Gœthe et Schiller, qu'au paradis avec Hengstenberg. » Sa négligence des plus hauts intérêts intellectuels, ses complaisances vis-à-vis du pharisaïsme, son mépris pour toute recherche loyale et désintéressée se résument dans son mot cynique : « La science doit opérer sa conversion. » M. de Raumer, qui fut obligé de donner sa démission en 1858 avec le cabinet Manteuffel, ne survécut pas longtemps à sa chute et mourut à Berlin, le 16 août 1859.

RAUSCHER (Joseph-Othmar), cardinal-archevêque de Vienne, né dans la capitale de l'Autriche le 6 octobre 1797. Sa famille, qui appartenait à la riche bourgeoisie, le destinait à l'administration; mais il ne tarda pas à échanger les cours de droit contre ceux de théologie et fut admis à la prêtrise en 1833. D'abord curé dans les environs de Vienne, il opta bientôt pour la carrière de l'enseignement à laquelle il s'était préparé par de fortes études, et fut successivement chargé à Salzbourg de la chaire de droit canonique et d'histoire de l'Eglise (1829), à Vienne, de la direction de l'académie orientale (1833) et de l'éducation des fils de l'archiduc Charles-François. Au nombre de ses trois élèves, se trouvait l'archiduc François-Joseph qui, après son accession au trône impérial, récompensa magnifiquement les services de son ancien pré-

cepteur, en le créant prince-abbé de Seckau (1849), puis archevêque de Vienne (1853), et en recherchant son avis pour toutes les affaires importantes. Mgr Rauscher, malgré la vigueur de sa pensée et l'étendue de ses connaissances, possédait à un degré beaucoup plus haut que le tempérament de l'érudit celui de l'administrateur et de l'homme d'Etat. En dehors de ses lettres, discours et mandements pastoraux, on ne peut guère citer de lui, comme ouvrage scientifique de longue haleine, qu'une *Histoire de l'Eglise*, en deux volumes, des plus médiocres, par lesquels il préluda à son enseignement de Salzbourg, et qui parut en 1827. Du jour où il fut investi de la direction du grand diocèse, Mgr Rauscher manifesta hautement son aversion pour les méthodes et les résultats de la science moderne et ne garda de ses anciennes préoccupations universitaires qu'une vive sollicitude pour les recherches artistiques. Son activité dans le domaine politico-ecclésiastique n'en fut que plus intense et plus fructueuse. — Pendant la majeure partie de son épiscopat, et jusqu'au concile de 1870, Mgr Rauscher usa de son influence sur son impérial élève pour extirper de la législation toute trace de joséphisme et rétablir sur les bases du droit canonique les rapports de l'Eglise avec l'Etat. Les thèses qu'il formula, en 1849, dans l'assemblée générale de l'épiscopat autrichien, reçurent une éclatante sanction avec le concordat du 18 août 1855, dont les principaux articles, élaborés dans un rigoureux tête-à-tête avec François-Joseph, avaient été portés par lui, en octobre 1854, à Rome pour recevoir l'agrément du saint-père. Une nouvelle assemblée épiscopale fut convoquée en 1856, à Vienne, sous sa présidence, pour régler les détails de l'exécution, dans le sens de l'abandon le plus complet des droits de l'Etat vis-à-vis des prétentions du saint-siège. Le chapeau de cardinal (17 décembre 1855) ne fut qu'une faible récompense pour le zèle et l'habileté consommés déployés par l'archevêque de Vienne dans ces longues et délicates négociations. Considéré à bon droit comme le représentant le plus capable, en Autriche, de la hiérarchie romaine, Mgr Rauscher se montra à la hauteur de sa tâche dans les circonstances les plus critiques ; il se trouva sur la brèche lorsqu'il s'agit de combattre le ministère libéral appelé aux affaires après Sadowa, de protester contre l'abolition du concordat et la promulgation des lois constitutionnelles de 1868 et de 1874. Aucun fait n'établit mieux l'énormité de la révolution accomplie en 1870 par Pie IX que l'opposition qu'elle rencontra auprès des hommes qui avaient le plus efficacement concouru à la restauration, après 1848, de la puissance romaine : Dupanloup en France, Ketteler sur les bords du Rhin, Dœllinger en Bavière, Rauscher et Schwarzemberg en Autriche. Le cardinal-archevêque, qui, déjà avant le concile du Vatican, s'était prononcé contre le dogme de l'infaillibilité pontificale, prit, pendant le cours des débats, la direction de l'épiscopat hongrois et germanique, et développa sa manière de voir dans un mémoire des plus remarquables. Quoiqu'il eût quitté Rome avant le vote final et se fût résigné, comme tous ses collègues, à la proclamation nominale d'un dogme qu'il repoussait du fond du cœur, il affecta vis-à-vis de l'Etat une attitude plus conciliante, et contribua par son tact, autant que le ministre des cultes, M. de Stremayr, par son excessive prudence, à

prévenir un émoi au sein du clergé autrichien. Sa modération ne se démentit plus jusqu'à sa mort, en dépit des intrigues des jésuites et des objurgations des fanatiques qui lui reprochaient sa tiédeur à l'égal d'une trahison. Le rapprochement de M. Rauscher avec le parti constitutionnel lui fut facilité par les opinions centralistes qu'il avait professées dès le ministère Schmerling, et qui lui avaient valu sa nomination au conseil de l'empire (1860) et à la Chambre des seigneurs (1863). Depuis la nouvelle ère, le patriotisme allemand l'emporta chez lui sur les sympathies cléricales, et il se prononça nettement contre les tentatives fédéralistes du comte Hohenwart, malgré les nombreux gages donnés par celui-ci à la cause ultramontaine. La même sagesse dans la conduite a continué à être observée par son ami et successeur, le cardinal Kutschker. Mgr Rauscher, qui possédait la plupart des qualités du grand évêque, et dont la brillante carrière a été relevée par la sévérité de ses mœurs, son zèle pour le bien matériel et spirituel de son diocèse, son inépuisable charité, est mort à Vienne, le 24 novembre 1875. E. Stroehlin.

RAUTENSTRAUCH (François-Etienne), bénédictin autrichien, né à Platten, en Bohême, en 1734, mort à Erlau, en Hongrie, en 1785. Il enseigna la philosophie, le droit canonique et la théologie à Braunau, et s'intéressa vivement aux réformes introduites par l'empereur Joseph II, dont il partageait les vues éclairées et les principes politico-ecclésiastiques. Nommé directeur de la faculté de théologie de Vienne, et conseiller de la chancellerie austro-bohémienne, il donna des instructions très libérales, en vue de réformer l'enseignement théologique et de réconcilier la foi avec la science. Il s'attira la haine des jésuites, qui cherchèrent, par tous les moyens, à ébranler son crédit. On a de lui : 1° la traduction d'une brochure française, de Delauris, intitulée *Représentation à S. S. le pape Pie VII*, représentation, dans laquelle on demandait au pape, entre autres, de bannir aussi bien la tyrannie des croyances que l'incrédulité ; 2° *Considérations patriotiques*, dans lesquelles Rautenstrauch dénie au pape le droit de paralyser l'activité réformatrice de l'empereur ; 3° *Institutio juris ecclesiastici*, Prague, 1769-1774 ; 4° *Synopsis juris ecclesiastici*, Vienne, 1776 ; 5° *Prolégomènes sur le droit ecclésiastique universel et le droit ecclésiastique d'Allemagne ;* 6° *Instruction adressée à toutes les facultés de théologie des États héréditaires de l'empereur,* 1776-1784.

RAVIGNAN (Gustave-François-Xavier De la Croix de), célèbre orateur jésuite, né à Bayonne en 1795, mort à Paris en 1858. Après avoir terminé ses études en droit, il fut nommé conseiller auditeur à la cour royale de Paris, puis substitut près le tribunal de la Seine, et servit avec dévouement le gouvernement de la Restauration. Toutefois, au moment même où le monde lui offrait le plus brillant avenir, M. Ravignan donna sa démission pour entrer au séminaire de Saint-Sulpice, et de là au noviciat des jésuites à Montrouge. Il fut bientôt choisi pour enseigner la théologie à Saint-Acheul, puis à Brieg, en Suisse. Mais justement persuadés que le ministère de la parole était le mieux assorti à son talent, ses supérieurs l'appliquèrent à la prédication. Le P. Ravignan commença par évangéliser quelques villages suisses, et parut ensuite dans

les chaires de Chambéry, de Monthey, de Saint-Maurice, etc. En 1835, il prêcha dans la cathédrale d'Amiens, l'année suivante dans l'église de Saint-Thomas-d'Aquin, à Paris, pendant le carême. Enfin, en 1837, M. de Quélen le chargea des conférences qu'il avait établies à Notre-Dame spécialement pour les hommes, et qui avaient été faites auparavant par l'abbé Lacordaire. Le P. Ravignan s'acquitta de ces conférences pendant dix années de suite, de 1837 à 1848, et acquit une réputation incontestée d'orateur sacré. Ses prédications se distinguaient par une dialectique véhémente, une pensée plus forte que juste, l'ironie qui presse, l'onction qui pénètre, l'énergie qui, par un coup d'audace, veut s'emparer des âmes et les contraindre à la soumission. Le P. Ravignan avait l'autorité du geste, une diction ample à la fois et nette, l'émotion du cœur se trahissant dans les inflexions sonores de la voix, l'attitude tour à tour imposante et suppliante de celui qui parle au nom de l'Eglise infaillible. On a de lui : *De l'existence et de l'institut des jésuites*, Paris, 1844; 7e éd., 1855, ouvrage destiné, ainsi que le suivant, à rétablir sous son vrai jour le pontificat de Clément XIV, en réponse au livre du P. Theiner, à faire ressortir l'innocence des jésuites, sans laisser subsister un seul grief, contre le pape qui les avait sacrifiés, à ménager les gouvernements des Bourbons, tout en livrant à l'indignation et au mépris leurs ministres, Pombal, Tanucci, Monino, Bernis, Choiseul ; 2° *Clément XIII et Clément XIV*, 1854, 2 vol. ; 3° *Conférence prêchée à Toulouse*, Paris, 1845 ; 4° *Oraison funèbre de M. Quélen, archevêque de Paris*, 1840. — Voyez le P. de Ponlevoye, *Le R. P. de Ravignan ;* H. de Saint-Albin, *Vie du R. P. de Ravignan ;* Maris de Dampierre, *Le R. P. de Ravignan ;* Glaire, *Diction. des sciences ecclés.*, II, 1918 ; Nettement, *Histoire de la littérat. fr. sous le gouvernement de Juillet*, I, 376 ss.

RAVLENGHIEN ou Raulenghien (François), Raphelengius, hébraïsant et imprimeur, né à Lannoy, dans la Flandre wallonne, en 1539, mort à Leyde en 1597, enseigna le grec à Cambridge, et se rendit dans les Pays-Bas, où il entra comme correcteur dans l'imprimerie de Christophe Plantin, dont il épousa la fille en 1565. Il rendit de grands services à son beau-père en enrichissant de préfaces et de notes les livres qu'il publiait, et surtout en l'aidant dans l'impression de la Bible polyglotte, entreprise en 1571 par ordre de Philippe II. Plus tard, il dirigea l'imprimerie qui avait été établie à Leyde par son beau-père. Dans la suite, il étudia l'arabe, et il fut chargé par les curateurs de l'université de Leyde d'enseigner la langue hébraïque, ce dont Ravlenghien s'acquitta avec beaucoup de succès. On a de lui plusieurs ouvrages, parmi lesquels nous citerons : 1° *Thesauri linguæ habraïcæ S. Pagnini Epitome*, Anvers, 1572 ; 2° *Variæ lectiones et emendationes in chaldaïcam Bibliorum paraphrasim*, dans la Polyglotte d'Anvers ; 3° une édition du *Nouveau Testament syriaque*, en lettres hébraïques, sans points-voyelles, Anv., 1575.

RAYNALDI ou Rinaldi (Odoric), le continuateur de Baronius, naquit à Trévise, en 1595, et y commença des études sérieuses, qu'il perfectionna à Parme, dans le collège des jésuites, et à Padoue. Entré, en 1618, dans

la congrégation de l'oratoire d'Italie, il s'établit à Turin, dans la maison de l'ordre, et y fut désigné comme continuateur des *Annales ecclésiastiques*, que Baronius avait conduites jusqu'à l'année 1198. Pour continuer ce travail depuis cette époque, Raynaldi n'avait devant lui que les immenses matériaux entassés par son prédécesseur, et il se sentait très inférieur à la tâche qui lui était imposée. Il l'entreprit toutefois, et, après trente-neuf ans d'interruption (Baronius était mort en 1607), les *Annales ecclésiastiques* revirent le jour en 1646, avec le premier volume, publié par Raynaldi. De 1646 à 1663, il fit paraître sept volumes ; les trois derniers, qu'il avait préparés, ne furent publiés qu'après sa mort, survenue en 1671. Les *Annales ecclésiastiques* eurent ainsi vingt-deux volumes, embrassant l'histoire ecclésiastique jusqu'en l'année 1565. La première édition de la continuation de Raynaldi (Rome, 1646-1677) est devenue rare, mais elle est moins utile à consulter que celle publiée par J.-D. Mansi, avec notes et corrections, à Lucques, en 1747. Mansi considère Raynaldi comme inférieur à Spondanus, Laderchius et Bzovius, soit pour le style, soit pour l'exactitude historique ; nous pouvons également affirmer que, bien qu'il ait été *vir pietate et litteris probe excultus*, il est de beaucoup inférieur à Baronius. Quoique absorbé par ses recherches historiques, Raynaldi fut deux fois élu supérieur général de son ordre et mérita, dans l'exercice de ses fonctions, les éloges des papes et de ses biographes. Sa charité et sa générosité étaient proverbiales parmi les pauvres de Turin. — Voyez G. Tiraboschi, *Storia della letteratura Italiana, T. VIII*, Modène, 1780; *Annales ecclesiastici ab anno* 1198, *ubi desinit card. Baronius, auctore Oderico Raynaldo*, etc., Lucques, 1747, et dans cette édition la préface de Mansi. Raynaldi publia également un *Abrégé sommaire des Annales*, Rome, 1669 in-fol.; 3 vol., in-4°, 1670. P. Long.

RÉALISME. Voyez *Scolastique*.

REBECCA, fille du nomade Araméen Bathuel et femme d'Isaac, qu'Eliézer alla chercher en Mésopotamie pour l'amener au fils de son maître Abraham, qui demeurait alors à Bersabée, en Canaan. Elle fut la mère, après vingt ans de stérilité, des jumeaux Esaü et Jacob, et substitua, par une ruse que lui inspira sa prédilection pour le cadet, Jacob à son frère dans les droits d'aînesse, scellés par la bénédiction paternelle (Gen. XXII, 23; XXIV; XXV, 21 ss.; XXVII).

RÉCHABITES, descendants de Réchab, fils de Jonadab, qui leur avait imposé la règle de ne jamais boire de vin, de ne point bâtir de maisons, de ne semer aucun grain, de ne point planter de vignes, de ne posséder aucun fonds et de demeurer sous des tentes toute leur vie. Ils persévérèrent dans un tel attachement à cette règle, que Jérémie, durant le siège de Jérusalem, les cita comme modèles aux Judéens, leur reprochant d'être moins fidèles aux ordres de Dieu que ces hommes ne l'étaient aux volontés d'un autre homme (XXXV). D'après 1 Chron. II, ss., les Réchabites étaient Cinéens d'origine, et Jonadab a probablement vécu à l'époque de Jéhu (884-856 av. J.-C.) (1 Rois X, 15. 23). Les Réchabites furent emmenés en captivité par les Chaldéens, après la prise de Jérusalem, et, au retour de la captivité, ils s'établirent dans la ville

de Jabès, au delà du Jourdain.—Voyez Jérôme, *Ad Paulin. Epist. XLIX;* Calmet, *Dissertat. sur les Réchabites;* Carpzov, *Apparatus*, p. 148 ss.

RÉCOLLETS (*recollecti*, recueillis), ou frères mineurs de l'étroite observance, congrégation de religieux réformés de l'ordre de Saint-François. Cette congrégation, qui prit naissance en Espagne en 1484, fut introduite en Italie en 1525, et en France, en 1592 à Nevers, et en 1603 à Paris. Ils s'appellent récollets, parce qu'ils font profession de mener une vie plus austère et plus recueillie que les religieux de la commune observance. Ils sont déchaussés et portent le soc ou hautes sandales. Ils ont fourni surtout des missionnaires pour les Indes et des aumôniers pour les régiments (voyez Rapine, *Hist. génér. de l'origine et des progrès des Frères mineurs récollets réformés ou déchaussés*, Paris, 1631; le même a publié les *Constitutions* de sa province, 1629).

RÉDEMPTION (de *redimere*, racheter) se dit de l'œuvre du salut accomplie par Jésus-Christ. Les dogmatistes ont envisagé cette œuvre (*Christi opus salutaris*) sous un triple aspect, comme *munus propheticum*, *sacerdotale*, *regium*, d'après une conception qui a ses racines dans les espérances messianiques de l'ancienne alliance, le Messie réunissant les trois plus hautes dignités de la vie nationale des Hébreux. Nous la retrouvons, dans ses éléments essentiels, au fond des croyances du siècle apostolique, Jésus-Christ ayant concentré dans sa personne ces trois dignités prises dans leur sens idéal. Connue des docteurs de l'ancienne Eglise, tels que Eusèbe, Cyrille de Jérusalem et saint Augustin, elle n'a pourtant été scientifiquement adoptée et développée que dans la dogmatique protestante, à partir de Jean Gerhard. Nous ne nous occuperons ici ni du *munus propheticum*, par où l'on entend l'enseignement du Sauveur (voyez l'article *Jésus-Christ*), ni du *munus regium* qui comprend son gouvernement de l'Eglise (voyez ce mot); nous n'étudierons que le *munus sacerdotale*, qui se rapporte d'une manière plus spéciale au rôle que le sacrifice du Christ a joué dans l'œuvre de la rédemption (ἀπολύτρωσις), considérée vis-à-vis de Dieu comme une réconciliation (καταλλαγή), et vis-à-vis du mal comme une réparation ou une expiation (ἱλασμός).

I. Jésus et les apôtres. — 1. *Jésus* déclare avoir été envoyé pour le salut du monde (Matth. X, 40; XV, 24; XXI, 37). Le terme de σώζειν, σώζεσθαι, guérir, donner la santé, est pris tantôt au sens propre (Matth. IX, 21, 22; Luc VI, 9; Matth. XXIV, 22), tantôt au sens figuré (Matth. XVIII, 11; X, 6; XV, 24; Luc XIX, 10). Les conditions du salut sont la μετάνοια et la πίστις (Luc IX, 56; VIII, 12; XVII, 33; Matth. X, 39; XVI, 24. 25; Marc XVI, 16); sa conséquence, le pardon des péchés (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, Marc I, 4; Luc III, 3; XXIV, 47; Matth. IX, 2 ss.), considéré d'ailleurs toujours comme un bienfait, c'est-à-dire comme un acte de la grâce libre de Dieu, dont il a délégué le pouvoir à Jésus (Matth. IX, 6; Luc VII, 49). Ce pardon est mis en rapport avec sa mort dont le Sauveur proclame la nécessité (δεῖ), fondée sur les prédictions scripturaires, et dont il annonce maintes fois l'approche imminente à ses disciples (Luc XXIV, 26. 44; XXII, 37; XVIII, 31; XVII, 25; Matth. XXVI, 24. 54; Marc VIII, 31; IX, 12; XIV, 49). Jésus parle de

sa mort comme d'un sacrifice fait dans le but de réaliser un bien plus grand, et en même temps de donner un exemple aux hommes, pour être suivi dans des circonstances analogues (Matth. XVI, 21-25 et parall.). Suivre Christ et se charger de la croix est tout un (Matth. X, 38; Marc X, 21; Luc XIV, 26. 27). « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir les autres et pour donner sa vie comme rançon (λύτρον) pour plusieurs » (Matth. XX, 28; Marc X, 45). Cette expression figurée rappelle l'idée d'une servitude et d'une délivrance; mais le texte ne conduit pas au delà de cette notion générale. Il ne dit ni comment Jésus a pu être notre rançon ni à qui il l'a payée. « Mon sang, dit Jésus, lors de l'institution de la cène, est versé περὶ πολλῶν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν » (Matth. XXVI, 28); Marc (XIV, 24) n'a que le premier membre de la phrase; Luc (XXII, 19. 20) abrège aussi en disant ὑπὲρ ὑμῶν. Le sens est très clair : Jésus a versé son sang pour fonder et cimenter une nouvelle alliance, destinée à remplacer celle du Sinaï qui avait été également sanctionnée par des sacrifices sanglants, répétés encore annuellement pour en perpétuer le souvenir. On le voit: l'enseignement de Jésus sur l'œuvre qu'il est venu accomplir sur la terre et qu'il a scellée par sa mort ne va pas au delà d'un affranchissement des liens du péché par la puissance de l'amour divin qui anime sa parole et sa vie tout entière, obéissante et dévouée jusqu'au sacrifice de la croix. C'est là aussi ce qui ressort d'une étude attentive de ses paraboles, et surtout de la plus belle, de la plus transparente de toutes, la parabole de l'enfant prodigue, qui est le meilleur commentaire du drame divin de la rédemption (Luc XV, 11 ss.). — 2. Les *Apôtres* font dépendre, eux aussi, le salut de la μετανόια et de la πίστις (Apoc. II, 5, 16; III, 3. 19; Actes III, 19; XI, 18. 21; XIII, 12; XIV, 1; XVI, 34; XVII, 30; 1 Pierre I, 5. 7; V, 9, etc., etc.); ce sont elles qui font obtenir à l'homme le pardon de ses péchés (Actes II, 38; V, 31; X, 43). Toutefois, c'est la grâce de Dieu qui nous ouvre le chemin du salut; c'est gratuitement (δωρεάν, Apoc. XXI, 6; XXII, 17) que le don du ciel nous est offert. Le médiateur de cette grâce est le Christ : son sang a lavé le péché et purifié le pécheur croyant (Apoc. I, 5; VII, 14; 1 Pierre II, 24); il l'a racheté de la servitude du péché (Apoc. V, 9; XIV, 3. 4; 1 Pierre I, 18; III, 18). Jésus a emporté nos péchés sur sa croix; nous sommes guéris par sa plaie (1 Pierre II, 24). Cet inappréciable bienfait, Christ nous le procure par l'amour qu'il nous a porté (Apoc. I, 5; III, 9); il est appelé l'agneau immolé et sans tache (ἀρνίον ἐσφαγμένον, Apoc. V, 6 ss.; VII, 9 ss; XIV, 1 ss.; 1 Pierre I, 19; II, 22), image qui se rattache à la circonstance que Jésus, crucifié à Pâques, après avoir déclaré que sos sang allait inaugurer une nouvelle alliance, s'est présenté à l'esprit de ses disciples comme l'agneau pascal de cette alliance. — 3. L'apôtre *Paul*, dans ses épîtres, développe l'idée qu'il se faisait de l'œuvre rédemptrice du Christ avec une richesse d'images et un luxe d'argumentation que justifie l'importance particulière qu'il y attachait. Seule, elle explique, selon lui, le rapport de la loi et de la grâce, de l'ancienne et de la nouvelle alliance, qu'il prend surtout à tâche de mettre en lumière. La mission du Christ est de sauver (σώζειν, 1 Tim. I,

15; Eph. V, 23; Phil. III, 20; 2 Tim. I, 10; Tite I, 4; II, 13), de racheter (ἀγοράζειν, 1 Cor. VI, 20; VII, 23; Gal. III, 13; IV, 5; Tite II, 14). Il l'a remplie en présentant aux hommes une vie dont le péché a été absolument absent (2 Cor. V, 21; Gal. II, 17) ou vaincu (Rom. I, 4; VIII, 3), et qui dès lors, en s'incorporant à l'humanité, pouvait la faire bénéficier de son triomphe. Sa mort imméritée a été à la fois un acte de la libre volonté du Christ, qui s'est donné lui-même (Eph. V, 2; Gal. II, 20), et un acte d'obéissance à Dieu (Rom. VIII, 32; Phil. II, 8). Elle opère dans l'homme un triple affranchissement, en le délivrant de la puissance du péché par son union avec le Christ au moyen de la foi; du joug de la loi, en lui communiquant par le Saint-Esprit un principe de vie spirituelle qui le rend capable de l'accomplir; du lourd fardeau de ses anciens péchés, en lui donnant l'assurance du pardon de Dieu. C'est ce dernier affranchissement que Paul désigne plus spécialement sous le nom d'ἀπολύτρωσις (Col. I, 14; Eph. I, 7; Rom. III, 24). Christ verse son sang sur la croix avec l'intention et dans le but que sa mort soit substituée à celle que les hommes auraient dû souffrir pour leurs péchés. L'amour du Christ, qui se dévoue et s'immole pour (ὑπερ) nous (Rom. V, 6 ss.; VIII, 32; XIV, 15; 1 Cor. V, 7; XV, 3; Eph. V, 25; Gal. I, 4), va jusqu'à se substituer à nous (2 Cor. V, 14-21; Gal. III, 13; ἀντιλυτρον, 1 Tim. II, 6), non pas sans doute matériellement ou légalement, mais idéalement ou logiquement, car la mort que le pécheur avait encourue était la mort éternelle, c'est-à-dire un châtiment spirituel, tandis que la mort soufferte par Jésus-Christ était la mort physique, corporelle; toutefois l'amour suprême le porte jusqu'à s'identifier absolument avec l'objet aimé. C'est la foi qui, par une substitution analogue, transforme la mort physique du Christ en un équivalent de la mort spirituelle du vieil homme. Du côté de Dieu, il s'agit si peu d'une substitution matérielle, d'un équivalent juridique, que Paul, en parlant de lui, lui attribue des motifs incompatibles avec l'idée d'une stricte légalité (Rom. III, 25. 26). Si l'apôtre dit que Dieu a fait péché pour nous celui qui ne connaissait pas le péché (2 Cor. V, 14-21), ou encore que Christ a été maudit pour nous (Gal. III, 13), il veut rappeler simplement qu'il a été traité comme un pécheur, qu'il a subi d'une manière imméritée le traitement le plus ignominieux, étant un objet d'horreur comme le serait, aux yeux de la foule, le corps d'un criminel légalement supplicié. Ailleurs Paul assimile la rédemption à la libération de la vieille coulpe, représentée sous l'image d'une créance chirographaire, remise par le moyen de la destruction du titre qui se fait en ce que Christ attache à la croix le document qui nous constitue débiteurs (Col. II, 14. 15). Il ne s'agit donc pas d'une dette payée au créancier par un autre que le vrai débiteur; Christ ne paie pas une dette, il détruit un titre qui est la loi, parce que la mort du Christ ouvre aux hommes, pour vivre avec Dieu, une autre voie que la voie légale. Si dans Rom. III, 25, Christ est appelé ἱλαστήριον (sous-entendu θυσία), c'est-à-dire victime propitiatoire, dont la mort sur l'autel a pour but de faire oublier à Dieu ses justes griefs contre les hommes (Eph. V, 2), c'est ici une comparaison empruntée à l'ancienne alliance qui devait se présenter facile-

ment à l'esprit de Paul, sans qu'il soit permis d'en tirer des conséquences qui eussent certainement répugné à l'apôtre. En somme, en tenant compte de la terminologie particulière de Paul qui, de même que son raisonnement, porte l'empreinte de son éducation juive, et en expliquant les textes obscurs par les textes clairs, il est permis d'affirmer qu'aux yeux de l'apôtre la vie sainte du Christ, que nous devons nous approprier par la foi, exerce sur notre rédemption une influence aussi grande que le sacrifice de la mort (Rom. V, 19). Jamais Paul ne dira que c'est à Dieu que Christ a payé la rançon; que c'est pour lui qu'il a versé son sang. Toujours Dieu agit gratuitement. L'amour, avant comme après la rédemption, est l'attribut essentiel et invariable de Dieu; c'est de lui exclusivement qu'émane le salut qui nous est offert en Jésus-Christ. Si l'apôtre parle de la colère de Dieu, ce ne peut être que subjectivement, par rapport à ce que nous, nous ressentons : l'amour de Dieu est comme n'existant pas, ou plutôt comme transformé en son contraire, pour tout homme qui reste esclave du péché. — 4. L'*Epître aux Hébreux*, d'après le but que poursuit son auteur inconnu et le cercle de lecteurs auxquels il s'adresse, devait surtout mettre en parallèle l'idée du sacerdoce et du sacrifice dans l'ancienne et dans la nouvelle alliance. Nous y trouvons une abondance d'images dont l'homilétique chrétienne, en vue de l'édification, s'est largement nourrie, mais dont la dogmatique s'est trop hâtée de tirer des conséquences qui n'y sont point renfermées. De même que, dans l'ancienne économie, l'alliance provisoire de Dieu avec Israël fut cimentée par un sacrifice sanglant, de même le sang du Christ cimente l'alliance éternelle des hommes sanctifiés, c'est-à-dire consacrés à Dieu, avec celui qui désormais leur permet l'entrée de son sanctuaire (IX, 19; X, 10. 19. 29; XIII, 20). Autrefois le sang des animaux dont on aspergeait les individus atteints d'une souillure lévitique ou extérieure (IX, 13 ss.) était censé leur rendre la pureté du corps; à plus forte raison le sang du Christ, lequel s'est offert à Dieu dans son esprit éternel (διά πνεύματος αἰωνίου), c'est-à-dire dans sa nature divine, non sujette à la mort, doit-il nous purifier intérieurement de la souillure du péché. Aussi ne s'agit-il plus à l'avenir d'aucune répétition du sacrifice, qui a été fait une fois pour toutes (ἐφαπαξ, VII, 27; XI, 12). Son effet a été une délivrance complète, une rédemption pour toujours (αἰωνία λύτρωσις, IX, 12; σωτηρία αἰώνιος, V, 9; VII, 25). Jésus est l'initiateur (ἀρχηγός, II, 10) de ce salut. Le sanctuaire de la vie éternelle nous était fermé, mais le corps de Jésus étant immolé sur la croix, le rideau qui en voilait l'entrée s'est trouvé déchiré et le chemin frayé réellement et définitivement (ὁδος ζῶσα, X, 19. 20). C'est dans cette purification (καθαρισμὸς, I, 3) que se résume son œuvre sur la terre. Jésus est à la fois le prêtre et la victime. C'est son propre sang qu'il vient présenter à Dieu (VII, 25; IX, 24), afin de nous rendre le juge propice (ἱλάσκεσθαι, II, 17); mais l'effet de son sacrifice est d'autant plus immanquable que c'est la miséricorde divine elle-même qui l'a résolu. La rédemption, selon notre Epître, n'est autre chose que l'oblation personnelle d'une vie sainte et obéissante jusqu'à la mort; le sacrificateur se fait victime,

s'immole sur l'autel. Mais ce qui importe dans cette immolation, ce n'est pas le sang qui coule, c'est l'abandon complet de la volonté propre, de l'égoïsme. La victime s'est sacrifiée en vertu de l'esprit (διὰ πνεύματος, IX, 14), qui constituait sa vie sainte et son obéissance parfaite (X, 4-10). — 5. *Jean*, dans son Evangile et dans son Epître, montre en Jésus le Verbe incarné, qui se sert, pour agir sur le monde et lui procurer la lumière, l'amour et la vie, de l'enseignement (XIII, 13; VII, 16; XII, 50; XV, 10), de l'exemple (XIII, 15, 34; XV, 12, 20) et de la mort (XII, 24). Il faut que le grain de blé soit jeté en terre et périsse, autrement il reste ce qu'il est; ce n'est qu'à la condition de mourir qu'il produira beaucoup de fruits. La mort du Christ a été un acte de sa libre volonté (X, 18; XVII, 19), au profit (ὑπερ) de l'humanité (VI, 51; X, 11 ss.; XI, 52). C'est le bon berger qui laisse sa vie pour ses brebis, en les défendant contre le loup (et non contre Dieu), image bien transparente qui exclut, elle aussi, l'idée d'une substitution matérielle et légale, pour ne laisser subsister que celle d'un dévouement qui ne recule devant aucune extrémité, et pour exalter l'amour du pasteur qui le porte à exposer même sa vie pour ses brebis. La mort du Christ opère une purification à l'égard du péché; elle l'ôte, elle l'efface (καθαρίζειν, Ep. I, 7. 9; III, 5 ss.; V, 6; αἴρειν, Ev. I, 29; Ep. III, 5). Si le Christ est nommé le ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν (Ep. II, 2; IV, 10), c'est parce que, en nous purifiant du péché, il nous réconcilie avec le juge qui, dans sa justice, aurait dû nous faire sentir sa colère. La vie se trouve là où la purification et la réconciliation sont opérées, en même temps que le victoire sur le monde (VI, 51 ss.; XVI, 33). En général, Jean ne considère pas la mort du Christ comme un abaissement, encore moins comme une punition; elle est l'un des éléments de la gloire du Fils unique et, comme ce serpent d'airain que Moïse éleva dans le désert, le propre moyen de faire fructifier son œuvre et d'attirer tous les hommes à lui (III, 14; XII, 23. 24; XVII, 1. 5).

II. L'ancienne Eglise. — 1. Les Pères et les docteurs de l'ancienne Eglise sont d'accord pour enseigner que l'apparition du Christ en elle-même opère une œuvre de rédemption et de réconciliation, en tant que par elle la puissance du mal est brisée et l'harmonie de l'être humain rétablie. Ils exaltent avec un enthousiasme reconnaissant le bienfait de sa mort, en s'en tenant d'ailleurs aux idées et aux expressions (Θυσία, λύτρον) du Nouveau Testament, amplifiées par la rhétorique courante et enrichies de comparaisons plus ou moins ingénieuses. Ils mettent en relief le mérite du Christ qui nous a rendu ce que nous avions perdu par la chute d'Adam, la désobéissance « à l'arbre » de l'un ayant été expiée par l'obéissance de l'autre « à l'arbre de la croix; » par une vierge, Eve, le péché est entré dans le monde; par une autre vierge, Marie, le salut. Le fil rouge par lequel Rahab a sauvé sa maison lors de la prise de Jéricho (Josué II) est l'image de la délivrance par le sang du Christ. De même qu'Elisée fit nager, par le moyen d'un bois, la hache enfoncée dans le Jourdain (2 Rois VI, 5 ss), Christ nous a délivrés par le bois de la croix de l'abîme du péché. On attribue un pouvoir magique à la croix, et l'on s'habitue à y voir surtout une victoire sur Satan. Les

démons craignent le nom du Christ et sont repoussés par l'invocation de ce nom. Sans examiner si, comme le croit Baur, il y eut là une influence des conceptions gnostiques sur les idées chrétiennes et une confusion inconsciente du Démiurge et de Satan, nous devons constater que ce point de vue d'une rançon payée par Jésus à Satan, qui avait des droits sur l'humanité pécheresse, ne tarde pas à devenir le point de vue dominant. — Ce fut surtout Irénée qui s'en constitua le défenseur, tout en rangeant d'ailleurs les problèmes qui touchent au but de l'incarnation et des souffrances du Christ parmi ceux que l'on pouvait discuter et résoudre en toute liberté, sans rompre l'unité de la foi (*Adv. hæres.*, I, 10, 3). En transgressant la loi divine, l'homme est tombé sous la puissance de Satan. Christ le délivre en s'acquittant à la croix de l'obéissance parfaite et en payant sa rançon par le sang. Dieu n'arrache pas à Satan les âmes de force, comme Satan avait fait lui-même, mais *secundum suadelam*, soit que le diable ait été persuadé de la légitimité de sa défaite, soit que les hommes s'affranchissent de son pouvoir par la conviction meilleure qui leur a été apportée par le Christ. Satan lui-même ne pouvait être vaincu que par un homme. Christ le vainquit dans la tentation comme homme, en le convainquant d'avoir violé la loi ; comme Verbe, il l'enchaîna et lui prit ses instruments, les hommes, qu'il avait placés sous son pouvoir en leur persuadant de transgresser la loi divine. Si le Christ n'avait pas vaincu Satan comme homme, il ne l'aurait pas vaincu *rationabiliter ;* mais si Dieu n'avait pas été uni à lui, il n'aurait pas pu le vaincre. De même, il faut que les hommes se détournent volontairement du diable, car ils sont « *rationabiles, et examinatores, et judiciales et non* (*quemadmodum irrationabilia, sive inanimalia quæ sua voluntate nihil possunt facere, sed cum necessitate et vi ad bonum trahuntur*) *inflexibiles* » (IV, 37; V, 1.21). — L'idée d'une satisfaction vicaire, par une substitution matérielle et légale du Christ à nous-mêmes, demeura étrangère à l'ancienne Eglise. Justin déclare nettement que la malédiction qui avait reposé sur le Christ à la croix n'était qu'apparente (δοκούσαν καταράν, *Dial c. Tryph.*, § 90). Tertullien, chez lequel nous trouvons pour la première fois le mot de *satisfactio*, l'emploie toujours dans le sens de réparation du mal fait par nos propres péchés, au moyen de la confession et d'une repentance active : il n'en conçoit pas d'autre (*De pœnit.*, 5. 7-10 ; *De patient.*, 13 ; *De pudicit.*, 9). Quant à Origène, à côté de l'opinion mythique que Dieu en livrant son Fils à Satan a eu l'intention de le tromper et de lui tendre un piège, il admet que la mort du Christ a eu le caractère d'un sacrifice volontaire par amour pour les hommes, comparable à celui qu'ont accompli d'autres héros de l'antiquité (*Contra Cels.*, I, 31 ; II, 17). De même que des innocents ont été voués à la mort pour éloigner des pestes, des famines ou d'autres fléaux, ou se sont offerts à la dent des bêtes venimeuses, de même la force des démons a été brisée en ce que Christ s'est offert pour tous. Lui seul est capable de soulever par la vertu de sa vie sainte le fardeau de péchés par lequel les hommes sont soumis au diable (*In Iohan.*, t. XXVIII, § 14). Satan a livré Jésus à la mort de peur que les hommes ne lui fussent arrachés par la puissance de sa doctrine, sans pressentir que

par sa mort ils lui seraient arrachés bien davantage. Au moment d'expirer, Christ a remis son esprit entre les mains de Dieu (Luc XXIII, 46), mais il a livré son âme en rançon pour nous (Matth. XX, 28). Satan voulut la transporter comme une âme ordinaire dans le royaume des ténèbres, mais il ne put supporter les tortures que lui causait la garde d'une âme aussi pure. La mort, de son côté, dont le pouvoir ne repose que sur le péché des hommes, ne put maîtriser l'âme du Christ ; elle était libre parmi les morts et plus puissante que la mort (*In Matth.*, § 75). Mais tout ce développement Origène ne veut le voir considéré que comme une image impropre à rendre la réalité spirituelle du drame de la rédemption. De même que Clément d'Alexandrie (*Strom.*, IV, 9), il attribuait une vertu purifiante au sang des martyrs. — Ce fut surtout Grégoire de Nysse qui amplifia l'idée d'une duperie de Satan que Dieu avait imaginée pour sauver les hommes. La nature humaine du Christ était l'appât qui voilait la nature divine ou l'hameçon auquel Satan mordit pour sa perte. Jésus s'offrit comme rançon pour racheter les âmes, et le diable consentit à cet échange à cause de la valeur supérieure de celui qui se livrait ainsi, mais qu'il ne réussit pas à garder en son pouvoir. Grégoire trouve cette ruse permise, parce que Satan avait commencé par tromper les hommes (*Orat. catech.*, c. 22-28). Grégoire de Nysse développa aussi l'idée que le Christ, en tant que par son incarnation il s'est uni physiquement à l'humanité, a apporté aux hommes l'immortalité, celle du corps comme celle de l'âme, et la faculté de vivre éternellement après la résurrection. De même que dans l'organisme du corps humain le changement d'une partie exerce une influence sur le corps tout entier, de même la résurrection d'un membre de l'humanité, dans la personne du Christ, s'étend sur le genre humain tout entier (*Orat. catech.*, c. 16. 32). La conception mythique de la rédemption se trouve aussi chez Ambroise (*In Ev. Luc.*, III, 10), chez Léon le Grand (*Sermo* XXII, 3), chez Isidore de Séville, qui compare la croix à un piège semblable à ceux que l'on tend aux oiseaux : *Illusus est diabolus morte Domini quasi avis* (*Sentent.*, lib. III, dist. 19). — 2. L'idée d'une dette payée à Dieu ne devait pas tarder à l'emporter sur celle d'une rançon payée au diable. Nous la trouvons exprimée avec une grande force, mais non sans quelque obscurité, chez Athanase. Dieu avait menacé de la mort ceux qui transgresseraient la loi ; il était obligé de tenir parole. Le Logos, voyant que la perte des hommes ne pouvait être écartée que par la mort, prit, lui, le Fils immortel de Dieu, un corps humain afin de pouvoir mourir. Il donna son humanité en sacrifice pour tous et accomplit la loi par sa mort (*De incarn.*, c. 6 ss.). Basile le Grand (*Homil. in Psalm.*, 28-48; *De Spirit. S.*, 15), Cyrille (*Catech.*, XIII, 33), Eusèbe (*Dem. evang.*, X, 1) expriment la même idée. Il est remarquable qu'Augustin, tout en partageant le point de vue d'une victoire remportée sur Satan, comme s'il avait senti le besoin d'un contrepoids pour éviter les malentendus que pouvait soulever sa théorie prédestinatienne du salut, ait insisté sur la portée morale de la mort de Jésus. De même que, d'après le droit de guerre, le vaincu reste, avec ses enfants, l'esclave du vainqueur, ainsi Adam

tomba sous le pouvoir du diable dont la domination s'étendit aussi sur ses descendants. Dieu aurait pu détruire cet empire par sa toute-puissance, mais cela eût été contraire à sa justice. Dieu a respecté sa justice, au point d'en user envers le diable lui-même. Le Fils de Dieu, ayant revêtu l'humanité, subjugua le diable dans l'intérêt de l'homme, ne lui extorquant rien par la violence, mais triomphant de lui par la loi de justice (*De libero arbitr.*, III, 10). Le pouvoir de Satan ne reposant que sur le péché, lorsque Satan voulut s'attaquer à Jésus, l'innocent et le saint, il dépassa les limites de son pouvoir et perdit en même temps tout droit sur ceux qui croiraient en Christ (*De trinit.*, XIII). Le Christ est mort afin que personne n'eût à redouter la mort (*De fide et symb.*, c. 6). L'amour qu'il nous a témoigné dans sa mort doit réveiller notre amour : « *Ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus* » (*De catech. rud.*, c. 4). — Grégoire de Nazianze occupe une place à part parmi les docteurs de cette période. Il combat l'idée que Christ a été la proie de Satan comme indigne de Dieu. Nul n'a plus vivement protesté contre le dogme populaire que lui : « A qui et pourquoi une rançon devait-elle être offerte? Au Malin lui-même? Fi du blasphème! Non seulement le Brigand aurait reçu de Dieu une rançon, mais encore il aurait reçu en rançon, suprême récompense de sa tyrannie, Dieu lui-même!... Ou bien devait-elle être payée au Père? Mais je demanderai d'abord comment? Car ce n'était pas le Père qui nous tenait en son pouvoir. Puis, comment s'imaginer que le Père a pris plaisir au sang de son Unique, lui qui n'a pas voulu de celui d'Isaac, offert par son propre père, et qui préféra le sacrifice d'un bélier à celui d'une créature rationnelle » (*Orat.* XLII). Grégoire range d'ailleurs les spéculations sur les souffrances du Christ dans la catégorie des problèmes où, s'il est utile de trouver la solution juste, il est sans danger de se tromper (*Orat.* XLIII). — Eusèbe de Césarée indique cinq motifs de la mort de Jésus : 1° pour démontrer qu'il est le maître des morts et des vivants ; 2° pour nous délivrer du péché ; 3° pour détruire la puissance du diable ; 4° pour rendre sensible à ses disciples l'espérance de la vie future; 5° pour rendre superflus les anciens sacrifices. Plus on s'enquérait des motifs des souffrances du Christ, plus aussi on devait se heurter à cette question : Dieu n'aurait-il pas pu opérer le salut par une autre voie? Augustin la repousse comme oiseuse : « *Poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestræ stultitiæ displiceret* » (*De agone christ.*, c. 11). Grégoire le Grand confesse que la mort du Christ n'était pas absolument nécessaire. Nous aurions pu être délivrés d'une autre manière, mais Dieu a préféré cette voie, pour nous offrir en même temps le plus grand exemple d'amour et de dévouement (*Moral.*, XX, c. 36). Plusieurs docteurs, à l'exemple d'Origène, n'hésitèrent pas à étendre les effets de la rédemption à l'univers entier, au ciel comme à la terre (Didyme d'Alexandrie ; Grégoire de Nysse, *Orat. catech.*, c. 25 ; Léon le Grand, *Ep.*, 134, c. 14; Grégoire le Grand, *Moral.*, XXXI).

III. L'Eglise du moyen age. — 1. Sous l'influence des idées germaniques sur le droit pénal d'une part et des progrès de la science scolastique de l'autre, la doctrine de la rédemption devait trouver dans le fameux livre

Cur Deus homo (1093-1098), d'Anselme de Cantorbéry, une formule nouvelle. Le savant auteur établit, avec une vigueur et un luxe d'argumentation incomparables, que Dieu, pour rétablir son honneur lésé par le péché, dut devenir homme lui-même, afin d'acquitter, en sa qualité d'Homme-Dieu, par une mort volontaire, la dette qu'en dehors de lui aucun être, ni humain ni céleste, n'aurait pu payer. Il a ainsi satisfait à la sainteté divine, et, par le caractère volontaire du sacrifice, il a plus fait qu'il ne pouvait être exigé, obtenant ainsi la libération des hommes de la peine qu'ils avaient encourue. De cette façon, l'amour divin s'est trouvé concilié avec la justice et avec la sainteté divines. Sans doute, d'une manière objective et quant à lui-même, l'honneur de Dieu ne peut pas être lésé, mais Dieu doit tenir à ce qu'il ne le paraisse même pas aux yeux de ses créatures ; l'ordre et l'harmonie de l'univers exigent qu'il réclame de tous la soumission et la gloire qui lui sont dues (I, c. 14). Il serait indigne de Dieu de pardonner aux hommes par un décret de sa miséricorde (I, c. 6). L'injustice, dans ce cas, aurait un privilège sur la justice (I, c. 19). L'homme ne peut pas donner la satisfaction exigée, parce qu'il est corrompu par le péché originel ; et pourtant il fallait que ce fût un homme qui la donnât (I, c. 3). N'eût-il pas suffi que Dieu créât un homme impeccable ? Sans doute, mais alors les hommes sauvés seraient tombés au pouvoir de leur sauveur, c'est-à-dire d'un homme qui n'est lui-même qu'un serviteur de Dieu (I, 5). Nul ne pouvant donner la satisfaction qu'un être qui fût à la fois Dieu et homme, il ne restait plus à Dieu qu'à se faire homme : « *Si ergo necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet nisi fiat prædicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo, necesse est ut eam faciat Deus homo* » (II, c. 6). De même il était le plus convenable que des trois personnes de la Trinité ce fut le Fils qui devînt homme. Pour satisfaire à la place des hommes, il devait avoir à donner à Dieu quelque chose qu'il ne fût pas *obligé* de donner, et qui était en même temps plus que tout ce qui dépend de Dieu. L'obéissance, il en était redevable à Dieu comme toute créature rationnelle ; mais il n'était pas tenu de mourir. La mort est le sacrifice le plus pénible que puisse accomplir l'homme ; mais, par son caractère volontaire, le sacrifice du Fils de Dieu reçut une valeur infinie ; car sa mort pèse d'un plus grand poids que le nombre et la grandeur de tous les péchés. Ce don, librement offert, ne pouvait pas rester sans réponse. Le Fils ayant déjà auparavant tout ce que possède le Père, il fallait que la récompense profitât à un autre qu'à lui, c'est-à-dire aux hommes. — On remarquera que, dans cette théorie d'Anselme, si logique et si correcte en apparence, le point de vue moral de la rédemption est entièrement sacrifié au point de vue juridique. C'est la réconciliation de Dieu avec l'homme, et non la réconciliation de l'homme avec Dieu, qui forme le nœud du drame rédempteur ; il se passe en réalité en dehors de l'homme. De plus, les effets opérés par la vie du Christ, par l'enseignement et par l'exemple qu'il a laissés, sont inutiles ou du moins s'effacent entièrement devant ceux qu'a produits sa mort. Enfin, en accordant que l'honneur de Dieu ne pouvait être lésé réellement et en

déclarant que l'amour et la miséricorde de Dieu ont *accepté* la satisfaction volontairement offerte par l'innocent à la place des véritables pécheurs, Anselme s'est écarté de nouveau du terrain légal et juridique qui seul donne une certaine valeur à son argumentation, alors qu'en réalité il constitue sa suprême faiblesse, prétendant imposer à la justice divine l'étroite et imparfaite mesure de la justice humaine. Ou il y a équivalence parfaite, et alors ne parlez pas de grâce : le droit suffit ; ou il y a grâce, alors ne parlez pas d'équivalence parfaite, car elle est inutile. — La doctrine d'Anselme ne prévalut pas dans l'Eglise sans contestation. Abélard insista avec force sur l'idée méconnue de la libre grâce de Dieu qui, par l'amour qu'elle allume dans le cœur de l'homme, efface le péché, et avec le péché la coulpe : « *Redemptio nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quæ nos lege non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua major inveniri, ipso attestante, non potest* » (*Comment. in epist. ad Roman.*, II). Mais c'était là un point de vue beaucoup trop élevé, qui n'avait aucune chance de conquérir la faveur publique, alors même qu'il n'eût pas été présenté par un hérétique aussi compromis que l'était Abélard. Son adversaire, Bernard de Clairveaux, se rattache pourtant à Augustin et à Grégoire le Grand plutôt qu'à Anselme : il reproche durement à Abélard d'avoir mis le diable à l'écart dans sa théorie de la rédemption. Hugues de Saint-Victor revient tout à fait à l'idée d'un marché juridique conclu avec le diable. Pour que le pouvoir que Satan exerce sur nous lui fût enlevé, il fallait que la colère divine fût apaisée par une justice humaine parfaite. Cet apaisement a été effectué par l'incarnation et le sacrifice du Christ. Quant à Pierre Lombard, il prend ostensiblement parti contre la théorie d'Anselme, en s'élevant contre l'idée que par la mort du Christ l'attitude de Dieu à l'égard du pécheur aurait été changée : « *Non enim, ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem Filii, nos cœpit diligere, sed ante mundum, priusquam nos essemus* » (*Sentent.*, lib. III, dist. 19). Il revient à la théorie mythique, en comparant la croix à une souricière dans laquelle le diable aurait été donner tête baissée : « *Quid fecit redemptor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam : posuit ibi, quasi escam, sanguinem suum* » (*id.*, lib. III, dist. 10). — 2. Les scolastiques de l'époque postérieure se replacent sur le terrain occupé par Anselme et s'appliquent à donner à sa doctrine tous les développements dont elle était susceptible. Parmi eux, Thomas d'Aquin mérite une place d'honneur. Il enseigna d'une part que, pour que la mort du Christ fût pleinement substitutive et équivalente, il dut subir toutes les souffrances humaines en ce qui concerne l'honneur, les biens, l'âme, le corps, la tête, les mains, les pieds (et le remords ?), bien que l'âme du Christ ne cessât de goûter la félicité divine (ce qui exclut l'idée d'une souffrance complète) (*Summa*, p. III, qu. 46-49). Il explique d'autre part, d'une manière toute mystique, la possibilité d'une pareille substitution par l'amour, qui fait que deux hommes ne deviennent qu'un (*id.*, qu. 48). En même temps, il suppute que les souffrances du Christ ont dû être

les plus grandes qui puissent être subies, à cause de l'union la plus parfaite du corps le plus parfait avec l'âme la plus parfaite que le Christ a réalisée : plus ces souffrances étaient contraires à sa nature, plus elles devaient lui être intolérables. D'après leur valeur elles avaient le caractère d'une satisfaction qui dépasse de beaucoup nos péchés (*satisfactio superabundans*), tant à cause de la nature de celui qui les a endurées que de la nature des souffrances elles-mêmes et de leur but. Dieu a donc accepté cette satisfaction, non seulement gracieusement et par condescendance (*ex acceptilatione*), comme l'insinuait encore, dans certains passages, Anselme, mais parce qu'il y était obligé, étant pleinement satisfait par elles (*acceptatio*). Par le mérite de la mort du Christ la *macula* du péché est effacée, et le *reatus*, la coulpe, est enlevé. Thomas d'Aquin est le premier dogmatiste qui étudia en détail le *munus sacerdotale* du Christ (*Summa*, p. III, qu. 22, *de sacerdotio Christi*). — Sa théorie trouva un adversaire décidé dans la personne de Duns Scott, qui contesta de la manière la plus formelle l'*infinitas meriti Christi* et l'équivalence de ses souffrances pour celles qu'auraient méritées les péchés des hommes. Le Christ n'ayant souffert que dans sa nature humaine, ses souffrances ont un caractère essentiellement fini : un autre homme aurait pu les endurer aussi bien que lui. Et quant à sa nature divine, on ne peut lui attribuer aucun degré quelconque de mérite. C'est donc par un acte de gracieuse condescendance que Dieu a rattaché le pardon des péchés au sacrifice du Christ (*Sentent.*, lib. III, dist. 19). La discussion fut vive et longue entre les partisans des deux points de vue. Tandis que les thomistes, à l'exemple d'Augustin, défendaient la *satisfactio superabundans*, l'infini mérite du sang du Christ étant plus que suffisant pour amener notre réconciliation, les scotistes soutenaient la *satisfactio gratuita*, vu que ce n'est qu'en vertu d'une détermination de la grâce divine (*ex acceptatione Dei gratuita, i. e. ex acceptilatione*) que ce mérite est reconnu comme suffisant. Il est à remarquer que l'Eglise catholique, tout en se rangeant du côté de Thomas d'Aquin, a singulièrement amoindri et restreint la *satisfactio superabundans* en enseignant que le mérite des souffrances du Christ ne couvre que la coulpe antérieure au baptême et n'implique, en ce qui concerne les péchés mortels commis après le baptême, que la délivrance des peines éternelles ; quant à l'affranchissement des châtiments qui nous frappent sur la terre ou qui nous attendent dans le purgatoire, il doit être mérité par les bonnes œuvres et les satisfactions ecclésiastiques (*Conc. trid.*, sess. XIV, can. 8). — Etrangers aux débats de la scolastique et renonçant à la précision des idées dogmatiques, les mystiques se contentaient de plonger, par le sentiment et par l'imagination, dans l'abîme de l'amour divin que nous ouvre le spectacle de la croix du Calvaire, ou ils cherchaient dans la répétition du sacrifice du Christ accompli sur eux-mêmes, dans la crucifixion de leur propre chair, l'idée maîtresse de la doctrine de la rédemption. C'est de cette époque que datent les incroyables abus de langage faits avec le sang du Christ et dont il est inutile de donner des échantillons. D'autres encore, comme les flagellants, démontrèrent aux yeux de tous qu'en exaltant leurs propres mérites ils mettaient dans l'ombre

ou effaçaient entièrement ceux du Christ. Dans un de leurs chants les plus populaires (1349) on trouve ces vers :

Durch got verginze wir vnser blut,
Daz ist uns zu den sünden gut.

Les beghards enseignaient : « *Christus non esse passus pro nobis, sed pro ipso,* » et Amaury de Bène soutenait que les chrétiens étaient les membres du Christ parce qu'ils avaient partagé avec lui les souffrances de la croix.

IV. La Réformation. — 1. Les dogmatistes protestants n'éprouvèrent pas, dès l'abord, le besoin de modifier la théorie d'Anselme. Elle avait même à leurs yeux cet immense avantage qu'on pouvait la retourner contre l'Eglise catholique et combattre, par son moyen, sa morale pélagienne, ainsi que les déplorables abus des œuvres pies, des pénitences et des indulgences. Si Christ a satisfait surabondamment à la justice divine, comment peut-on rattacher le pardon et le salut à des œuvres purement extérieures, à des mérites étrangers au sien et d'ailleurs purement imaginaires ? Le dogme de la rédemption tient peu de place dans les premières dogmatiques protestantes. Ni les *Loci communes* de Mélanchthon, ni la *confession* d'*Augsbourg* , ni son *Apologie* ne le développèrent systématiquement. Luther, dans sa rude et populaire éloquence, s'exprime en mystique et semble parfois revenir à l'ancienne conception du diable vaincu en dépit de ses malices (*Sermon de Pâques* de l'année 1530 ; *Commentaire de Job*, etc., témoin aussi ce cantique :

Er ging in meiner armen Gestalt ;
Den Teufel wollt er fangen).

Aiguillonnés par la controverse catholique, les dogmatistes s'attachèrent à perfectionner toujours plus la théorie d'Anselme et à en fixer les conclusions logiques, quelque choquantes qu'elles pussent être pour le sentiment moral et religieux. C'est ainsi qu'ils étendirent, sans sourciller, les souffrances vicaires du Christ à la malédiction divine, aux tortures de l'enfer et à la mort éternelle. Christ a subi les peines éternelles non *extensive*, *non quantum ad durationis circumstantiam*, mais *intensive*, *quantum ad essentiam*. Ils désignèrent le temps pendant lequel il les a subies, principalement à Gethsémané, comme la *passio magna*, et interprétaient dans ce sens les paroles : Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως Θανάτου (Matth. XXVI, 38) et le cri d'abandon sur la croix : Ἠλί, ἠλί λαμὰ σαβαχθανί (Matth. XXVII, 46). C'est littéralement le poids du péché de l'humanité que le Père, dans sa juste colère, fait peser sur le Fils anéanti et demandant grâce ; c'est bien la malédiction du Père que le Fils subit à la croix, au moment même où il vient consommer son œuvre de dévouement. « *Quomodo enim*, dit Jean Gerhard, *peccata nostra vere in se suscepisset ac perfectam satisfactionem præstitisset, nisi iram Dei individuo nexu cum peccatis conjunctam vere sensisset ? Quomodo a maledictione legis nos redemisset, factus pro nobis maledictum, nisi*

judicium Dei irati persensisset ? » (*Loci theol.*, XVII, 2, 54). Arrivée à cette limite suprême de la substitution, la théorie d'Anselme était sans doute parfaitement logique et conséquente avec ses prémisses, mais elle révoltait la conscience quand on la mettait en regard de la communion constante du Fils et du Père. — Tout en renchérissant ainsi sur Anselme, la dogmatique protestante affaiblissait sa doctrine en ne concentrant pas sur la mort seule et sur le sang répandu, mais en distribuant sur la vie entière du Christ la valeur de sa vertu rédemptrice, en relevant à côté de l'*obedientia passiva*, c'est-à-dire des souffrances endurées (*satisfactio pœnalis*), l'*obedientia activa*, c'est-à-dire l'accomplissement parfait de la loi (*satisfactio legalis*), ce qui découlait d'ailleurs de sa manière de comprendre la doctrine de la justification (voy. cet article). C'est ainsi que le *catéchisme de Heidelberg* (qu. 37) n'hésite pas à dire que Christ, « pendant tout le cours de sa vie terrestre, a porté le poids de la colère de Dieu, » ce que Bellarmin et les docteurs catholiques considéraient comme une hérésie inouïe. La *Formule de concorde* (p. 684) résume ainsi l'enseignement officiel de la doctrine de la rédemption : « *Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientiæ (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua, nostra causa Patri suo cœlesti præstitit, peccata nobis remittat pro bonis et justis nos repetet et salute æterna donet.* » L'accord n'était pourtant rien moins qu'unanime. Tandis que, d'après la doctrine officielle, c'est la personne tout entière, divine et humaine, du Sauveur qui endure la mort au profit de l'humanité, d'après Osiander, ce n'est que par sa nature divine que Christ est devenu notre justice ; d'après Stancarus, au contraire, c'est par sa nature humaine.— Pendant que les luthériens, de concert avec les catholiques et plus tard avec les arminiens, enseignaient que le mérite du Christ était : 1° *unicum, quatenus aliud æquale neque est, neque opus est ;* 2° *perenne, quatenus nunquam infringetur ;* 3° *universale, quatenus ad omnes omnium temporum homines pertinet*, les calvinistes, et plus tard les jansénistes, niaient ce dernier point et n'admettaient qu'un *meritum particulare,* c'est-à-dire pour les seuls prédestinés. Le Christ, affirmaient les luthériens, est, d'après le plan de Dieu (*finaliter*) mort pour tous, ὑπὲρ παντῶν ; mais, parce que tous ne s'approprient pas son mérite par la foi, il n'est mort, d'après l'appropriation réelle (*eventualiter*) que περὶ πολλῶν. Quant à Calvin, on peut dire que, tout en partageant la doctrine généralement reçue et en n'ayant garde de protester contre ses formules même les plus exagérées, il s'exprime en maints passages en des termes qui indiquent qu'il n'était pas éloigné d'en sentir les vices et les dangers. Il ne pourrait croire l'homme sauvé, s'il n'était que l'objet d'une imputation de justice. Imputation n'implique pas possession, et l'homme ne doit pas être seulement *déclaré* sauvé, il faut qu'il *soit* sauvé. Il faut que de l'œuvre

du Christ découle non seulement la tranquillité de la conscience, mais encore une vie nouvelle pour racheter le fidèle. « Il faut que Christ transfère à nous ce qui est à lui et fasse nôtre, par sa grâce, ce qu'il possède lui-même » (*Instit.*, II, 12, 1) ; en d'autres termes, qu'il nous inocule sa vie. Calvin reproche à Osiander d'avoir dit que Christ est notre justice, *respectu divinæ naturæ, non humanæ*, ainsi que d'avoir enseigné la transfusion de l'essence divine en l'homme par le moyen du Fils. Selon lui, Christ est devenu notre justice, « *quando servi speciem induit, quatenus obsequentem se Patri præbuit* » (*Instit.*, III, 11, 5). Il attribue la justice du Christ à son œuvre humaine d'obéissance, et il demande qu'il s'établisse une union intime entre lui et les siens, « *ut Christus, noster factus, donorum quibus præditus est nos faciat consortes ;* » mais les biens qu'il nous donne par son esprit, ce sont ses forces humaines qui réparent notre infirmité, ce n'est pas l'essence divine. — 2. Ce furent les sociniens qui, les premiers, s'élevèrent nettement contre la doctrine d'Anselme. Faust Socin montre avec une logique serrée la contradiction qui règne entre les deux idées de *satisfactio* et de *remissio peccatorum*. Où l'on a satisfait, il n'est plus nécessaire de pardonner ; où il est nécessaire de pardonner, satisfaction n'a pas été donnée. Une dette est acquittée ou exigée. Il ne sert de rien de dire qu'un autre la paie. Ce paiement a la même valeur que s'il était fourni par le débiteur ; il emporte de droit la libération , et il ne peut plus être question d'un don. Parlez de droits ou parlez de grâce, mais ne mêlez pas confusément ces deux notions. En second lieu, le châtiment est quelque chose de strictement personnel ; il ne peut être reporté d'un individu sur un autre, surtout s'il s'agit d'un être aussi souverainement juste que Dieu. La stricte justice, si c'est elle que vous invoquez, n'est pas satisfaite par les souffrances d'un innocent ; elle doit exiger que le coupable soit puni. Enfin il n'y a aucune équivalence entre ce que le Christ a fait et subi, et ce que nous aurions mérité de subir. Nous avons encouru la peine de la mort éternelle, Christ n'a subi que la mort temporelle, et ses souffrances ont été le chemin de la gloire. Socin est moins heureux dans la reconstruction du dogme que dans la critique. La valeur de la mort du Christ réside, selon lui, dans la puissance de l'exemple qu'il a donné, dans la confirmation des promesses divines, dans le passage nécessaire à la résurrection et à l'apothéose qui en furent la suite. — La doctrine des arminiens tient le milieu entre celle d'Anselme et de Socin. Grotius (*Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi*), qui entreprend de défendre le dogme officiel contre les sociniens, démontre que la satisfaction n'a pas été offerte à une prétendue colère de Dieu (ce qu'Anselme n'avait pas enseigné), mais à la loi morale qui régit le monde, *justitiæ Dei rectoriæ*. Dieu, en tant qu'identique avec cette loi, peut bien être considéré comme la partie offensée ; mais, en punissant, il ne punit pas *qua pars offensa* (*sicut jurisconsultus non canit qua jurisconsultus, sed qua musicus*). Le droit de punir est un droit de majesté indépendant de l'offense reçue. La punition a un but politique ou social (*ordinis nimirum conservationem et exemplum*) ; car la justice ne se manifeste pas en ceci que Dieu venge l'offense reçue ou exige la dette qu'il pourrait gracieusement acquitter,

mais en ce qu'il punisse le mal, la transgression. Que, dans certains cas, le châtiment puisse tomber sur la tête d'un innocent, l'histoire en offre de mémorables exemples. On n'a qu'à songer à la coutume romaine de décimer les légions. Christ est donc mort « *ad statuendum exemplum grave adversus culpas immensas nostrum omnium, quibus Christus erat conjunctissimus natura, regno, vadimonio.* » Grotius distingue d'une manière subtile entre la *satisfactio* et la *solutio*. Cette dernière exclut la *remissio*, ainsi que l'a montré avec raison Socin, puisque, lorsqu'elle est intervenue, tout est terminé entre le créancier et le débiteur. Mais, après une *satisfactio*, il y a toujours encore place pour une *remissio*, ce qui aurait besoin d'être plus clairement établi. Abandonnant l'idée de la nécessité divine d'une réparation, le célèbre jurisconsulte arminien conçoit la satisfaction plutôt d'une manière subjective ; elle est exigée pour prouver aux hommes l'inviolabilité de la loi : aussi incline-t-il vers l'atténuation scotiste de l'*acceptilatio*, bien persuadé de l'inéquivalence entre les souffrances du Christ et les nôtres. C'est sous cette forme adoucie, et comme honteuse d'elle-même, que la doctrine d'Anselme s'est maintenue jusqu'à nos jours, sans que ses défenseurs paraissent se douter que la manière dont Dieu gouverne le monde moral puisse être mise en parallèle avec les expédients imparfaits auxquels la législation humaine est obligée de recourir pour châtier la transgression de la loi, dans l'intérêt social.

V. Les temps modernes. — 1. Attaqué par les sociniens, adouci par les arminiens, le dogme d'Anselme fut maintenu par les piétistes de l'école de Spener et de Francke, mais avec des tempéraments qui en voilaient ce qu'il avait de trop choquant pour la conscience. Zinzendorf et les frères moraves l'envisagèrent surtout au point de vue du sentiment et lui donnèrent un caractère sensuel qu'il n'avait eu ni chez les scolastiques du moyen âge, ni chez les dogmatistes du XVIe siècle : ce fut comme un retour au langage ascétique des mystiques de la Hollande et des bords du Rhin. Il ne fut plus question que de sang, de blessures, de marques de clous, de « petit trou de côté » (*Seitenhœhlchen*), de parfum cadavéreux, d'agnelet (*Læmmlein*). Bengel polémise avec vigueur contre cette théologie et cette édification « de sang, » dont beaucoup, dit-il, se font un opium pour endormir leur conscience : « *Man soll den edelsten Saft nicht unaufhœrlich umrühren u. ihn gleichsam verriechen lassen* » (*Abriss der Brüdergemeinde*, p. 123). Les rationalistes rejetèrent naturellement la doctrine d'Anselme comme incompatible avec une saine notion de Dieu, de son amour, de sa justice. Ils abandonnèrent d'abord, avec Tœllner (*Der thætige Gehorsam Christi*, Bresl., 1768), dans sa polémique contre Walch (*De obedientia Christi activa Comment.*, Gœtt., 1755), l'idée de l'obéissance active du Christ, comme ayant une valeur substitutive, tant parce qu'elle n'avait été introduite que par la *Formule de Concorde*, que parce que la loi n'étant pour Christ que l'expression de sa propre volonté, il n'avait pas à se soumettre à elle, et parce que la vertu n'ayant de valeur que par la disposition intérieure de celui qui la pratique, la vertu d'un autre ne peut nous être imputée. Niant, d'ailleurs, la réalité du péché originel, les rationalistes ne voyaient plus la nécessité d'une expiation. La mort de Jésus n'était plus qu'un gage de la grâce

divine nécessaire à notre tranquillité, une accommodation de Dieu aux besoins éternels du cœur humain. De même que l'homme se détourne de Dieu par le péché, il ne peut revenir à lui que par l'amélioration morale. Le but de tout châtiment est l'amélioration. Comme le châtiment d'un autre, et encore d'un innocent, ne saurait remplir ce but, une *pœna vicaria* est inutile, voire même immorale. L'homme, qui est un être fini, ne peut s'attirer qu'une coulpe et une peine finies ; une satisfaction infinie devient dès lors superflue. Singulière justice que celle qui reporte le châtiment sur l'innocent et la récompense sur le coupable ! Dieu rend à chacun selon ses œuvres. La mort du Christ a une valeur historique : elle a été nécessaire au triomphe du christianisme dans les premiers siècles. Elle a une valeur morale : le sacrifice d'un héros nous enflamme pour les plus grands sacrifices. Les apôtres, sciemment ou inconsciemment, l'assimilèrent aux sacrifices des Juifs et des Grecs, pour gagner ceux qui ne pouvaient concevoir la rémission des péchés sans victime expiatoire. — A côté de ces revendications au nom du bon sens, qui dépassèrent leur but et se montrèrent impuissantes à satisfaire le sentiment religieux, comme aussi à comprendre la signification profonde du sacrifice du Calvaire, se placent les théories des philosophes modernes qui attachent à la mort du Christ une valeur purement symbolique. Kant y voit préfiguré le repentir de l'homme nouveau, amélioré, alors qu'il regarde à son passé corrompu. Physiquement, c'est le même homme ; moralement, c'est un autre homme, qui porte la peine du premier comme s'étant substitué à lui (*Religion innerh. der Grenzen der blossen Vernunft*, p. 87 ss.). Pour Schelling, le Dieu souffrant est l'image du monde soumis à la loi du fini : la délivrance se trouve dans la conscience que ce monde est néanmoins le Fils de Dieu lui-même, et qu'au milieu des vicissitudes extrêmes du contingent et du fini, on peut garder intacte l'union avec l'absolu et l'infini (*Vorlesung. üb. die Methode des acad. Studiums*, VIII). Hegel, commentant ces mots d'un vieux cantique luthérien : « Dieu lui-même est mort, » y découvre ce sens profond : l'humain, le fragile, le fini est un moment divin ; la négation, la limitation n'est pas en dehors de Dieu, ne porte pas atteinte à son unité. A la croix nous voyons l'amour infini s'identifier avec ce qui lui est le plus étranger, la mort, pour l'anéantir (*Philos. der Religion*, II, p. 246 ss.). — 2. Au sein de la théologie moderne règne une grande divergence de vues, d'explications et de formules, au gré de la dépendance de ses représentants de tel ou tel système philosophique, de tel ou tel parti religieux. Le faisceau est à jamais rompu et les interprétations les plus diverses se donnent une libre carrière, non sans trahir souvent de pénibles efforts et sans offrir prise à des malentendus ou à des équivoques, dans le but de concilier les formules traditionnelles avec les idées modernes et de satisfaire aux exigences du sentiment moral et de la conscience religieuse. Nous n'en citerons que quelques exemples. De Wette voit dans la mort du Christ le symbole touchant de la résignation ou de la solution de toutes les contradictions dans le sentiment religieux (*Religion u. Theologie*, p. 253). Schleiermacher place l'élément rédempteur non dans la mort, comme un moment isolé

mais dans la communion avec Christ, grâce à laquelle sa justice, c'est-à-dire son obéissance jusqu'à la mort, devient la nôtre. Le Sauveur admet les croyants au bénéfice de la puissance de sa conscience de Dieu. En tant qu'il représente leur totalité, il peut être appelé notre substitut, qui a satisfait et expié à notre place (*Christl. Glaube*, II, 100 ss. ; 128 ss.). Nitzsch veut relever l'*obedientia passiva*, qui chez Schleiermacher n'est que le couronnement de son *obedientia activa ;* la *reconciliatio* repose sur l'*expiatio* en ce sens que le Sauveur, obéissant à la volonté de Dieu, entra dans la communion des pécheurs et endura les effets de leur révolte dans sa personne. Il ne souffre pas ce que nous aurions eu à souffrir ; mais l'injustice du monde, en s'attaquant au saint et au juste, s'épuise et se creuse sa tombe (*System der chr. Lehre*, § 134-136). D'après Hofmann (*Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren*, Nördl., 1856-59, 4 broch.), l'idée juridique d'une mort substitutoire, avec le caractère de l'équivalence dans l'application du châtiment, doit être remplacée par l'idée morale d'une mort à notre profit. Jésus-Christ n'a pas connu le jugement de Dieu, le remords d'une conscience troublée, le sentiment de la loi offensée. Il a souffert, comme martyr, tout le mal que pouvait lui infliger la haine des hommes pécheurs contre la volonté divine et leur opposition à l'œuvre du salut. Ce que Jésus a accompli n'est pas non plus l'équivalent de ce que l'humanité eût dû faire : il a accompli l'œuvre que son Père lui a confiée, à savoir la manifestation de son amour à l'égard des hommes et de sa haine contre le péché, dont l'horreur éclate d'une façon particulièrement sensible dans le jugement inique porté sur celui qui n'était pas seulement innocent, mais encore le plus grand bienfaiteur de l'humanité. Ces vues si justes de l'éminent théologien d'Erlangen soulevèrent contre lui les protestations véhémentes de Philippi, de Thomasius, de Harnack, d'Ebrard et de la faculté de Dorpat tout entière (voyez un aperçu complet de cette controverse dans la *Deutsche Zeitschr. f. chr. Wissensch. u. chr. Leben*, 1860, n°s 27 et 28). Thomasius met l'accent sur l'idée de l'expiation, tandis qu'Anselme le mettait sur celle de la satisfaction. Les souffrances, en tant que châtiment, n'ont pas par elles-mêmes une vertu expiatoire ; elles ne l'acquièrent que par la manière dont elles sont endurées. L'expiation consiste dans l'immolation *volontaire* du Christ et dans la mort acceptée comme jugement de la colère divine (*Christi Person u. Werk*, III, 117). Rothe dit excellemment que ce qui constitue l'intérêt que la piété chrétienne prend à la doctrine ecclésiastique de la satisfaction, et ce qui explique la ténacité avec laquelle, malgré ses vices nombreux, le fidèle y demeure attaché, c'est cette idée que Dieu ne peut pas purement et simplement (*schlechtweg*) pardonner le péché, sous la seule condition du repentir. Une expiation préalable est nécessaire. Elle consiste en ce que, grâce à l'obéissance et à l'œuvre rédemptrice tout entière du Christ, Dieu peut pardonner le péché avant même qu'il soit vaincu et effacé, parce qu'il a la garantie certaine que, par Christ, cette victoire est possible. Le pardon anticipé qu'il assure au pécheur devient pour celui-ci le commencement réel d'une victoire et d'un affranchissement complet du péché (*Dogmatik*, II, 261 ss.). Pfleiderer insiste sur l'idée que l'œuvre rédemp-

trice du Christ se reproduit dans chacun des membres de la communauté, au moyen de l'obéissance passive et active qu'ils manifestent en se soumettant à la volonté sainte du Dieu d'amour, obéissance qui engendre l'expiation et la délivrance, c'est-à-dire la solution du pénible conflit où nous jettent la coulpe et la servitude du péché, l'angoisse du monde et la terreur de la mort, en nous introduisant dans la liberté glorieuse des enfants de Dieu qui se sentent forts et heureux dans leur union avec le Père céleste. La cause objective de cet effet subjectif est la grâce divine. Par sa mort, le Christ, qui nous l'a apportée, a achevé et scellé l'œuvre de sa vie ; il a en même temps aboli les sacrifices rituels et rompu avec les fausses espérances messianiques, que le dogme ecclésiastique de la satisfaction vicaire a ressuscités, en substituant à l'idée du sacrifice moral du Christ celle d'un sacrifice légal et cérémoniel (*Grundriss der Glaubens-u. Sittenlehre*, p. 182 ss.). — C'est en Angleterre, ce pays du conservatisme étroit et des fictions légales, que le dogme d'Anselme est demeuré le plus intact. Dieu y apparaît comme un souverain qui est lié par sa propre charte et qui ne peut agir que dans les formes établies par elle. Le réveil de la conscience du péché, dû principalement à la prédication des méthodistes, devait lui fournir un nouveau soutien. Le vieux dogme de la satisfaction vicaire, avec tout son cortège d'idées fausses et d'exagérations malsaines, revint d'Angleterre sur le continent paralyser et troubler l'essor naissant de notre jeune théologie française. M. Martin de Genève, dans ses *Conférences sur la Rédemption* (1846), essaya de restaurer la doctrine d'Anselme, en se fondant sur l'universalité des sacrifices sanglants. L'objection tirée de l'incompatibilité de la substitution et de l'inéquivalence des souffrances est à peine entrevue, encore moins réfutée. Notre grand Vinet, aussi peu familier avec le détail de l'histoire des dogmes qu'avec celui de la la théologie biblique, n'a pas abordé la revision scientifique du dogme de la rédemption, bien que son antipathie bien connue pour tout ce qui rend le salut mécanique et extérieur à l'homme dût l'amener à réformer d'instinct les vieilles formules : « Que voulez-vous donc faire, disait-il, pour ajouter quelque chose aux douleurs de Jésus ? Lui faire subir celles du péché ! Cela ne se peut... Ce n'est pas par les seules souffrances comprises entre Gethsémané et le Calvaire que Jésus-Christ nous sauve, mais par toutes les souffrances de sa vie, qui fut tout entière une passion... Ce n'est pas même par toutes les souffrances de sa vie, mais par toute sa vie. Son œuvre forme un tout indivisible ; il ne pouvait nous sauver sans souffrir et sans mourir, mais il n'a pas accompli cette œuvre par ses seules souffrances et par sa mort » (*Études évangél.*, p. 115 ss.). « Son sacrifice, dit-il encore, n'est efficace que parce qu'il est volontaire. Une victime passive, quelle qu'elle fût, n'accomplissait rien. Le châtiment ne termine rien sans le dévouement. M. Martin introduit l'idée du dévouement, laquelle exclut celle de l'injustice ; mais cette idée ébranle le système du livre entier qui repose sur la supposition d'un châtiment subi comme tel » (*Semeur*, XV, 343). M. de Pressensé, dans son *Rédempteur* (1859), dont le caractère oratoire ne comportait pas la netteté et la rigueur des démonstrations philosophiques, semble revenir à l'idée de

Grotius, d'une réparation due à la loi violée, bien qu'avec Hofmann et les théologiens modernes il affirme que « l'œuvre sacerdotale de Jésus-Christ a consisté dans l'acceptation de la condamnation et de la colère de Dieu qui repose sur le monde pécheur. En y descendant, le Sauveur se place sous cette colère, c'est-à-dire qu'il subit tous les châtiments qui découlent ici-bas du péché comme d'une source infecte et intarissable » (*loc. cit.*, p. 291). Résumant sous une forme populaire les objections que la *Revue de théologie* de Strasbourg avait soulevées contre le dogme orthodoxe, M. Réville, dans un opuscule fort remarqué, conclut ainsi : « Dieu veut l'humanité sainte ; mais une sainteté forcée n'en est plus une. L'humanité devait se convaincre elle-même de l'horreur du péché, et quelle démonstration plus énergique de la malédiction qu'il entraîne que la mort du Christ ! Dans cette victoire apparente du péché sur le Saint, c'est en définitive le péché qui est vaincu, et le Christ se présente devant Dieu comme le chef d'une humanité sanctifiée qu'il introduit à sa suite dans le royaume éternel » (*De la Rédemption*, 1859, p. 211). Enfin M. F. Monnier, dans son *Essai sur la rédemption* (1857), établit avec une évidence parfaite que « la plus grave erreur des systèmes successifs fut de vouloir expliquer l'œuvre du Christ à l'aide d'une idée d'emprunt. Les lois du démon, emprunt à l'ancien dualisme ; l'honneur de Dieu, emprunt à la chevalerie du moyen âge ; la majesté de la loi, emprunt légal et judiciaire, voilà l'objet tour à tour exalté auquel Dieu, par une obligation fatale, aurait dû sacrifier son Fils. Pour faire miséricorde, il aurait fallu passer ce sanglant contrat. Etrange et téméraire affirmation par laquelle on subordonne sans scrupule l'amour du Dieu souverain à je ne sais quelle obligation légale ! Sans doute il fallait ce sacrifice, puisqu'il fut accompli, mais le fallait-il à Dieu pour pardonner, ou le fallait-il à l'homme ? » (p. 17). M. Monnier se prononce catégoriquement pour cette dernière opinion. Entre Jésus et nous, il y a échange. D'après Calvin, qui a entrevu la vraie notion de la rédemption, elle est un échange de vie ; Christ nous associe par la foi à son humanité sainte, à sa justice. — L'histoire du dogme de la rédemption n'est sans doute pas achevée, puisque rien ne s'achève ici-bas. Mais l'on peut dire que la théologie devra renoncer désormais à imposer à la chrétienté des conceptions vieillies qui, par les images impropres et les parallèles injurieux sur lesquels elles reposent, blessent la conscience morale, sans satisfaire le sentiment religieux. Les chrétiens sérieux comprennent toujours mieux que ce n'est pas en excitant les nerfs, en frappant l'imagination par des tableaux fantastiques, en torturant l'intelligence par le moyen de raisonnements confus et compliqués, que l'esprit humain réussira à pénétrer dans les profondeurs du drame qui a eu pour théâtre le Calvaire, à en faire admirer la beauté sévère et apprécier la vertu sanctifiante. Rien de plus légitime, rien de plus nécessaire, que la tâche de répandre sur ce sujet des vues nettes et une ferme doctrine. Et que l'on ne vienne pas nous dire que, dans le dessein de rendre le dogme de la rédemption plus intelligible, la théologie moderne l'énerve et l'évide, en perdant le sens des choses qui dépassent la vie vulgaire : la sainteté de Dieu, sa justice, le péché, l'idée même du châtiment. Nous

affirmons, au contraire, qu'il est grand temps d'opposer aux notions imparfaites ou erronées sur ces matières des notions plus hautes et plus vraies. Et quand on nous somme « d'accepter l'Evangile dans toute sa folie (Dieu abandonné de Dieu sur la croix), sous peine de descendre, de doctrine en doctrine, jusqu'à ce que la dernière pensée chrétienne s'évanouisse et tombe en poussière,» nous ne pouvons voir dans ce langage superbe qu'une de ces exagérations dont la rhétorique sacrée est coutumière, au grand détriment de la cause qu'elle est appelée à servir, et un de ces raffinements de la piété, plus propre à surexciter et à fausser le sentiment religieux qu'à le nourrir. — Vous voulez savoir comment s'opère l'affranchissement de la servitude du péché avec le triste cortège de crimes, de hontes, de souillures, de ténèbres de toute sorte qu'il engendre ; vous désirez vous rendre compte de quelle manière l'humanité a été soulevée dans ses gonds par cette révolution, imperceptible à ses origines, gigantesque dans ses conséquences, que nous appelons le christianisme, qui a ouvert une ère nouvelle et comme séparé en deux l'histoire de notre planète ? Croyez-le bien : l'explication la plus simple, la formule la plus transparente sera aussi la plus correcte. Pour découvrir les mobiles les plus efficaces et les plus puissants, qu'il s'agisse de Dieu ou qu'il s'agisse de l'homme, il faut, sans hésiter, s'adresser aux sentiments les plus nobles et les plus élevés. A ce titre, c'est l'amour qui a été la cause suprême de la rédemption, comme il en a été le fruit béni. Toutes les perfections de Dieu, y compris sa sagesse, sa sainteté et sa justice, sont au service de son amour ; tous ses desseins, toutes ses manifestations gravitent autour de ce centre et de ce nœud lumineux de son existence. C'est en allumant dans le cœur de l'homme la sainte flamme de l'amour que Dieu lui fait vaincre le péché, dont la source est l'égoïsme, c'est-à-dire l'amour faux et impur. Un principe de vie nouvelle a été implanté dans l'humanité par Jésus-Christ : il consiste dans l'obéissance parfaite, dans la communion complète et intime de pensées, de sentiments, de volonté entre l'homme et Dieu. Dans la crise douloureuse qui la précède, dans les dispositions nouvelles qui l'accompagnent, le péché est pardonné, expié, c'est-à-dire à la fois puni et effacé ; la loi est accomplie, la justice est satisfaite, la sainteté peut mûrir et se consommer. C'est par la puissance de l'amour dont il nous a aimés que le Christ veut réaliser cette communion en nous et parmi tous les hommes : « Qu'ils soient uns, ô Père, comme nous sommes uns ! » Sa mort nous montre à quel grand prix nous avons été rachetés. L'intensité de ses souffrances nous donne la mesure de la profondeur de son amour. Après le spectacle de la vie saintement obéissante et dévouée du Sauveur, il fallait encore celui de son sacrifice à la croix de Golgotha, qui résume et couronne tous ses autres sacrifices. Pour nous faire haïr le péché manifesté dans toute sa noirceur, et pour nous faire connaître le prix de l'amour apparu dans sa divine beauté, aucune théorie n'égalera jamais dans leur éloquence persuasive et sobre les récits évangéliques de la Passion, nous montrant le Sauveur de l'humanité cloué par elle au gibet et priant pour ses bourreaux. Aucun commentaire, aucune formule du dogme de la rédemption ne vaudra jamais cette simple

parole que nous a laissée l'apôtre Jean : « Nul n'a un plus grand amour que celui qui donne sa vie pour les siens. »

Bibliographie : Outre les ouvrages déjà cités dans le cours de cet article, nous indiquerons en première ligne : Baur, *Die christliche Lehre von der Versœhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Tub., 1838 ; Ritschl, *Die christliche Lehre der Rechtfertigung u. Versœhnung*, Bonn, 1870-1874, 3 vol., deux admirables monographies qu'on ne se lassera pas d'étudier; Ziegler, *Histor. dogmatis de redemptione*, Gœtt., 1791 ; De Wette, *De morte Jesu Christi expiatoria*, Berl., 1813; Günther, *De mortis J.-Chr. fine salutari*, Gœtt., 1830; Bodemeyer, *die Lehre von der Versœhnung u. Rechtfertigung*, Gœtt., 1858; Held, *De opere Jesu Christi salutari*, 1860; Gess, *Zur Lehre von der Versœhnung*, dans les *Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1858, H. 4 et 1859, H. 3; Weiszæcker, *Um was handelt es sich in dem Streite um die Versœhnungslehre*, dans le même recueil, 1858, H. 3; Bula, *Die Versœhnung des Menschen mit Gott durch Christum*, Bâle, 1874; Kreibig, *Die Versœhnungslehre auf Grund des christl. Bewusstseins*, Berl., 1878; Boissonas, *Sur l'expiation*, Genève, 1845; J. Monod, *La mort de J.-C. et le dogme chrétien*, dans la *Revue chrétienne*, VII, 247 ss. ; Godet, *Christ mort pour nos péchés selon les Ecritures*, dans le *Bulletin théol.*, 1861, p. 17 ss. ; Colani, *De la coulpe et de l'expiation*, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, 1re série, V, 52 ss.; Trottet, *idem*, XV, 157 ss. ; Kienlen, *idem*, 2e série, II, 126 ss.; Courvoisier, *De la mort de J.-C. considérée comme sacrifice expiatoire*, Strasb., 1853; Hamm, *La satisfaction vicaire*, Strasb., 1864; Guers et Monsell, *Lettres sur l'expiation* dans le *Chrétien évangélique*, 1868; Astié, *La religion de la rédemption*, dans la *Revue chrétienne*, XVI, p. 348 ss.; Bastide, *Exposit. du dogme de la rédemption*, Montaub., 1869. — Sur certaines parties spéciales : Karig, *Das N. T. über den Tod Jesu*, Leipz., 1842; Colani, *Examen des passages où J.-C. parle de sa mort*, dans la *Revue de théologie*, 1re série, IV, 369 ss.; XI, 18 ss.; Schwalb, *Ce que Jésus a pensé de sa mort*, idem, 2e série, IX, 342 ss.; X, 106 ss. ; Combet, *Etude sur la valeur rédemptrice que Jésus attribue à sa mort*, Montaub., 1867 ; Méjan, *Que pensait Jésus de sa mort?* Montaub., 1868; Saint-Paul, *La rédemption dans saint Paul*, Strasb., 1867; Robert, *La rédemption objective d'après saint Paul*, Montaub., 1874 ; Bæhr, *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrh.*, Sulzb., 1832; Dœderlein, *De redemptione a potestate Diaboli insigni Christi beneficio*, Iena, 1774 ; Malfre, *Le dogme de la rédemption pendant les onze premiers siècles de l'Eglise*, Montaub., 1869; Cremer, *Die Anselm'sche Versœhnungslehre*, dans les *Stud. u. Krit.*, 1880, H. 1; Weisse, *Lutherus, quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit*, Lips., 1845; Schneider, *Die lutherische Lehre vom Opfertode Christi*, dans les *Stud. u. Krit.*, 1860, H. 4.

F. Lichtenberger.

RÉDEMTORISTES. Voyez *Liguoriens*.

RÉFORMATION. —On donne généralement ce nom au grand schisme du seizième siècle, qui a arraché la moitié de l'Europe occidentale à la domination du pape de Rome et donné naissance aux Eglises protestantes. La Réformation n'a pas été une simple tentative de ramener l'Eglise et

le dogme, déformés par le catholicisme, aux règles du christianisme apostolique; mais elle a eu les caractères d'une révolution de l'esprit humain dans l'ordre moral et politique, religieux et philosophique. En effet, elle a contribué au développement des libertés publiques et à la fondation d'Etats nouveaux; par la sécularisation de l'enseignement, elle a émancipé la pensée, jusqu'alors esclave de la scolastique, et donné un puissant essor aux lettres et aux sciences modernes. — Il serait puéril de voir la cause d'une si grande révolution dans la querelle de deux ordres religieux, ou dans la révolte de quelques princes impatients du joug du pape et de l'empereur; mais il faut en chercher les origines : dans la réaction des souverains et des légistes contre les empiètements de la cour de Rome sur le domaine temporel, dans la renaissance des lettres et des études sacrées au quinzième siècle, et surtout dans les protestations de la conscience morale et religieuse contre la démoralisation du clergé et les abus du catholicisme romain. — Ce furent les rois de France qui s'érigèrent tout d'abord en défenseurs du pouvoir civil contre les empiètements du clergé et en protecteurs des franchises de l'Eglise nationale contre les usurpations de l'Eglise romaine, et ils furent admirablement secondés dans cette cause par les premiers légistes laïques. Il suffit de mentionner les Actes de Louis IX, les Ordonnances de Philippe IV le Bel, la Pragmatique-sanction de Charles VII (1348). Ce furent aussi des prélats français, les Pierre d'Ailly, les Simon de Cramaud, les Jean Charlier de Gerson, qui provoquèrent la réunion des conciles généraux de Pise (1409), de Constance (1414-1418) et de Bâle (1431-1449) pour la réformation de l'Eglise « dans son chef et dans ses membres. » Le roi d'Angleterre, Edouard III, appuyé sur Jean Wiclif et l'université d'Oxford, et l'empereur d'Allemagne, Louis de Bavière, soutenu par Guillaume d'Occam et par l'université de Bologne, s'associèrent à ces revendications du roi de France et de l'université de Paris. Mais, par les intrigues des papes, intéressés à la conservation des abus et ennemis du contrôle du concile général, tous ces efforts n'aboutirent qu'à quelques réformes « dans les membres » et laissèrent l'Eglise plus divisée que jamais. La réformation par en haut n'ayant pas abouti, la révolution par en bas devint inévitable. — La protestation des humanistes et des théologiens évangéliques contre l'ignorance du clergé, et surtout contre les moines mendiants, ne contribua pas moins que les travaux des légistes et des conciles à faire éclater la Réformation. Les études critiques de Laurent Valla portèrent les premiers coups aux légendes de la « donation de Constantin » et du « symbole des Apôtres, et frayèrent la voie au grand missionnaire de la Renaissance, Erasme, ainsi qu'à notre Lefèvre d'Etaples. — Au nord de l'Europe, les confréries de la Vie commune, fondées par Gérard de Groote et illustrées par des maîtres tels que Rodolphe Agricola et Jean Wessel (Gansefort), et au centre, les sociétés fondées par Conrad Celtès et Wimpheling, Geyler de Kaysersberg et Beatus Rhenanus, devinrent les pépinières d'où sortirent les pionniers de la Réforme évangélique. — Mais ce qui donna à la Réformation une si vive impulsion et en fit un mouvement populaire, c'est qu'elle était préparée de longue main, dans une

foule d'âmes, par les prédications des mystiques, tels que saint Bernard, Tauler et les Amis de Dieu ; par la lecture des versions anglaise et allemande de la Bible, multipliées par l'imprimerie; et enfin, par la propagande des hussites en Allemagne, des vaudois en France, en Italie et en Espagne, et des wicléfites ou lollards, dans la Grande-Bretagne. — Cette triple protestation du pouvoir civil dans l'œuvre des légistes et des conciles généraux, de la science dans les écrits des humanistes et de la conscience dans les discours des mystiques et des précurseurs évangéliques de la Réformation en démontre la légitimité et, du même coup, en explique l'éclat unanime et presque simultané. Un même cri de « réforme ! » fut poussé à la fois par les protestants de l'Allemagne et de la Suisse, de la France et de l'Angleterre, etc. ; mais chacun d'eux le prononça dans sa langue maternelle et l'accentua suivant les besoins de sa conscience ou de sa raison et le génie de sa race. On peut ramener les variétés du protestantisme à trois types principaux : le type allemand-scandinave, représenté par Luther et Bugenhagen; le type hispano-italien, qui a pour organes Servet, Valdez et les Sozzini; enfin, un type intermédiaire, qui comprend les races mixtes de la Suisse et de la France, de l'Angleterre et des Pays-Bas, ainsi que les Slaves et les Magyars, et qui s'incarne dans les noms de Zwingle et de Calvin, Cranmer et Gui de Bray, Jean à Lasko et Mathias Devay. — C'est d'abord en Allemagne que la révolution religieuse éclata. Luther, moine saxon de l'ordre des augustins, en donna le signal en affichant ses thèses antiromaines à Wittemberg (31 octobre 1517); les princes et les villes impériales s'y associèrent en signant la *Protestation* de Spire (1529), et Mélanchthon présenta à Charles-Quint le programme et l'apologie des croyances évangéliques, dans la confession d'Augsbourg (1530). De la Saxe, le luthéranisme se propagea d'une part dans l'ancienne Prusse et dans les provinces slaves de la Baltique, conquises par l'ordre teutonique (1525-1560); de l'autre, en Danemark et dans les pays scandinaves, jusqu'en Islande (1520-1538). Dans ces pays, de race germanique, la Réforme procéda des besoins de la conscience et du cœur plutôt que des réclamations de la raison; d'où la tendance mystique et conservatrice dans le dogme, et la valeur magique attribuée aux rites et aux sacrements. D'ailleurs, ces Eglises, ayant été constituées avec l'appui des princes, conservèrent la hiérarchie catholique, avec le chef de l'Etat pour *summus episcopus*. — En même temps que Luther tonnait à Wittemberg, l'aumônier suisse Zwingle prêchait, à Einsiedeln, contre le même scandale : le trafic des indulgences, et annonçait, à Zurich, le grand principe de la « justification par la foi » (1517-1519). Il eut pour auxiliaires et successeurs : Bullinger, à Zurich; Haller, à Berne; Œcolampade, à Bâle. Bientôt la Suisse romande, convertie par les appels éloquents de Farel (1526-1538), et organisée par le génie législatif de Calvin (1536-1564), se rangeait sous le drapeau de la « parole de Dieu » et devenait le séminaire des « prédicants » et souvent des martyrs, pour la France et les Pays-Bas, l'Ecosse et la Hongrie. — Cependant la France, éclairée par les commentaires d'Erasme et de Lefèvre d'Etaples (1512 et 1522), et enflammée par les écrits la-

tins de Luther, avait déjà entendu l'Evangile, prêché, à Meaux et à Gap, par Farel et G. Roussel (1521-1522), lorsque l'*Institution de la religion chrétienne*, de Calvin (1536), et le premier synode général de Paris (1559) donnèrent aux Eglises réformées l'unité de foi et de discipline. — Les Pays-Bas et l'Ecosse adoptèrent aussi ce type calviniste de la Réforme (1558-1560), qui procédait de la raison et de la conscience plutôt que du sentiment mystique, et qui a pour caractères distinctifs : une tendance plus intellectualiste dans le dogme, un culte d'une austère simplicité, et le gouvernement presbytérien-synodal. — Quant à la Grande-Bretagne, évangélisée (dès 1518-1526) par Tyndal, le traducteur de la Bible, elle fut de bonne heure partagée en deux courants : la réforme par en haut, dirigée par Cranmer, avec l'appui de Henri VIII, qui aboutit à l'établissement de l'Eglise anglicane, avec sa hiérarchie épiscopale et ses trente-neuf articles (1562), et la réforme populaire, qui donna naissance à l'Eglise des Etrangers (1550), aux puritains et autres *dissenters*, organisés « à la mode de Genève. » — Enfin les nations latines ne montrèrent pas moins d'empressement que les germaniques ou les slaves à embrasser la Réforme. Dès 1517, la Bible polyglotte, publiée à Alcala par le cardinal Ximénès, en concurrence avec le Nouveau Testament d'Erasme, réveillait, en Espagne, le goût des études bibliques; les écrits des frères Valdez et de Rodolphe de Valer (1535-1543), et la version des Ecritures, par François Enzinas, faisaient surgir un essaim de protestants héroïques, qui ne purent être domptés que par le feu des autodafés de Séville et de Valladolid (1559). — De même, l'Italie réformée, qui, depuis 1525 à 1530, avait lu avec enthousiasme les œuvres de Mélanchthon et de Zwingle, de Servet et de Valdez, et qui applaudissait aux sermons d'Ochino et de Vermigli, fut étranglée par les bourreaux du Saint-Office, fonctionnant dès 1543. Les Acontius et les Sozzini, les Blandrata et les Gentile, proscrits, allèrent porter en Angleterre, en Pologne, et jusqu'en Transylvanie, les germes de ce protestantisme à la fois rationaliste et scripturaire, libéral et universaliste, qui a engendré l'unitarisme moderne. — D'après ce tableau synoptique, on ne saurait douter de la généralité et de l'unanimité de la révolution du seizième siècle; mais on lui a reproché d'avoir conduit les Eglises protestantes à des variations infinies, faute d'une autorité capitale. Et pourtant, de ces variétés mêmes, qui tenaient au régime de la liberté et au génie propre de chaque nation, un principe commun se dégage : celui de la justification par la foi, et par la foi directe en Jésus-Christ, sans mérite des œuvres et sans l'intermédiaire du prêtre. « La foi, comme l'a dit excellemment Ch. de Rémusat, hérita de tout ce qui fut enlevé aux œuvres, » et c'est ainsi que la Réformation produisit une augmentation de foi, un accroissement des droits des laïques dans le gouvernement de l'Eglise et, partant, une diminution des privilèges du clergé et de l'esprit clérical. Ce même principe exerça une influence féconde sur la morale, les lettres et les arts, les sciences et la philosophie, et même sur la politique. En écartant tout autre médiateur que la Bible et Jésus-Christ, la Réforme plaçait l'âme pécheresse en tête à tête avec son Sauveur et son Dieu, et développait en elle

à la fois le sentiment de la responsabilité personnelle et la fermeté du caractère. De là tant de caractères généreux et héroïques qui ont été enfantés par la Réformation, depuis Guillaume de Nassau jusqu'à l'amiral Coligny. En outre, les théologiens protestants, en abolissant le confessionnal, tarissaient une source de scandales et substituaient aux jeux de la casuistique l'enseignement de la pure morale de l'Evangile. — L'influence de la Réforme ne fut pas moins heureuse sur le développement des lettres et des arts que sur l'épuration de la morale. Car toute révolution qui propose à l'esprit humain un idéal plus noble, plus divin, profite au culte du vrai et du beau. Du moment que « tout protestant devenait pape, une Bible à la main, » les savants cherchèrent le vrai sens de la parole de Dieu dans les langues originales; les bourgeois aussi voulurent lire les livres saints, et le peuple ressentit un ardent désir de chanter dans sa langue maternelle les louanges de Dieu et du Sauveur. De ce triple besoin sont nés les écoles primaires, les versions de la Bible, les psaumes de Marot, enfin le choral populaire, cette création du génie religieux de Luther. Toute révolution, même la plus légitime, entraîne des excès, et il faut avouer que la réaction contre le culte des images et des saints aboutit aux violences à jamais déplorables des iconoclastes; mais, d'autre part, le principe du protestantisme détermina dans les arts plastiques une explosion d'individualisme qui a produit un peintre de génie : Rembrandt van Ryn. De plus, les chefs-d'œuvre des Albert Durer et des Ary Scheffer, des Kaulbach et des Thorwaldsen, des Bach et des Goudimel, des Beethoven et des Mendelssohn suffisent pour venger la Réformation du reproche d'avoir rendu les Muses stériles. — Du moins, pour les sciences et la philosophie, il est incontestable que la Réforme, en assurant les droits du libre examen individuel, a mis la pensée hors tutelle du dogme et, par là, favorisé les recherches des Bacon et des Huyghens, des Leibniz et des Newton, des Kant et des Hegel. — Enfin les résultats politiques, pour avoir été indirects, n'en sont pas moins considérables et dominent encore aujourd'hui la situation de l'Europe. En vertu de la force morale et logique qui était en elle, la Réformation a engendré deux principes féconds pour l'avenir du monde moderne : la séparation du pouvoir spirituel et du temporel, jusque-là confondus, et la souveraineté des nations, jusque-là esclaves du bon plaisir des rois. Le premier, en supprimant le temporel du clergé dans la moitié de l'Europe, devait aboutir, tôt ou tard, à l'abolition du pouvoir temporel des papes et à la séparation des Eglises et de l'Etat; tandis que le second, en faisant paraître les trois premiers Etats qui aient joui du *self-government*, la Néerlande, l'Angleterre et les Etats-Unis d'Amérique, a mis en évidence cette vérité que le protestantisme est inséparable de la vraie liberté. — Bibliographie : M. Flacius Illyricus, *Catalogus testium veritatis, ante Reformationem*, Bâle, 1556; Spalatinus, *Annales Reformationis* (en manuscrit jusqu'à 1543, imprimé à Leipzig, 1718); F. Myconius, *Historia Reformationis* (1518-1542), imprimé à Gotha, 1715-1718 ; J. Sleidanus, *De statu religionis et reipublicæ, Carolo Vcæsare*, Argentorati, 1555; L. Maimbourg, *Histoire du luthéranisme*, 1680; *Histoire du calvinisme*, 1682 ;

Bayle, *Critique générale de l'histoire du calvinisme*, Rotterdam, 1684; Bossuet, *Histoire des variations des Eglises protestantes*, Paris, 1688; V. L. de Seckendorf, *Commentarius historicus et apologeticus de lutheranismo*, Francfort, 1688; V. de Hardt, *Historia litteraria Reformationis*, Francfort et Leipzig, 1717; Gerdes, *Introductio in historiam Evangelii per Europam renovati*, Groningue, 1744; idem, *Scrinium seu miscellanea ad Reformationem spectantium*, ibid., 1748; Planck, *Geschichte der Entstehung, Veränderung und Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffes*, Leipzig, 1781; De Beausobre, *Histoire de la Réformation; origine et progrès du luthéranisme*, Berlin, 1785-1786; Ch. de Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, Paris, 1802; Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation (temps de Luther)*, Paris, 1835-1838; L. Rancke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Berlin, 1839-1843; G. Waddington, *History of the Reformation on the continent*, 1841, 3 vol.; V. Hagen, *Deutschland's litterarische und religiöse Verhængnisse, im Reformations Zeitalter*, Erlangen, 1841-1844; J. Dœllinger, *Die Reformation, ihre Entwickelung und Wirkung*, Ratisbonne, 1846; D. Schenkel, *Die Reformatoren und die Reformation*, Wiesbaden, 1856; Holtzhausen, *Der Protestantismus nach seiner geschichtlichen Entstehung, Begründung und Fortbildung*, Leipzig, 1859; Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation (temps de Calvin)*, Paris, 1862-1878; Hæusser, *Geschichte des Zeitalters der Reformation*, Berlin, 1868; Rauwenhoff, *Geschiedenis van het Protestantismus*, Harlem, 1867-1868; E. de Laveleye, *De l'avenir des peuples catholiques*, Paris, 1875.

G. Bonet-Maury.

RÉFORME ou Réformation, se dit du rétablissement de la discipline monastique dans les ordres religieux. Cette réforme appartenait autrefois aux évêques et aux abbés, comme on le voit par un grand nombre de conciles qui ont fait des règlements à ce sujet. Plus tard, les évêques ne purent entreprendre ces sortes de réformes qu'au défaut des supérieurs réguliers, et avec l'aide des religieux de l'ordre qu'ils prétendaient réformer. L'autorité du prince était même souvent nécessaire, et les généraux d'ordre qui ne résidaient point en France ne pouvaient ni visiter ceux de leurs couvents qui étaient situés dans ce pays sans la permission du roi, ni y envoyer des visiteurs qui ne fussent point régnicoles.

RÉGALE, *regalia*, terme qui signifie généralement les droits temporels qui appartenaient aux rois, et moins généralement les grandes terres et seigneuries que les églises tenaient de la libéralité des princes chrétiens. Dans l'usage, la régale était le droit qu'avait le roi de jouir des revenus des évêchés vacants dans ses Etats, et de disposer des bénéfices qui en dépendaient, n'ayant pas charge d'âmes, pendant que le nouvel évêque n'avait pas pris possession de l'évêché, prêté le serment de fidélité et satisfait aux autres formalités requises pour la clôture de la régale. La régale se divisait en spirituelle et en temporelle. La spirituelle, qu'on nommait aussi honoraire, consistait dans le droit du roi de conférer les bénéfices pendant la vacance des évêchés. La temporelle,

qu'on appelait encore utile, était le droit qu'avait le roi de jouir des revenus de l'évêché vacant. — Le droit de régale fut l'objet des luttes entre le roi Philippe-Auguste et le pape Boniface VIII (voy. ces noms). Benoît XIII reconnut formellement le droit royal, mais par des privilèges spéciaux Charles V (1364), Charles VII (1438) et Charles IX (1566) renoncèrent à ce droit en faveur de la Sainte-Chapelle de Paris, d'abord pour un certain nombre d'années, puis pour la vie de chaque roi, et enfin à perpétuité. Louis XIII, par un édit de 1641, ayant fait unir l'abbaye de Saint-Nicaise de Reims à la Sainte-Chapelle, en retira le droit de régale, et en fit don et remise aux successeurs, archevêques et évêques, qui les percevaient par les mains de l'économe, qui leur en rendait compte après qu'ils avaient prêté serment de fidélité. Une nouvelle lutte s'engagea entre Louis XIV et le pape Innocent XI, au sujet des prétendues libertés de l'Eglise gallicane (voy. cet article), et se termina par la reconnaissance formelle du droit de régale par le pape Innocent XII. Ce même droit a été proclamé par le décret du 6 novembre 1813 sur la conservation et administration des biens que possède le clergé dans plusieurs parties de l'Empire (art. 33, 34, 45). — Voyez G. Andoul, *Traité de l'origine de la Régale et des causes de son établissement*, Paris, 1708; Dupin, *Manuel du droit public eccl. franç.*, Paris, 1845, XIV, 71 ss.; 357 ss.; *Mémoires du clergé de France*, II, col. 386; XI, col. 66.

RÉGÉNÉRATION. — L'Ecriture sainte désigne sous ce nom le renouvellement spirituel de l'homme, opéré par la grâce de Dieu, renouvellement qui est le point de départ de la vie chrétienne, puisque le fruit ne peut être bon que si l'arbre est bon (Matth. XII, 33; Luc VI, 43) : tailler les branches d'un olivier sauvage, tant qu'il reste sauvage, est une œuvre vaine. Aussi l'Evangile se donne-t-il non seulement comme une parole de vérité qui nous éclaire sur les choses de Dieu et sur notre vocation, mais comme une puissance de transformation et de salut (Rom. I, 16). Il nous fait devenir ce que nous devons être, « saints et irrépréhensibles » (Ephés. I, 4 ; V, 27); là est sa vertu propre. Or, pour amener l'homme à cet état, l'Evangile, en même temps qu'il lui annonce sa délivrance par Jésus-Christ, accomplit en lui une œuvre de rénovation morale (1 Cor. VI, 11 ; Tit. II, 14). « Le Seigneur, dit Calvin, justifie gratuitement ses serviteurs, afin de les restaurer en vraie justice » (*Institut.*, 3, 3, 19). La vie nouvelle ou régénération est donc inséparable de la réconciliation avec Dieu qui ne pardonne qu'en régénérant : tel est l'enseignement commun à tous les écrivains sacrés. — Ce changement total s'opère dans le cœur, c'est-à-dire au centre de la personnalité morale, d'où jaillit la vie entière (Prov. IV, 23). Les résolutions sincères ne suffisent pas, car il ne s'agit pas seulement d'un progrès à faire, il s'agit de donner à la vie un nouveau point de départ, par un renouvellement des affections, des dispositions, de la volonté, en un mot du cœur, devenu désormais un foyer de vie divine (Ezéch. XVIII, 31 ; Luc VI, 45). Par le don de la vie nouvelle, l'image de Dieu, que le péché avait comme effacée en nous, y est restaurée. Le résultat de ce don est plus étendu que la moralité humaine ; c'est une transformation

spirituelle (Rom. XII, 2) si profonde qu'elle fait du pécheur un « nouvel homme, » par opposition au « vieil homme » qui meurt « avec ses œuvres » (Coloss. III, 9), et qu'à partir du moment où la grâce de Dieu a pris possession de son cœur, sa vie est complètement modifiée (Rom. VI, 4 ; VII, 6 ; 2 Cor V, 17). Aussi est-elle appelée une « nouvelle naissance » (Jean III, 3. 7), une « création nouvelle » (2 Cor. V, 17 ; Gal. VI, 15 ; Eph. IV, 24 ; Tit. III, 5). — La nécessité d'une entière rénovation du pécheur est fondée sur l'état dans lequel il se trouvait avant l'appel divin : il était non seulement faible et imparfait, mais « mort par ses fautes et par ses péchés » (Ephés. II, 1 ; Tit. III, 3), en même temps qu'incapable de revenir par lui-même au bien (Rom. VII, 15-23 ; VIII, 7 ; 1 Cor. II, 14). Cet homme naturellement fermé à la vie divine, plongé dans les ténèbres du péché et soumis à son esclavage, ne peut donc retrouver la paix et la force qu'à la condition de recevoir du dehors, de la souveraine grâce de Dieu, un principe de vie. C'est ce don de Dieu et l'acceptation de ce don par l'homme qui constitue la régénération ; la « semence de Dieu, » semence incorruptible, savoir « sa parole » demeure en lui (1 Pierre I, 23 ; 1 Jean III, 9), et sous cette action créatrice il devient un « fils de Dieu » (Rom. VIII, 14), filialité dont il reçoit le témoignage intérieur par l'esprit filial qui l'anime (Rom. VIII, 15. 16). A partir de ce moment commence sa vie normale ; à l'impuissance pour le bien succède « le vouloir et le faire » que Dieu produit dans l'âme (Philip. II, 13). — La régénération n'est pas seulement un élément de la religion révélée, encore moins une de ses doctrines ; elle est, en réalité, le but même vers lequel tendent, depuis le commencement, toutes les dispensations divines ; celles-ci ont toujours eu pour objet la formation, sur la terre, d'un peuple de vrais enfants de Dieu qui se sont retournés vers Lui en se détournant de leurs propres pensées (Es. LV, 7 ; Jérém. XXXI, 33). La parole centrale de l'Ancien Testament, autour de laquelle se groupent les prescriptions de la loi, les exhortations des prophètes et les cérémonies du culte lévitique, est celle-ci : « Soyez saints, car je suis saint » (Lévit. XIX, 2). C'est le même but qui est assigné à la vie dans le Nouveau Testament (1 Pierre I, 15) ; ce qui le distingue de l'Ancien, c'est qu'il donne le moyen d'atteindre ce but-là (Jean XV, 5). Le précurseur de Jésus-Christ, en faisant de la repentance le sujet de sa prédication (Matth. III, 2) et en administrant le baptême, signe d'amendement (Matth. III, 11), suppose, dès le début de la nouvelle alliance, la nécessité de la régénération. C'est par la même exhortation que Jésus inaugure son ministère (Matth. IV, 17). Il déclare que nul ne peut voir le royaume de Dieu s'il ne naît *d'en haut* (ἄνωθεν, Jean III, 3 ; voy. encore III, 31), c'est-à-dire de Dieu (I, 13) ou de l'Esprit (III, 5. 6. 8). Cette naissance d'en haut, après celle de la terre, est naturellement une seconde, une *nouvelle* naissance, ainsi que le mot original est ordinairement rendu dans nos versions. Les écrits apostoliques sont remplis de la même pensée : pour Pierre, le but du sacrifice du Christ, c'est « qu'étant morts au péché, nous vivions pour la justice » (1 Pierre II, 24) ; Jean déclare que les chrétiens « savent qu'ils sont passés de la mort à la vie » (1 Jean III, 14) ; Paul affirme que « ce n'est plus lui qui vit, mais

Christ qui vit en lui » (Gal. II, 22). — Le symbole de la régénération c'est le baptême auquel Jésus fait allusion dans Jean III, 5 (naître d'eau) et Paul dans Gal. III, 27 ; Ephés. IV, 5 ; V, 26 ; Tit. III, 5. Plus tard, l'Eglise fit du baptême non seulement un symbole, mais une condition de la régénération. Selon la doctrine catholique, il est le sacrement même de la régénération, l'infusion de la grâce divine dans l'âme ; il participe au caractère des autres sacrements qui possèdent une vertu propre ; « *continent, conferunt gratiam ex opere operato non ponentibus obicem* » (Conc. de Trente, 7e session). La confession d'Augsbourg, art. 9, enseigne, quant au baptême, qu'il est nécessaire au salut et que, par ce moyen, la grâce de Dieu nous est présentée. D'après la confession de foi anglicane (art. 27), le baptême est un signe de régénération ou naissance nouvelle, par lequel, comme par un instrument, ceux qui reçoivent convenablement le baptême sont incorporés à l'Eglise. L'Eglise réformée enseigne que « nous avons dans le baptême une signature permanente que Jésus-Christ nous sera justice et sanctification, » les sacrements en général étant d'ailleurs « ajoutés à la parole de Dieu pour plus ample confirmation, afin de nous être gages de la grâce de Dieu » (Conf. de La Rochelle, art. 35 et 34). Si, dans l'Eglise réformée, les enfants reçoivent le baptême sans être encore régénérés, c'est que les promesses de l'Evangile sont faites aussi aux enfants des croyants (Actes II, 39). — On s'est demandé si un homme régénéré par la grâce de Dieu peut déchoir de la grâce. A cette question l'Eglise luthérienne répond affirmativement (Form. de concorde, IV, 31), l'Eglise réformée négativement (Conf. de La Rochelle, 21). D'après la doctrine réformée, la régénération étant le résultat d'une action créatrice de Dieu en l'homme, cette action ne peut être qu'efficace (Phil. I, 6 ; II, 13 ; Hébr. VIII, 10 ; X, 16) ; « l'engravure que Dieu met au cœur de ceux qu'il adopte pour ses enfants ne se peut jamais effacer » (*Institut.* de Calvin, 3, 2, 12). Si donc un chrétien abandonne la foi, il faut conclure ou que sa régénération n'était pas réelle, qu'il était de ceux qui n'ont point de racines en eux-mêmes (Matth. XIII, 21), ou que sa chute n'est pas définitive, qu'elle est une crise passagère d'où il sortira fortifié dans sa foi (exemple : Jean XVIII, 25, comparé avec Actes IV, 10, 11, etc.). Paul, tout en paraissant admettre qu'on peut déchoir de la grâce (Gal. V, 4) déclare néanmoins que Dieu marque ses enfants de son sceau et met dans leurs cœurs les arrhes de l'Esprit (2 Cor. I, 21. 22). Lui-même semble faire la double expérience de la défiance qu'un chrétien humble a toujours de lui-même (1 Cor. IX, 27) et de l'assurance qu'il trouve dans la foi (Rom. VIII, 35-39). On peut dire que dans le cœur du chrétien, à mesure qu'il avance dans la vie nouvelle, le principe de la régénération devient de plus en plus inamissible (Gal. V, 25). — L'agent de la régénération, c'est le Saint-Esprit dont l'influence est souveraine en même temps que mystérieuse (Jean III, 8 ; Marc IV, 27) ; par la puissance qui agit en nous, Dieu fait « infiniment au delà de tout ce que nous pensons » (Ephés. III, 20). Ses voies sont diverses ; la régénération est tantôt plus rapide, comme dans la conversion de Saul, tantôt plus lente et mêlée davantage à l'ensemble de notre déve-

loppement moral (exemple : Luc X, 39. 42). En effet, si la régénération est due à l'initiative divine (Jacq. I, 18; Ephés. II, 5. 10), elle n'est point, pour cela, un acte magique ; la responsabilité de l'homme y est, dès le premier moment, profondément engagée ; sa volonté est inclinée du côté de Dieu ; elle n'est point contrainte ; c'est son moi, son vrai moi qui s'est placé sous l'influence de l'Esprit de Dieu (Rom. VIII, 14 ; Gal. V, 16. 18. 25), appelé aussi esprit de Christ (Rom. VIII, 9 ; Gal. IV, 6) ; c'est lui-même qui a été saisi par Christ (Philip. III, 12), qui aime, qui veut, qui vit (Gal. II, 20). — La marque de la régénération, c'est la sanctification qui en découle. Celle-ci est une œuvre progressive, savoir la conformité croissante de notre volonté avec celle de Dieu. Bien que le principe de la régénération soit, en soi, un principe de sainteté, et que le régénéré idéal ne puisse plus pécher (1 Jean III, 9 ; Rom. VI, 11), cependant, comme ce principe rencontre, dans son développement, le péché (Hébr. XII, 1) qui est condamné, mais qui n'est pas détruit, ni au dehors, ni au dedans, il en résulte que l'enfant de Dieu, tout en portant en lui le principe de la perfection, n'est point parfait (1 Jean I, 8; Philip. III, 12). « La restauration ne s'accomplit en lui, dit Calvin, ni en une minute, ni en un jour, ni en un an, mais par continuelle succession de temps... Le vieil homme est tellement crucifié aux enfants de Dieu que les reliques néanmoins y demeurent. » Mais, si la régénération n'est pas la perfection, elle est le point de départ d'une carrière de perfectionnement ; sous l'impulsion de l'Esprit (Rom. VIII, 11), le régénéré marche dans une voie de lumière (Ephés. V, 7), de force (Ephés. III, 16; 2 Tim. II, 1; 1 Jean V, 4), de justice (Rom. VI, 19), de liberté vis-à-vis du péché (Rom. VI, 6; VIII, 2), de la loi (Rom. VI, 14), des préceptes et des doctrines des hommes (Coloss. II, 20, 21) ; il a trouvé la paix avec Dieu (Rom. V, 1), ne vit plus pour lui-même (2 Cor. V, 15) et porte en lui l'assurance, confirmée par son renouvellement spirituel de chaque jour (2 Cor. IV, 16 ; 1 Cor. XIII, 11 ; Ephés. IV, 13 ; 1 Pierre II, 2), qu'il possédera plus tard, dans leur plénitude, les biens dont il a reçu les arrhes ici-bas (1 Pierre I, 3. 4. 5. 8. 9). — On pourrait donc, étant donné, comme point de départ, l'appel divin, établir, dans l'ordre de la grâce, les degrés suivants : le réveil du pécheur ; la conversion ou le retour vers Dieu ; la justification par la foi ou la rémission des péchés ; la régénération par le Saint-Esprit, la sanctification de la vie, sous la double condition de la prière et de la vigilance. — Du cœur du chrétien la vie nouvelle se répand au dehors; elle doit pénétrer, tour à tour, tous les domaines de l'existence, jusqu'à ce que cette pénétration continue aboutisse au « renouvellement de toutes choses » (παλιγγενεσία) dont parle le Sauveur (Matth. XIX, 28), ou à la « restauration universelle » (ἀποκαταστάσις) dont parle l'apôtre Pierre (Actes III, 21). La régénération des cœurs amènera nécessairement la régénération du monde (voir les articles *Conversion, Repentance, Sanctification*). JEAN MONOD.

RÉGINON. C'est au sein d'une barbarie croissante et d'une déchéance chaque jour plus rapide de la civilisation éphémère de Charlemagne que nous voyons surgir, en France et en Allemagne, quelques écrivains

qui conservent le goût des lettres et maintiennent avec effort une tradition presque oubliée. Réginon, né près de Spire, vers le milieu du neuvième siècle, appartenait à une famille noble du pays, qui lui fit faire ses études dans l'abbaye de Prüm, dans laquelle l'abbé Markward (829-853) avait réveillé le goût des travaux littéraires, et que le roi Lothaire avait comblée de richesses et de privilèges. L'abbaye fut livrée au pillage en 892, et l'abbé Farabert ayant peu après résigné ses fonctions, Réginon fut appelé à lui succéder. Mais les troubles auxquels la Lotharingie était en proie ne lui laissèrent aucun moment de repos. En 899, les comtes de Babenberg le chassèrent de son abbaye pour la confier à leur plus jeune frère Richard (Weber, *Allg. Weltg.*, V, 598), et le contraignirent à se réfugier dans le couvent de Saint-Maximin de Trèves, où il mourut en paix, en 915. C'est dans cette pieuse retraite qu'il composa sa chronique, premier essai encore informe d'une histoire universelle, dont la chronologie est fautive, mais qui se trouve riche en renseignements précieux pour l'histoire de son temps, en particulier pour la Lotharingie. Ses annales ont joui de bonne heure d'une réputation méritée par leur style et leur exactitude, et ont servi de base aux travaux des historiens ultérieurs jusqu'au douzième siècle. La chronique de Réginon a été publiée par Pertz, dans ses *Monum. Germaniæ historica*, I, 356-612. Dümmler l'a traduite en 1857. Par son traité *De harmonica institutione*, il chercha à conjurer la décadence profonde du chant sacré (Gerbert, *Script. eccles. de Musica sacra*, I, 230). Enfin, sur les instances de l'archevêque de Trèves, Ratbod, il composa un ouvrage sur la discipline ecclésiastique (*Libri duo de synodalibus causis*, ed. Wasserschleben, Lipsiæ, 1840), animé du même esprit et nous révélant la corruption profonde et la grossièreté du clergé de son temps. — Sources : Caussemaker, *Script. de Mus. Medievi*, Paris, 1867; Bæhr, *Roem. Lit. im Karol. Zeit.*, suppl.; *Hist. litt. de France*, VI; Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, I, 210-212. A. Paumier.

RÉGIS (Jean-François), jésuite français du dix-septième siècle, qui s'illustra par son dévouement et ses austérités, naquit le 31 janvier 1597, au château de Font-Couverte, dans le diocèse de Narbonne. Sa famille, qui appartenait à la petite noblesse du Languedoc, l'ayant destiné dès son enfance à l'état ecclésiastique, lui donna son approbation lorsqu'en 1616 il se fit recevoir membre de la Compagnie, avec laquelle il n'avait cessé d'entretenir d'étroits rapports depuis son séjour au collège de Béziers. Les premières années qu'il y passa, consacrées à l'enseignement des belles-lettres dans diverses villes du Midi : Billons, Auch, le Puy en Velay, Toulouse, n'offrent rien de remarquable. Sa véritable vocation ne se révéla à lui que lorsqu'il eut été consacré à la prêtrise et que ses supérieurs l'empêchèrent de s'agréger à la mission du Canada. Lorsque Régis se vit dans l'impossibilité de porter l'Evangile aux païens, il résolut d'en répandre tout au moins les fruits bénis parmi ses compatriotes. Il se voua tout entier à l'œuvre de la mission intérieure, parcourant avec le zèle d'un apôtre, jusque dans leurs districts les plus reculés, le bas Languedoc, le Velay, le Vivarais, annonçant la bonne nouvelle dans les églises, les chapelles, les hôpitaux et jusque

dans les prisons, sur les grandes routes et les places publiques, distribuant, avec le pain spirituel, aux misérables qui l'écoutaient d'abondantes aumônes, soignant les pestiférés avec une héroïque abnégation pendant une terrible épidémie qui ravagea les Cévennes. Les macérations de tout genre auxquelles Régis se livra interrompirent prématurément ses nobles et rudes labeurs; il succomba, le 31 janvier 1640, à un excès de fatigue, en pleine tournée missionnaire, au bourg de Louvesc, dans le Vivarais. Béatifié peu d'années après sa mort, en 1616, par Clément XI, il reçut de Clément XII les honneurs de la canonisation le 16 juin 1737. — Sources : Louis Daubenton, *Vie de François Régis;* Petit-Didier, *Les Saints enlevés et restitués aux jésuites;* Monlezun, *Histoire de l'église de Notre-Dame du Puy*, 1854, in-12.

RÈGLE DE FOI (*regula fidei*). Voyez *Symbole.*

RÈGLES MONASTIQUES. Voyez *Moines.*

REGRÈS, *regressus*, terme qui, en matière canonique, désigne la révocation de la renonciation faite à un bénéfice (voyez cet article).

RÉHABÉAM. Voyez *Roboam.*

REID. Voyez *Écossaise* (Philosophie).

REIMARUS (Hermann-Samuel) [1694-1768], professeur et orientaliste célèbre de Hambourg, connu surtout par la controverse à laquelle donna lieu la publication des *Fragments de Wolfenbüttel* par Lessing. Reimarus, après avoir terminé ses études universitaires à Iéna et à Wittemberg, était venu se fixer dans sa ville natale et avait réussi à s'attirer l'affection et l'estime de ses concitoyens par son dévouement au bien public, en même temps qu'il se faisait apprécier comme savant dans toute l'Allemagne, ainsi qu'en Hollande et en Angleterre où il avait fait des voyages. Reimarus était un grand philologue. Indépendamment des leçons de langues orientales qu'il faisait au gymnase de Hambourg, il avait institué des cours publics de philosophie, vers l'étude de laquelle il se sentait vivement attiré; il réunissait aussi à jour fixe, dans sa demeure, des savants et des négociants, pour s'entretenir avec eux de questions scientifiques et sociales. Il s'était accidentellement occupé des problèmes religieux et avait étendu au christianisme, qu'il ne connaissait qu'imparfaitement, la répulsion que lui inspiraient « les prêtres luthériens et leurs adhérents. » Son meilleur ouvrage est un traité sur *Les principales vérités de la religion naturelle* (Hamb., 1766), dans lequel il soutient la thèse que la religion ne doit pas seulement être cherchée dans le catéchisme, mais aussi dans le cœur humain et dans la nature. Son fils, Albert-Henri Reimarus, surnommé le Franklin de Hambourg, se distingua comme médecin et comme physicien, introduisit la vaccine et le paratonnerre en Allemagne et publia une série d'écrits sur la religion, la politique et le commerce. Sa sœur Elise, douée d'un esprit vif et pénétrant, était l'amie et la correspondante assidue de Lessing. C'est dans son sein que le grand critique versait les chagrins et l'amertume que lui causèrent les luttes dans lesquelles il fut engagé, et elle réussissait admirablement à le consoler et à lui rendre le courage.—Les *Fragments de Wolfenbüttel* font partie d'un manuscrit qui se trouve à la bibliothèque de Hambourg et qui porte le titre de : *Plaidoyer en faveur*

des adorateurs rationnels de Dieu : il ne contient pas moins de quatre mille pages in-4°. Le docteur Klose en publia la partie qui a trait à l'Ancien Testament dans la *Revue historique* de Niedner (1850); mais cet essai échoua devant l'indifférence justifiée du public, de sorte que l'ouvrage ne sera probablement jamais publié en entier. C'est une critique complète de tous les livres de la Bible. Reimarus en avait autorisé la publication, sous de certaines conditions, après sa mort. Partisan de la philosophie de Wolf, il avait perdu la foi dans la révélation, et ses doutes s'étaient peu à peu étendus à tout le contenu de la Bible; il les exprime d'ailleurs sans aucune espèce d'atténuation ou de ménagements. Il a décrit lui-même, au début, comment il est arrivé à ce résultat. Elevé dans la foi chrétienne et destiné à la carrière théologique, il n'a pas tardé à remarquer combien la Bible s'exprime d'une manière indéterminée et relativement réservée sur une foule de points qui, dans la doctrine de l'Eglise, sont formulés en termes précis et rigoureux. Si ces formules importent au salut, pourquoi Dieu ne les a-t-il pas déposées dans la Bible même ? Il y a deux dogmes qui, en particulier, ont froissé l'esprit et la conscience rigide de Reimarus : celui de la Trinité, qui lui paraît consacrer un non-sens manifeste, et celui de l'éternité des peines qui, appliqué aux quatre-vingt-dix-neuf centièmes du genre humain, condamnés sans qu'il soit de leur faute, lui semble tout simplement monstrueux. De la doctrine, les doutes de Reimarus s'étendirent à l'histoire sainte. Il renonça, dès lors, à l'idée d'étudier la théologie et, laissant là ces problèmes insolubles et ingrats, il s'adonna à d'autres études. Mais il ne put pas persévérer à la longue dans cet état d'indécision en matière religieuse ; il reprit l'examen de ces questions, toujours redoutables et attrayantes, et il songea à mettre par écrit le résultat de ses méditations : de là son ouvrage. Pourtant il ne veut pas le publier : le temps n'est pas encore venu ; la génération de ses contemporains n'est pas mûre pour entendre toute la vérité. — Reimarus s'élève surtout contre la méthode d'enseigner le christianisme et de l'inculquer aux enfants. Comment procède-t-on, en effet ? On commence par baptiser les enfants « de force » au berceau en leur supposant je ne sais quelle foi chrétienne implicite et quel désir inconscient du baptême ; puis, avant tout éveil et tout usage propre de la raison, on leur inculque une foi aveugle dans la Bible et dans sa doctrine, en l'appuyant sur la peur de l'enfer et l'espérance du ciel ; enfin, lorsque viennent les années de la réflexion et de l'examen, on les prémunit contre l'usage de la raison faible et corrompue : on demande que, par avance, ils soumettent leur intelligence à l'autorité d'une foi qui ne repose que sur les préjugés de leur enfance. En vérité, cela ne s'appelle-t-il pas étouffer chez les hommes toute raison et toute religion rationnelle ? Reimarus veut que l'on enseigne d'abord aux enfants les vérités générales de la raison, afin qu'ils puissent plus tard se décider par eux-mêmes et choisir, entre les diverses religions, celle à laquelle ils se rattacheront de préférence. En vertu du principe rationnel que ce qui se contredit ne peut être vrai, ils concluront que le christianisme ne repose pas sur une révélation, car les doctrines qu'il renferme se contredisent les unes les autres, et les faits sur lesquels il se

fonde sont historiquement impossibles. — Les sept fragments de l'ouvrage de Reimarus, publiés par Lessing, traitent: 1° De la tolérance des déistes ; 2° De l'usage de décrier la raison en chaire ; 3° De l'impossibilité d'admettre une révélation unique pour tous les hommes ; 4° De l'impossibilité d'admettre le passage des Israélites par la mer Rouge ; 5° De l'impossibilité de trouver une religion dans l'Ancien Testament ; 6° Des récits évangéliques relatifs à la résurrection du Christ ; 7° Du but de Jésus et de ses disciples. Les deux derniers fragments surtout causèrent une profonde sensation dans le monde littéraire. Reimarus relève avec beaucoup d'habileté les contradictions que présentent les divers récits contenus dans les Evangiles sur la résurrection du Christ et en conclut que le fait lui-même, rapporté si différemment par des témoins qui, en partie du moins, se disent oculaires, ne saurait être vrai. Dans le septième fragment, Reimarus montre que le Christ, en se proclamant le Messie, entendait bien relever la théocratie juive et que tout ce qui, dans les Evangiles, n'est pas d'accord avec ce plan, a été inventé par les disciples pour pallier la défaite de leur maître. Le Christ était loin de vouloir abolir la loi juive ; il ne s'est élevé que contre une manière extérieure de la concevoir. Jean-Baptiste était le complice de Jésus-Christ ; ils se sont soutenus et recommandés l'un l'autre d'après une convention secrète. L'exécution du plan avait été fixée au jour de la grande fête juive. Par son entrée révolutionnaire à Jérusalem, Jésus excita les masses contre leurs chefs ; il viola la majesté du temple par un acte d'une violence inouïe, mais, arrêté par les autorités légales, il trouva la croix au lieu du trône ; il se repentit en mourant et se déclara abandonné de Dieu. Les disciples, après sa mort, spiritualisèrent sa doctrine du royaume de Dieu, et commentèrent dans un sens idéal la vie et les enseignements de leur maître. — Comprend-on qu'en ayant cette opinion du Christ, Reimarus ait pu le représenter comme le héros de la raison, et parler avec la plus grande estime des apôtres ? Il n'entend nullement sortir de l'Eglise ; ce n'est pas aux rationalistes à vider la place, c'est aux chrétiens à devenir rationalistes. L'Eglise est une école mutuelle destinée à former des êtres rationnels. — L'impression produite par la publication des *Fragments* fut profonde. Les théologiens de tous les camps s'en émurent et se mirent en mouvement. L'opposition générale que les idées de Reimarus rencontrèrent prouve que l'on ne voulait pas d'une foi rationnelle qui brisait absolument avec l'Ecriture et avec la doctrine ecclésiastique ; mais on vit aussi que l'ancienne théologie était impuissante à parer le coup qui lui était porté. La plupart des voix qui se firent entendre, Dœderlein, Less, Jérusalem, appartenaient au semi-rationalisme. L'intervention de Gœtze, le fougueux premier pasteur de Hambourg, amena une lutte très vive qui détermina Lessing à entrer lui-même en lice (voy. l'article *Lessing*). — Voyez : Strauss, *H. S. Reimarus u. seine Schutzschrift*, Leipz., 1862 ; Mœnckeberg, *H. S. Reimarus u. Edelmann*, Hamb. 1867 ; Wehl, *Hamburgs Literaturleben im 18ten Jahrh.*, Leipz., 1856. F. Lichtenberger.

REIMS (*Durocortum*) appartenait à la *Provincia belgica secunda* (voy. *France ecclésiastique*). Le Concordat de 1801 transporta à Malines le

siège de l'archevêché. Rétabli à Reims en 1815, il a conservé comme suffragants les évêchés d'Amiens, de Beauvais, de Soissons et de Châlons-sur-Marne. Les prétentions de l'archevêque au titre de primat des Gaules et du légat-né du saint-siège ne sont plus reconnues aujourd'hui et reposent sur une lettre du pape Adrien à Tilpin et sur une bulle du pape Hormisdas, adressée à saint Remi, documents inventés par Hincmar. La première trace de l'introduction du christianisme en Champagne est le martyre de Timothée, d'Apollinaire, du prêtre Maur et de la vierge Macra, sous le gouverneur Rictius Varus, en 287. Si l'on ajoutait foi aux légendes par lesquelles le siège de Reims veut faire remonter son origine au siècle apostolique, l'on devrait considérer les deux premiers archevêques, saint Sixte et saint Sinice, comme les disciples de saint Pierre. Mais les Actes de saint Sixte (*Bibliothèque de Châlons*) donnent pour date de son arrivée en Champagne l'année 288, et il est prouvé que la légende a été copiée sur celle qui confond saint Denis avec l'Aréopagite (Marlot, *I*, 420, note). Saint-Sixte, Saint-Timothée et Saint-Jean-Baptiste, avec leurs cryptes, sont les trois plus anciens monuments de l'art chrétien à Reims. Jovin fit construire, sous Constantin, une église en l'honneur de saint Agricole, sur les ruines de laquelle l'archevêque Thierry éleva, en 1041, une basilique consacrée à saint Remi, et dont le pape Léon IX fit la dédicace. Jusqu'en 340, nous ne possédons les noms que de quatre archevêques, argument décisif contre les prétentions du siège à une si haute antiquité. Discolius assista, en 347, au concile de Sardique. Après Maternien (*Acta SS.*, *Apr.* 3, 759) apparaît saint Nicaise qui, après avoir vainement défendu sa ville contre les vandales, mourut martyr le 14 décembre 407. L'archevêque Albéric construisit, en 1212, en son honneur, une basilique presque aussi belle que Saint-Remi et qui n'existe plus. L'apostolat de saint Remi (459-533) constitue, avec le baptême de Clovis, l'une des dates décisives de l'histoire religieuse et politique de la France. Rigobert refusa, en 743, l'entrée de la cité à Charles-Martel et fut exilé. En 747, Abel, que les chroniques appellent le missionnaire, et auquel Boniface conféra de la part du pape la dignité d'archevêque, se vit chassé par Milon, qui usurpa également le siège de Trèves. Tilpin ou Turpin (vers 800) auquel la légende a attribué une vie de Charlemagne et de Roland (Léon Gautier, *Les Epopées françaises*) et qu'elle fait assister au combat de Roncevaux, eut pour successeurs Ebbon et l'illustre Hincmar. Nous avons une lettre du pape Jean IX, adressée à Hérivée (901) qui se signala par son zèle pour la conversion des Normands. Son prédécesseur, Foulques, qui avait embrassé le parti de Charles le Simple, repoussa victorieusement les attaques d'Eudes, comte de Paris. En 931, Raoul et Hugues le Grand s'emparent de Reims et nomment Artaud, moine de Saint-Remi, à la place d'Hugues de Vermandois, rétabli en 940 par Herbert et Guillaume de Normandie, excommunié en 946 à l'instigation d'Othon Ier. La rivalité d'Arnould et de Gerbert amène un nouveau schisme à la fin du dixième siècle. A Manassès Ier, déposé en 1067 comme indigne, succède, après quatre autres pontifes, Henri Ier, frère de Louis VII, roi de France (1162), qui eut à lutter, ainsi que Henri de Brenne (1233), contre la

commune de Reims, à laquelle Louis VII avait accordé une charte sous l'archevêque Samson (1158). Le plus grand événement de l'histoire religieuse de Reims sera désormais le sacre de nos rois. La présence de Jeanne Darc au sacre de Charles VII constitue l'héroïque pendant du baptême de Clovis. En 1449, Jean Juvénal des Ursins confirme les décrets de Bâle quant au culte, et travaille à la revision du procès de Jeanne Darc. Il a composé une histoire du règne de Charles VI (Paris, *Rapport sur la question : Vie de J. des U.*, Reims, 1876). Charles de Lorraine (1538-1574) a joué un grand rôle dans les controverses religieuses du seizième siècle. Maurice Le Tellier, sous lequel nous voyons fleurir Baluze et Mabillon, attaqua l'opinion de Sfondrati sur le salut des païens. — Nous ne pouvons qu'indiquer l'histoire des luttes de la commune de Reims contre les prétentions de l'archevêque. C'est en 941 que l'échevinat passa sous la juridiction épiscopale, et qu'Artaud reçut de Louis d'Outre-mer le comté de Reims avec le droit de battre monnaie (droit retiré en 1329). Depuis 1168 jusqu'à la révolte de Miquemaque, le 2 octobre 1461, la lutte fut incessante et l'archevêque s'appuya longtemps sur le château fortifié de Porte-Mars. Guillaume de Champagne chercha vainement à trouver dans le conseil des échevins un auxiliaire contre la commune. La royauté, dans le but d'affermir son pouvoir, travailla à défendre les droits de la ville, qui reçut, en 1425, son capitaine et son conseil. — De nombreux conciles ont été tenus à Reims en 517 ; en 530 ; en 625, l'archevêque Sonnace cherche à étouffer l'hérésie et défend de vendre des esclaves chrétiens à d'autres que des chrétiens ; reconnaît aux églises le droit d'asile et refuse au roi, pour prévenir la simonie, le droit de nommer l'évêque. Le concile de 630 renouvelle les édits précédents contre les juifs et recommande la lecture de la Bible en langue vulgaire ; celui de 813 encourage les dernières tentatives de réforme de Charlemagne ; celui de 893 excommunie le comte de Flandre, Baudoin II, qui fait assassiner l'archevêque Foulques, dont le concile de 901 condamne les assassins. Nous voyons, en 947, Bruno, archevêque de Cologne, prendre le parti d'Artaud, que Othon Ier a rétabli avec la complicité du pape Agapet, d'abord favorable à Hugues. Le concile de 994 dépose l'archevêque Arnould, créature d'Othon III et proclame Gerbert, qui lutte avec énergie contre deux papes et écoute le discours éloquent d'Arnould, évêque d'Orléans, contre les pseudo-décrétales. Gerbert est déposé en 995 ; il sera pape plus tard, et adorera ce qu'il a brûlé ! En 1049, Léon IX préside un concile réformateur, qui condamne les disciples de Bérenger et censure les vices du clergé ainsi que les empiétements des laïques sur les biens d'église. Conciles en 1092 ; en 1094, Philippe Ier fait approuver son mariage avec Bertrade ; en 1097 ; en 1105 ; en 1109 ; en 1115, le légat Conon excommunie Henri V d'Allemagne ; en 1119, Calixte II renouvelle cette excommunication, réprouve le mariage des prêtres et soumet les prêtres mariés à une pénitence. Il autorise Norbert à fonder l'ordre de Prémontré, et Suger arrange avec lui, au nom de Louis VI, la question des investitures. Abélard est forcé, en 1121, de brûler lui-même son *Introductio in Theologiam*, et de réciter le symbole *Quicumque*. Innocent II, assisté de saint Bernard, lance, au

concile de 1131, l'anathème contre Anaclet II et canonise Godehard d'Hildesheim. Le concile de 1136 proclame la trêve de Dieu; celui de 1148 condamne, à la demande d'Eugène II, l'hérétique Eon, qui voulait se faire passer pour le fils de Dieu, *per eum qui venturus est*, etc. Bernard attaque sans succès Gilbert de la Porée, et Suger fait condamner Pierre de Bruys. En 1287, l'archevêque Pierre Ier Barbet s'élève avec énergie contre les privilèges accordés aux moines mendiants par Martin IV. Charles VI et Venceslas ont, en 1398, une entrevue pour faire cesser le schisme. Le concile de 1408 est honoré de la présence de Gerson; celui de 1523 se prononce, à la demande du cardinal de Lorraine, pour le renouvellement du baptême administré par des hérétiques. Enfin le synode diocésain de 1849, présidé par le cardinal Gousset, a reconnu l'amovibilité des desservants. — Les écoles de Reims existaient dès l'époque romaine. Saint Remi, qui y fit ses études, organisa, sous la direction de Sigloardus, des écoles transférées par Hincmar à l'archi-abbaye de Saint-Remi et d'où sortirent plusieurs prélats distingués. Alcuin créa, à Reims, des écoles de copistes et de rubricateurs. L'archevêque Foulques appela à Reims Remi d'Auxerre (Flodoard, IV, 9; *Hist. litt. de France*, VI, 99) et Hucbald de Saint-Amand. Trithemius loue le commentaire de Remi sur les petits prophètes. Hucbald enseignait la philosophie, la poésie et la musique. Abbon, abbé de Fleury, fut un élève de Reims; l'écolâtre Alamamus a écrit une vie de saint Nivard. Gerbert, appelé par Adalbéron, eut comme élèves Robert, fils de Hugues Capet et Othon III; quatre mille élèves se pressaient dans les collèges de la cité. L'illustre saint Bruno expliqua l'Ecriture sainte, de 1050 à 1070, et eut comme disciples le futur pape Urbain II et Roscelin de Compiègne. Les Anglais et les Allemands venaient en foule suivre les cours de logique d'Albéric (1136). Trithémius cite avec éloge quelques écolâtres de Reims : Aurélien le musicien, Godefroy le philosophe, Pierre de Riga. Guy de Roye fonda, en 1380, le collège de Reims et la riche bibliothèque du chapitre. Paul Grandroux transféra, en 1546, l'école de la rue des Tapissiers au *collège des Bons-Enfants*, fondé à l'origine (1192) pour douze enfants pauvres. En 1496, l'archevêque Robert de Lenoncourt, auquel on doit les tapisseries de la cathédrale et le portail méridional de Saint-Remi, créa l'Université, définitivement constituée par Paul III le 8 janvier 1547 et dotée des libéralités de Gilles Grand-Raoul, du cardinal de Lorraine et surtout d'Antoine Fournier, qui créa, en 1547, le jardin botanique. En 1578 fut ouvert le séminaire anglais, d'où est sorti le jésuite Allen. — Outre sa magnifique cathédrale, commencée en 1212 par l'archevêque Albéric de Humbert (Viollet-le-Duc, *Dictionn.*, II, 324; P. Tarbé, *Descr. de Reims*, *le Trésor;* Ch. Cerf, *Notre-Dame*, Reims; Lübke, *Kunstgesch.*) et saint Remi, Reims a possédé plusieurs abbayes considérables : l'abbaye de Saint-Denis, fondée par Gervais en 1064, règle de Saint-Benoît (en 1109, le peuple se révolta contre ses collecteurs); l'abbaye de Saint-Nicaise, dotée par Sonnace et Sandon, ramenée à la discipline, sous Rainard, par des moines de la Chaise-Dieu de l'observance de saint Robert; l'abbaye de Saint-Remi, reconstruite au dix-huitième siècle, aujourd'hui l'Hôtel-Dieu; l'abbaye de Saint-Pierre-les-

Dames, fondée par sainte Bove, fille de Sigebert III, relevée au seizième siècle par Remi de Lorraine. Les templiers datent, à Reims, de 1170; les jacobins de 1220, les cordeliers de 1230, les carmes de 1325. Outre les nombreux asiles ouverts à la souffrance par Hincmar et Guillaume de Champagne, outre les maladreries, nous devons signaler la création, en 1634, par la veuve de N. Colbert, seigneur de Magneux, de l'établissement des magneuses, filles pauvres, élevées encore aujourd'hui aux frais de la bienfaitrice. En 1650, Marguerite Rousselet ouvrit l'asile de Saint-Marcoul, où, pour la dernière fois, Charles X alla toucher les écrouelles. Dans le diocèse de Reims, sans parler des abbayes des Trois-Fontaines, de Saint-Basle, de Chaumont-Porcien, nous trouvons les deux grandes fondations d'Avenay (Paris, *Hist. de l'abb. d'Av.*) par Berthe, femme de saint Gombert, bienfaiteur de saint Pierre-le-Vieux de Reims, et d'Hauvillers par Nivard et Saint-Berchaire ; c'est là que mourut Godescalc. — Les principaux historiens de Reims sont : Flodoard, né à Epernay en 894 ; Nicolas Bergier, 1567-1623, *Dessein de l'histoire de Reims*, 1635, in-4° ; Pierre Coquault, 1645, *Recueils, manuscrits ou extraits pour servir à l'hist. de R.;* Marlot, 1596-1667, *Histoire de la cité et univ. de R.*, 4 vol. in-4°, 1843-1846 ; Anquetil, 1723-1808, *Hist. civile et pol. de R.*, 3 vol. in-12 ; Géruzez, 1764, *Description*, etc., 2 vol. in-8° ; Camus Daras, 1765, *Essais historiques;* P. Varin, *Arch. leg. et admin. de la ville de R.*, 1829-1852, 9 vol. in-4°. Reims a vu naître, le 30 avril 1651, Jean-Baptiste de Lasalle, l'illustre fondateur de l'institut des frères de la Doctrine chrétienne. — Sources : Outre les sources indiquées plus haut et celles données aux articles : *Ebbon, Foulques, Hincmar, Remi, Ampoule (sainte); Gallia*, IX ; *Hist. litt. de France*, passim ; D. Martène, *Thesaurus anecd.*, III ; *Notices sur Reims*, Reims, 1880. A. Paumier.

REINHARD (François-Volkmar) [1753-1812], moraliste et prédicateur protestant distingué, né à Vohenstrauss, près de Nuremberg, où son père était pasteur. Instruit par lui dans la Bible et dans les auteurs classiques, il fit ses études à l'université de Wittemberg, où il professa la théologie depuis 1782. Dix ans plus tard, il fut nommé prédicateur de la cour et surintendant général à Dresde et devint ainsi le chef de l'Eglise protestante du royaume de Saxe. Caractère droit, bienveillant, digne, esprit juste et élevé, plein de modération dans les idées et d'urbanité dans le langage, plus moraliste que philosophe et plus orateur que moraliste, Reinhard avait d'abord partagé les idées de Wolf et de Kant ; mais à la longue cette philosophie ne le satisfit point et il revint aux doctrines évangéliques. — Dans son *Essai sur le plan de Jésus* (1798, trad. fr. de Dumas, 1799), Reinhard esquisse à grands traits son point de vue apologétique. Il combine la preuve interne avec la preuve externe et place en première ligne l'esprit pénétrant et la pureté du caractère de Jésus ; il déduit de l'originalité et de l'élévation du plan qu'il avait formé pour le bonheur de l'humanité la place exceptionnelle qu'il occupe dans l'histoire. On a encore de Reinhard un ouvrage très considérable intitulé *Système de la Morale chrétienne* (Wittemb., 1788, 5 vol.), vraie mine d'observations psychologiques justes et fines. Le principe d'où l'auteur fait découler toute la morale, c'est l'idée du per-

fectionnement de nous-mêmes dans le but d'arriver à la ressemblance avec Dieu. Il divise son livre en quatre chapitres destinés à répondre aux quatre questions suivantes : Qu'est-ce que l'homme? Que doit-il devenir? Par quel moyen et de quelle manière le peut-il? L'auteur, dans la tractation de son sujet, fait preuve d'un sens moral ferme et judicieux, d'une culture variée et étendue. Pourtant la méthode qu'il suit est peu scientifique et trop étrangère aux véritables principes de la morale chrétienne. L'idéal qu'il nous retrace est plutôt celui de la vraie humanité que celui de la perfection chrétienne. N'oublions pas de mentionner aussi un petit traité, plein d'aperçus ingénieux, sur *l'Esprit de minutie dans la morale* (Meissen, 1801). — Quant à la *Dogmatique* (Wittemb., 1801) de l'auteur, rédigée en courts paragraphes latins avec explications en allemand, elle est moins originale. Elle n'a aucun caractère systématique et manque complètement de vigueur dans la pensée. Reinhard s'efforce de prouver la vérité de ses propositions à la fois par l'Ecriture et par la raison qui, d'après lui, se trouvent de tout point d'accord. Seulement, il est trop évident que cet accord n'est obtenu que par des compromis fâcheux, qui ont le double inconvénient de ne pas résoudre les véritables difficultés et d'affaiblir le caractère des idées bibliques et ecclésiastiques. — Mais c'est surtout comme prédicateur que Reinhard a exercé une grande action sur ses contemporains; il avait une mémoire étonnante, un talent heureux de dialecticien et un grand sérieux dans le débit. Ses sermons, qui ne forment pas moins de 35 volumes, sont des développements élégants de philosophie chrétienne. L'auteur a lui-même exposé ses principes homilétiques dans une sorte d'autobiographie (*Gestændnisse, meine Predigten u. meine Bildung zum Prediger betreffend,* Wittemb., 1810), qui contient aussi sa théorie du supranaturalisme. Il confesse s'être borné aux règles ordinaires de la rhétorique et avoir formé son art oratoire sur les modèles classiques, tels que Démosthène et Cicéron. Il ne veut pas avoir recours aux moyens oratoires employés d'ordinaire dans la chaire chrétienne, désirant présenter le christianisme sous une forme accessible à la pensée moderne; il n'en appelle jamais à une autorité extérieure, dédaigne les artifices du mysticisme et veut agir uniquement par la persuasion. C'est par la voie de l'intelligence que les vérités chrétiennes doivent pénétrer dans le cœur et y produire leurs effets salutaires. — Voyez Pœlitz, *Reinhard nach seinem Leben u. Wirken dargestellt*, Leipz., 1813-15, 2 vol.; du même, *Darstellung der philos. et theol. Lehrsætze Reinhards*, Leipz., 1801, 4 vol.; Stapfer, *Mélanges,* I, 218 ss.

F. Lichtenberger.

RELAND (Adrien), célèbre orientaliste, né à Ryp, dans la Hollande septentrionale, en 1676, mort à Utrecht en 1718. Il professa les langues orientales, en particulier l'arabe, le persan et le malais, ainsi que l'archéologie ecclésiastique, à Harderwyck d'abord, à Utrecht ensuite. Parmi ses écrits, qui se distinguent par une érudition solide et un jugement sain, nous citerons : 1° *Analecta rabbinica, in quibus continentur Gilberti Genebrardi isagoge rabbinica; Christi Cellarii rabbinismus, institutio Grammatica; Drusii, de particulis chaldaïcis, syriacis et rabbinicis;*

denique Dav. Kimchi in decem primos psalmos Davidis commentarius, Utr., 1702; 2° *De religione mohammedica, libri duo*, 1705, destiné à redresser les opinions courantes sur le mahométisme, afin de rendre la polémique contre lui plus équitable et plus efficace; 3° *Dissertationum miscellanearum partes tres*, 1706-1708, 3 vol.; 2e édit., 1713: ce sont treize études des plus solides, parmi lesquelles nous relèverons surtout les suivantes: *De situ paradisi terrestris; De mare Rubro; De monte Garizim; De Ophir; De diis cabicis; De samaritanis;* 4° *Antiquitates sacræ veterum Hebræorum*, 1708; Halle, 1769; 5° *Dissertationes V de numis veterum Hebræorum, qui ab inscriptarum litterarum forma Samaritani appellantur*, 1799; 6° *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, 1714, l'ouvrage le plus important de Reland, et qui sert encore aujourd'hui de base pour la connaissance de la géographie ancienne de la Palestine; 7° *De spoliis templi Hierosolymitani in arcu Titiano*, 1716; 1775.

RELAPS. Voyez *Discipline*.

RELIGION. — I. L'ESSENCE DE LA RELIGION. L'étymologie du mot religion sera probablement toujours sujette à discussion. D'après Cicéron, on aurait appelé religieux les hommes occupés à relire (*re-legere*), à revoir avec soin tout ce qui concernait le culte des dieux; d'après saint Augustin, le mot viendrait de *religere, reeligere*, faire de nouveau choix de Dieu que l'on a perdu; selon Bœhmer, ce terme désignerait l'acte par lequel l'homme rompt avec tous les liens d'impiété qui l'enlacent pour se recueillir, se ramasser en lui-même; d'après Storr, celui par lequel, repassant (*relegens*) les actes de sa vie à la lumière de la conscience, il arrive à les condamner; Zwingle se rattache également à cette étymologie, remontant à Cicéron. Bien que plusieurs théologiens modernes (Nitzsch) aient protesté contre la prétention d'arriver à connaître l'essence de la religion au moyen de la philologie, d'autres, suivant la trace des anciens, s'en tiennent à l'explication de Lactance, qui fait venir le mot de relier (*religare*). Quoique combattue encore de nos jours par Hahn, cette étymologie paraît la plus généralement admise par les théologiens protestants, tant anciens que modernes. En tout cas, la religion ne saurait être conçue comme une chaîne, un lien, un nœud, un traité, mais au sens subjectif, pour désigner le fait d'être relié, rattaché. — Par quel bout? On a pu croire un moment que cette question était vidée; le siège psychologique de la religion ne pouvant être placé ni dans la connaissance, ni dans la volonté, il ne restait plus que le sentiment. Il y a eu cependant réaction (Ritschl) contre cette idée fondamentale de Schleiermacher, sous prétexte que la religion n'a pas de siège dans une faculté particulière, mais dans le centre même de l'homme qui en est affecté dans toute sa personne (Matth. XXII, 37; Marc XII, 28; Jean IV, 8). La religion aurait donc son siège dans le *Gemüth*, comme s'expriment les Allemands, dans le cœur, comme a dit Pascal. Mais il n'en demeure pas moins certain que, sans examiner ici la part qui revient soit à l'intelligence, soit à la volonté, la religion fait avant tout acte de présence dans le cœur comme sentiment; elle se traduit comme manière particulière d'être affecté, comme impression immédiate, antérieure à toute

connaissance théorique, claire, réfléchie de l'objet qui nous affecte. Chacun le sait, un homme a beau professer des idées religieuses correctes, agir en conséquence, on ne le tiendra pas pour religieux s'il n'a pas certains sentiments intérieurs donnant à ses actes et à ses connaissances une signification, une portée spéciale qui constitue la piété, le sentiment religieux. La religion est, en tout premier lieu, un fait pratique, une entrée en contact avec Dieu; c'est le cœur qui sent Dieu, a dit l'auteur des *Pensées*, et non la raison. La religion n'est donc pas précisément un rapport, mais bien la manière d'être résultant du rapport primitif, générique, indissoluble qui existe entre le Créateur et la créature. Ainsi se trouvent repoussées les prétentions communes du supranaturalisme et du naturisme qui, méconnaissant le caractère originairement religieux de l'homme, suppriment tour à tour l'un des facteurs pour faire provenir la religion exclusivement de Dieu ou pour la faire créer par l'homme lui-même, soit à la façon des spéculatifs, soit à la manière empirique de Herbert Spencer (voy. *Principes de sociologie*, traduction Cazelles). — La disposition religieuse est innée à l'homme, puisqu'il est d'origine et de race divine. Mais la religion concrète, historique, réclame le concours de deux facteurs; elle ne saurait être ni innée, ni venir du dehors, ni être fabriquée par l'homme qui d'irréligieux se ferait religieux, ou recevrait passivement la religion en simple quiétiste. C'est dans ce sens que doit être rectifiée la définition schleiermachérienne de la religion qui la fait consister dans le sentiment d'absolue dépendance. Il n'y a pas lieu à rapport religieux, moral, entre un être absolument dépendant et un être tout-puissant qui n'a donné à personne, à côté de lui, le droit, la faculté d'exister en soi et pour soi, par la raison fort simple qu'il ne reste plus qu'un seul facteur. Dorner, toutefois, fait encore consister l'essence de la religion dans le sentiment de l'absolue dépendance. Ceux qui prétendent aujourd'hui coordonner la dépendance et la liberté oublient, dit-il, que l'existence de la liberté dépend toujours de Dieu (*Dogm.*, 1re partie, p. 553, note). Comme la chose n'arrive que trop souvent avec le savant professeur de Berlin, c'est faire intervenir une question métaphysique là où il n'y a absolument pas lieu de la soulever. Chacun sait fort bien que la liberté de l'homme dépend de Dieu, en ce sens que le Créateur aurait pu faire des hommes qui n'auraient pas été libres, c'est-à-dire qui n'auraient été ni religieux, ni moraux; des choses, en un mot, et non des agents intelligents, à son image et à sa ressemblance. Mais la question n'est pas de savoir ce que Dieu aurait pu faire, mais bien de constater ce qu'il a fait. Or, la conscience est là pour l'affirmer : l'homme a été créé libre; à partir de ce moment, l'existence de la liberté humaine a cessé de dépendre de Dieu. Non seulement le Créateur a renoncé à traiter à l'avenir comme des choses ceux qu'il avait créés êtres moraux, mais il s'est implicitement engagé à les traiter à tout jamais comme des agents moraux, c'est-à-dire à n'employer dans ses rapports avec eux que des moyens respectant pleinement leur liberté. Kaftan (*die Religion*) repousse également la définition de Schleiermacher comme impliquant le déterminisme absolu, le fatalisme. Il remarque en outre que le grand théologien s'est contredit en plaçant

la religion dans le sentiment et en la faisant consister dans le sentiment de la dépendance absolue. L'absolue dépendance, en effet, n'est pas un sentiment, mais bien une catégorie intellectuelle, une idée résultant de toute une conception réfléchie de Dieu et de ses rapports avec l'univers. C'est là le dualisme profond qui domine toute la dogmatique de Schleiermacher. Tout en partant en réalité de la conscience chrétienne, il l'associe au sentiment de l'absolue dépendance, fruit d'une spéculation païenne. En définissant la religion par le sentiment de l'absolue dépendance (ce qui est supposer que Dieu n'est pas seulement la cause suprême, mais la cause unique de tout ce qui a lieu dans le monde), Schleiermacher a dit le dernier mot de l'ancienne dogmatique réformée qui accentue fortement la toute-puissance de Dieu et prétend que tout a exclusivement lieu pour sa gloire. — Pour connaître l'essence de la religion, il faut se placer sur le terrain pratique, remonter à la source historique qui n'est autre que l'état universel de misère, de péché de la nature humaine. Cette vérité si élémentaire a été mise en lumière, de nos jours, par deux grands esprits que personne ne s'avisera de récuser comme des dévots obscurantistes. Dans un remarquable ouvrage (il aurait beaucoup à enseigner aux écrivains qui, substituant à un intellectualisme orthodoxe un intellectualisme hétérodoxe ne valant pas mieux, arrivent à parler de la religion dans un esprit irréligieux), Benjamin Constant déclare expressément que la religion ne s'explique que par le péché. Il faut lire en entier les pages saisissantes où l'auteur, s'appuyant sur le fait que l'homme le plus heureux ne saurait jamais être content de ce que ce monde peut donner, en conclut « qu'il est un être double et énigmatique et comme déplacé sur cette terre. » Sainte-Beuve s'est chargé de fournir comme la contre-épreuve de ce fait établi par B. Constant d'une main si ferme. Dans une controverse à l'occasion des *Pensées* de Pascal, l'auteur de Port-Royal déclarait que si cette nostalgie se faisait rare, « par un élargissement de l'idée de moralité..., le jour où le cœur humain se flatterait d'avoir comblé son abîme; où cette terre d'exil, déjà riante et commode, le serait devenue au point de laisser oublier toute patrie d'au delà et de paraître la demeure définitive, ce jour-là l'argumentation de Pascal aurait fléchi. » Cet état de seconde innocence ne saurait être atteint, d'après le célèbre critique, commentant une observation de Voltaire, que dans ces jours heureux où, grâce aux « divertissements, » on vivrait partout comme à Londres et à Paris. Sans s'attacher à examiner si ce mode de vivre plus ou moins normal pourra jamais devenir universel, il suffit de constater qu'il est loin de donner le bonheur et, par conséquent, de faire fléchir l'argumentation des *Pensées*. Pascal a, de nos jours, vu arriver à son aide des auxiliaires partis d'un coin de l'horizon sur lequel on ne pouvait guère compter. Qui ne sait que l'athéisme tourne aujourd'hui au pessimisme? Les non-croyants en disent plus long, à l'heure présente, sur la vanité de l'existence dans cette vallée de misères que n'ont jamais fait les plus grands saints ou le sceptique raisonneur qui a composé l'*Ecclésiaste*. Aussi longtemps que l'on ne réussira à exorciser la religion qu'en lui substituant les solutions de Schopenhauer et de Hartmann, elle ne sera pas à

la veille de disparaître. Avec un philosophe qui a suffisamment sondé tous les coins et recoins de la spéculation pour apprendre qu'il ne faut jamais lui sacrifier la morale, nous pouvons conclure en toute confiance que « la religion n'est rien si elle n'est la reconnaissance du péché dans le général et dans le particulier, et la rédemption du pécheur » (*Critique religieuse*, avril 1880, p. 4). La religion est donc un état de l'âme humaine qui, sentant sa misère, se tourne vers un être supérieur duquel elle attend le bonheur permanent dont elle a besoin. A cette définition élémentaire, fondamentale, mais éminemment subjective (dont les termes vont se déterminant et s'enrichissant à mesure que l'on s'élève sur l'échelle des religions) correspond une définition objective, dérivée, qui a en vue la forme commune, sociale (culte, dogmes, usages) que cette manière de vivre provoque dans un cercle déterminé, soit les formes diverses (religions historiques, tant au sens subjectif qu'au sens objectif) que le sentiment religieux a revêtues d'un peuple à l'autre dans le cours des âges.

II. La forme de la religion. En parlant de la base, de la nature divine de la religion, nous sommes déjà entré indirectement dans le sujet qui doit nous occuper exclusivement dans cette étude. Par le terme de révélation, on désigne le côté formel, divin, autoritaire de la religion. La notion tout à fait générale de révélation est celle de mettre en lumière, de produire au jour, de manifester aux yeux du monde ce qui est censé caché (Herder). Les espèces particulières du genre sont la création du monde, manifestation, révélation des perfections divines (Rom. I, 9) et, en particulier, celle de l'homme révélant certains caractères de Dieu à l'image duquel il est créé, ainsi la Parole éclairant tout homme qui vient au monde (Jean I, 9). Certains auteurs modernes parlent aussi d'une révélation religieuse, il est vrai, mais n'ayant toutefois rien de spécial dans son mode. Lessing (*Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780) parle d'une révélation particulière dont Dieu se serait servi pour faire l'éducation du genre humain, sauf, quand l'heure de l'émancipation aurait sonné, à en laisser les dogmes se transformer en vérités purement rationnelles. Kant admet également une révélation historique que l'ignorance et la faiblesse humaine avaient rendue nécessaire. Les ordonnances de cette révélation procèdent-elles de Dieu? Il y aurait témérité à l'affirmer, présomption à le nier. L'essentiel c'est de l'interpréter sagement pour en dégager les vérités morales qu'elle renferme. C'est là ce que fait le vrai rationaliste, sans se prononcer d'ailleurs sur la divine origine de cette révélation que nie le naturaliste et qu'affirme le supranaturaliste. Fichte (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792) reconnaît aussi une pareille révélation comme indispensable pour une foi consistant en simples besoins et désirs. D'après les représentants de l'idéalisme absolu, Schelling, Hegel, la nature et l'histoire deviennent une révélation de Dieu, de l'esprit, inconscient, général, absolu. Au point de vue théiste, on entend par révélation les manifestations spéciales, surnaturelles d'un Dieu personnel, en vue de faire connaître certaines vérités religieuses et morales que l'homme n'aurait pu trouver lui seul. Quand, à côté du mot général révélation (φανέρωσις), l'Ecriture emploie

le terme apocalypse (ἀποκάλυψις), elle désigne d'abord le caractère jusque-là particulièrement mystérieux de ce qui est manifesté, et ensuite l'action spéciale de Dieu exercée sur l'intérieur même de l'homme, bien que le même mot soit également employé pour désigner aussi des témoignages de Dieu dans le cours général de l'histoire (Rom. I, 18). — Si de la définition du mot révélation nous passons à l'histoire des idées que l'on s'en est faites, elle se divise en deux périodes bien distinctes : celle qui va des premiers temps du christianisme jusqu'à nos jours, et celle qui a été inaugurée par l'avènement de la théologie moderne.

1. *Idées traditionnelles sur la révélation.* Une grande idée domine toute la première période : la révélation consisterait en une manifestation de connaissances surnaturelles que Dieu aurait communiquées à l'homme pour compléter celles qu'il possédait déjà naturellement. S'emparant du fait que quelques écoles philosophiques de la Grèce parlent d'une révélation générale de la divinité dans le monde, les Pères apologètes ne manquent pas d'exploiter cette circonstance si heureuse dans l'intérêt de l'Evangile qu'ils veulent faire accepter par leurs contemporains. Ils maintiennent donc le caractère parfaitement rationnel du christianisme et réclament, comme lui appartenant ou déposant en sa faveur, tout ce qui se trouve de raisonnable chez les écrivains grecs. Cette idée se trouve déjà dans les deux *Apologies* de Justin. D'après Clément, la philosophie grecque est comme le sauvageon sur lequel a été enté l'olivier franc de l'Evangile, afin que celui-ci en reçût une plus grande force d'extension. Cet heureux rapprochement n'a d'ailleurs rien d'arbitraire : il s'explique tout naturellement par le grand plan d'éducation que Dieu a formé pour le genre humain. Aux juifs, il a donné l'Ancien Testament; aux Grecs, la philosophie, qui est leur Testament, à eux. Tandis que quelques-uns prétendaient que tout ce que les Grecs avaient de bon provenait des emprunts qu'ils avaient faits aux livres des juifs, d'autres, remontant plus haut, voyaient dans les deux sagesses une révélation générale et une révélation spéciale de ce même logos, la raison universelle, qui se trouve à la base de toutes les œuvres de Dieu et qui éclaire tout spécialement les êtres intelligents. La supériorité du christianisme se comprend, du reste, fort bien : les païens n'ont eu part au logos que d'une manière relative et partielle; voilà pourquoi il leur est arrivé de se contredire ; le fils de Dieu, qui est le Christ, est au contraire la pleine et entière incarnation de la raison divine, la somme de tout ce qu'il y a de rationnel (Baur, *Histoire des dogmes,* p. 340, 341 ; Neander, p. 66). — La scolastique, qui se borna à faire un usage exclusivement formel de la raison pour légitimer la doctrine de l'Eglise, ne fut pas appelée à approfondir la notion de révélation. On trouve cependant chez Abélard et chez Duns Scott des échos de l'idée des alexandrins qui constataient la présence d'une révélation universelle de Dieu à l'usage de tous les hommes, même avant Moïse. Au fond, pour les scolastiques, la philosophie d'Aristote était la plus haute expression de cette révélation générale. Aussi voyaient-ils en elle comme une pierre d'attente sur laquelle devait être fondé l'édifice de la dogmatique chrétienne. D'après Rothe, la Réformation aurait eu le grand mérite de régler d'une manière tout à fait satis-

faisante les rapports de la révélation et de la raison. Toutefois, comme De Wette l'a déjà remarqué, les livres symboliques du protestantisme ne traitent pas la question de la révélation, et ceux des théologiens qui abordent ce problème ne le font que d'une manière peu claire et incomplète. En somme, les réformateurs se bornent à reproduire, en les complétant et en les mettant d'accord avec la dogmatique courante, les idées sur les rapports entre la révélation générale et la révélation spéciale déjà signalées chez les apologètes des premiers siècles. Cette révélation générale est soit innée, consistant dans l'image de Dieu en l'homme, soit acquise à la vue du spectacle du monde. Calvin admet même dans l'ensemble des peuples une action positive et éducatrice de Dieu, en vertu de laquelle il faudrait attribuer à l'Esprit tout ce qu'il y a de bon chez les Gentils, de sorte que les païens auraient été chargés par Dieu de nous enseigner spécialement la philosophie et autres sciences (*Institution,* liv. II, 2, 16). On parle aussi de certains articles mixtes (*Articuli mixti :* 1° *Deum esse,* 2° *Et eum colendum,* 3° *Honeste vivendum,* 4° *Animam esse immortalem,* 5° *Virtuti præmium, sceleri pœnam deberi*) qui constituent la théologie ou la religion naturelle, et des articles purs (*Articuli simplices quinque sunt : Ad quæ non pertingit philosophia :* 1° *Trinitas ;* 2° *Corruptio hominum in Adamo ;* 3° *Mediator Christus ;* 4° *Vera beatitudo ;* 5° *Media quibus ea obtineri possit*) qui ne sont obtenus que par la révélation spéciale. Faute d'une étude approfondie du sujet permettant de trouver un principe de division s'imposant à tous, on aboutit à des déterminations nombreuses qui sont loin de s'exclure. Toute cette terminologie n'ayant plus aujourd'hui qu'une valeur historique, nous nous bornons à renvoyer aux manuels classiques qui traitent de ces matières (Heppe et Schweizer pour les réformés, *Hutterus redivivus* de Hase pour les luthériens). — Il suffira de présenter deux remarques indispensables pour éclairer la voie qu'il s'agit de se frayer à travers tant de distinctions scolastiques. Tout en plaçant les deux révélations dans une union fort étroite, on enseignait le caractère incomplet de la révélation générale ; on lui contestait son caractère salutaire, vu qu'à elle seule elle ne pouvait servir qu'à rendre l'homme inexcusable. On ne manquait pas d'ajouter que, pourvu qu'il en fût fait un bon usage, cette révélation préliminaire était une préparation d'un très haut prix pour faire recevoir les vérités de la révélation particulière. Il devait arriver cependant une heure des plus critiques où ces deux révélations qui, depuis Justin, faisaient si bon ménage, seraient mises en demeure d'affirmer, de défendre leurs droits respectifs. Circonstance fort curieuse (c'est notre seconde remarque), les sociniens furent les premiers à attaquer cette révélation générale, naturelle et universelle ! Poussant leur supranaturalisme à l'extrême, ils enseignent que toute religion est en même temps rationnelle et surnaturelle, c'est-à-dire que l'homme ne possède naturellement aucune connaissance religieuse, que tout ce qui peut se trouver en lui sous ce rapport, il le tient d'une révélation surnaturelle. Toute religion vient chez l'homme du dehors, sans qu'il y ait en lui aucune pierre d'attente, aucun point de contact : antérieurement à cette action révélatrice, l'âme humaine est « *tabula rasa.* »

Homo ipse per se ipsum nec Deum ejusque voluntatem cognoscere potest, sed necesse est ut hæc illi Deus aliqua ratione patefaciat (Hagenbach, p. 560). Bien que les orthodoxes aient protesté contre ce supranaturalisme excessif, en soutenant que l'homme est naturellement religieux (*fluit religio ex ipsa Dei hominisque natura; inde religio necessaria et naturalis rationis sequela est, atque a Deo datur religio naturalis*), il faut ajouter que le dogmaticien luthérien Calow, qui passe pour avoir le premier analysé la notion de révélation, expose un point de vue rappelant celui des sociniens. La révélation est à tel point identifiée avec la religion, celle-ci dépend à tel point de la révélation historique, que, en dehors d'elle, sans cette dernière, l'homme ne possède plus aucune connaissance de ses rapports avec Dieu. Bien que l'Eglise luthérienne n'ait point sanctionné cette manière de voir (Baur, p. 41 ss.), l'idée de Calow n'en est pas moins un fait caractéristique à signaler. — Chez les orthodoxes, comme chez les sociniens, la tendance supranaturaliste extrême s'accuse plus fortement que jamais au moment même où elle va être compromise sans retour. Ce sont d'abord les sociniens postérieurs qui font fléchir leur supranaturalisme excessif. Puis viennent les déistes anglais qui font décidément pencher la balance dans le sens du naturalisme pur et simple. La réaction contre les querelles théologiques qui déchiraient l'Angleterre poussa bien des gens à chercher un point de réunion dans des vérités générales et simples que chacun pouvait accepter sans peine. Cette base générale, solide, on crut la trouver dans les données premières de cette révélation universelle que l'orthodoxie elle-même présentait comme la base, la préparation de la révélation évangélique. De même que les Anglais s'étaient appuyés sur l'empirisme de Bacon pour arriver à leur religion naturelle, les Allemands trouvèrent un puissant auxiliaire dans la philosophie de Wolf, qui tirait tout de la raison. Les éléments réfractaires à la raison furent rejetés comme idées locales, temporaires (Semler), débris d'anciens systèmes juifs ou païens. Le naturalisme, encore plus étroit et plus impitoyable, ne sut voir, dans tout ce qui dépassait la raison, que le produit de la fraude ou de la ruse des prêtres. Les hommes qui croyaient devoir défendre l'orthodoxie traditionnelle n'étaient pas de force à résister au courant. Comment l'auraient-ils fait ? Ils avaient entièrement oublié l'esprit générateur de leur propre système, pour se placer sur le terrain glissant de l'intellectualisme dont leurs adversaires savaient, du moins, tirer toutes les conséquences. Ainsi s'expliquent les tergiversations des théologiens qui s'appellent tour à tour rationalistes, supranaturalistes ou supranaturalistes rationalistes, quand le même homme ne va pas jusqu'à accepter les deux qualifications pour son propre compte. Au fait, pourquoi pas? La religion n'étant pour les uns et pour les autres qu'une affaire purement intellectuelle, on n'était plus séparé que par des nuances sans portée, souvent imperceptibles. Tout ce que l'on put faire, ce fut d'essayer de soutenir l'édifice spirituel par des appuis exclusivement extérieurs et humains. La religion, confondue avec la théologie et privée de tout élément mystique et subjectif, n'était plus que *recte Deum cognoscendi eumque colendi ratio... religio itaque non differt a theologia.* Des faits extérieurs

(miracles, accomplissement des prophéties, etc.) devinrent l'unique ressource de cette apologétique extérieure et *irréligieuse* que nos pères avaient apprise d'Ostervald, que les Anglais nous ont apportée avec le Réveil. Tout cela constitue ce piétisme impuissant que nous voyons s'agiter dans les dernières convulsions de l'agonie, faute d'avoir su profiter des leçons de la théologie allemande et de s'être transformé au souffle de ce spiritualisme mystique et créateur dont Vinet a été le représentant aussi isolé qu'illustre. Par la plus étrange des illusions, à ce supranaturalisme étroit, superficiel qui a méconnu tout point de contact entre l'Evangile et l'âme humaine, il ne reste plus pour ressource suprême que d'aller se jeter dans les bras de l'autorité extérieure à l'heure même où la critique biblique ayant achevé son œuvre, le principe d'autorité bat en retraite dans tous les domaines. Déjà, en 1827, R. Krug écrivait : « Il n'y a qu'un supranaturalisme parfaitement conséquent, c'est celui de l'Eglise romaine qui confie l'interprétation de l'Ecriture à un chef infaillible toujours inspiré de Dieu. » Les supranaturalistes protestants n'ont plus que ce parti à prendre, ajoute-t-il, du moment où ils partent de ces prémisses qu'il faut de toute nécessité à l'homme un guide extérieur infaillible (voyez *Religion et révélation*, dans l'*Encyclopédie* de Herzog, p. 650, 1re édition). — D'après Ritschl, le germe de cette dissolution de la dogmatique protestante, qui nous laisse en face du naturisme et du papisme, aurait été déposé dans l'organisme chrétien le jour où les apologètes d'origine païenne provoquèrent cette alliance fatale de la religion naturelle et du christianisme que nous avons constatée au début. Ils partirent de l'hypothèse que la cosmologie monothéiste de Platon d'une part, et l'idée stoïcienne d'une force législatrice, d'autre part, étaient des éléments intégrants des connaissances de la raison humaine générale. On christianisa ces idées en affirmant d'un côté l'identité de Jésus et du logos, qui, dans le système (matérialiste et panthéiste) des stoïciens, avait créé le monde ; en donnant, d'un autre côté, par la doctrine des sacrements, un contrepoids à la nouvelle législation morale du christianisme qui, à proprement parler, ne devait fournir que la connaissance des biens moraux. Non contents de généraliser, en les attribuant à l'humanité tout entière, des idées qui n'appartenaient qu'aux écoles restreintes où régnaient le platonisme et le stoïcisme, les Pères apologètes ne surent voir que leur analogie avec certaines notions chrétiennes pour arriver à méconnaître la profonde différence spécifique qui caractérisait ces dernières. Le moyen âge et le protestantisme, sans s'apercevoir de l'illusion, prétendirent à leur tour que la raison humaine (non encore affectée par le souffle évangélique) et l'observation de la nature aboutissent à une notion de Dieu exactement la même que le christianisme. Eux aussi entaient innocemment l'olivier franc de l'Evangile sur le robuste sauvageon planté par Aristote. On ajoutait que cette connaissance de Dieu, justifiée par la connaissance naturelle que chacun possède de la loi d'amour, constitue la base de la théologie à laquelle la révélation spéciale se borne à ajouter des garanties de salut plus fortes et plus particulières. Il va sans dire que l'on avait soin d'ajouter que les éléments positifs de la révélation chrétienne dépassaient de beaucoup les

cadres de la religion naturelle. — Mais qu'importe? Ce qui était radicalement faux, c'était la prétention, admise par tous, de faire reposer les vérités chrétiennes sur les assises de la religion naturelle qui, bien loin de les contredire, était censée leur fournir le plus solide, le plus universel des appuis. Lorsque l'heure de la Némésis sonne, cette statue aux pieds d'argile s'affaisse sur elle-même. Les déistes, s'en tenant aux assises que tout le monde d'ailleurs leur déclarait à l'envi être excellentes, refusèrent de rien édifier dessus, répudiant à leur tour comme superfétations arbitraires, accessoires, temporaires, ce que l'orthodoxie avait pris plaisir à présenter jusque-là comme l'essentiel, le couronnement même de l'édifice. Le déisme avait à peine prouvé le désaccord des vérités de la religion naturelle et des doctrines chrétiennes qu'il se voyait supplanté à son tour ; une étude plus attentive des faits allait renverser la foi en ces vérités censées primitives et d'une valeur universelle qui constituent le credo du déisme. La science concrète procède de deux facteurs : les faits d'une part, la force inhérente à l'esprit humain d'autre part, qui les perçoit et les systématise ; il ne peut donc exister aucune connaissance philosophique du monde, se formulant *a priori*, indépendamment des conditions historiques de toute expérience. Voilà comment le ciment de l'intellectualisme pur, qui était censé faire tenir ensemble les éléments hétérogènes de la religion naturelle et ceux de la religion révélée ayant décidément perdu sa force, l'édifice entier n'a plus été qu'un monceau de ruines ; tout est à reconstituer sur des bases nouvelles. Il en a été comme de ces montagnes de glace qui, détachées au printemps des banquises du Labrador, viennent flotter dans les eaux tièdes du Gulf-Stream. Malheur aux navires qui se trouvent dans leur voisinage immédiat, lorsque la lente fusion de la glace baignant dans les profondeurs de l'Atlantique oblige la masse flottante à changer tout à coup de centre de gravité. Qu'ils sont donc nombreux ces naufragés qui, à l'heure présente, assistent ahuris, désorientés, sans boussole aucune, à la lutte acharnée que se livrent sous nos yeux le naturisme et ce spiritualisme que, dès son berceau, la chrétienté avait contracté l'habitude de considérer comme deux frères siamois! — Si Ritschl a eu le mérite de remonter à la cause historique du mal et d'en faire ressortir didactiquement les ravages, deux esprits de premier ordre, mais d'une autre famille, bien qu'appartenant à la même tendance, avaient déjà pressenti tout ce que cette alliance fallacieuse a de dangereux. Selon Pascal, les preuves métaphysiques et celles qui sont tirées du spectacle de la nature ne sont qu'à l'usage des seuls fidèles déjà convaincus. A l'entendre, lui, par cette voie, on n'aboutit qu'au déisme et à l'athéisme, « qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également... La religion chrétienne consiste proprement au mystère du rédempteur qui a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu dans sa personne divine. » (Notre 2e édition, p. 456 ss.). « C'est par la religion révélée, dit Vinet, que l'homme remonte à la religion naturelle, car de religion naturelle, au sens vrai, il n'y en a pas. La révélation donne une certitude, un sens nouveau à des vérités présumées, mais non encore vivantes et non encore appliquées à la conscience.»

Ces paroles se recommandent à la sérieuse méditation des hommes qui croient se rattacher à la nouvelle école apologétique sans bien se rendre compte de l'étendue de sa tâche. On ne saurait trop faire appel aux besoins, aux données religieuses naturelles de l'âme humaine. Il convient toutefois de ne pas oublier qu'il y a toujours, en dépit des analogies les plus frappantes, une différence spécifique entre les résultats auxquels la raison aboutit par ses méthodes, et ceux auxquels l'Evangile prétend nous conduire. Le Dieu d'Aristote prouvé par les lois de la mécanique n'a guère de commun que le nom avec le Père céleste qui nous est révélé par Jésus-Christ. Vinet l'a fort bien dit : « Le christianisme nous a donné un nouveau cœur et une nouvelle raison. » Jusqu'à ce que l'on ait fait cette expérience décisive, on demeure, malgré toute sa science, le plus clairvoyant des aveugles.

2. *Idées modernes sur la révélation.* D'après Ritschl, il faut arriver enfin à une conception religieuse et chrétienne de la révélation réclamée par l'état actuel de la philosophie. Dans la troisième partie de sa grande œuvre, *la Critique du jugement*, Kant nous a appris à considérer l'univers au point de vue de la finalité ; l'univers a pour but final d'amener la communion des êtres moraux. C'est là une profonde analogie avec la conception chrétienne. Que prétend dire l'apôtre quand il affirme que tout a été fait par Christ et en vue de Christ ? Simplement que la création du monde ne se comprend que si elle a pour but d'amener l'intronisation de Christ comme chef du royaume de Dieu. Dans le christianisme donc, comme dans le kantisme, la cosmogonie dépend de la morale. Que devient alors la révélation de ce point de vue ? C'est là ce que toute la théologie moderne, depuis Schleiermacher, s'efforce d'établir. Malheureusement, infidèle à son programme sur ce point comme sur tant d'autres, le grand penseur a juxtaposé une cosmogonie venue d'ailleurs à sa doctrine de la rédemption, dont il aurait fallu au contraire la déduire. Ceux qui ont méconnu cette grande tâche n'ont su que restaurer de leur mieux la vieille dogmatique (Dorner [?]), en introduisant de nouveau les notions d'une métaphysique qui ne découle pas de l'esprit éminemment moral et religieux du christianisme. Toute la théologie moderne s'accorde à placer la révélation en rapport très étroit avec la rédemption ; l'activité divine qui révèle n'est qu'une forme spéciale de l'activité rédemptrice. De là le but de la révélation, qui est de préparer la rédemption, de la rendre historiquement possible, en purifiant la conscience religieuse, en l'affermissant. Cette purification ne consiste pas, comme le prétend l'ancienne théologie, à éclairer l'homme, soit en lui donnant un ensemble de connaissances, de prétendues vérités irrationnelles appelées mystères, soit en confirmant celles qu'il possède déjà. Le but de la révélation étant de sauver l'homme en rétablissant la communion avec Dieu, elle vise au cœur (intelligence, volonté, sentiment) en vue de réveiller la conscience, d'éclairer, de sauver non pas quelques individus seulement, mais l'humanité tout entière. — La révélation, c'est Dieu se révélant lui-même ; il est à la fois l'agent révélateur et l'objet révélé. Le contenu de la révélation, c'est Dieu. Dieu est le seul objet que la révélation révèle directement, et rien d'autre. « Dieu, par sa révélation, dit

Rothe, nous conduit en toute vérité, mais sans promulguer toutefois, d'une manière surnaturelle, un système complet de science universelle. Il se borne à faire rayonner à notre horizon sa fidèle image, comme le lever du soleil du haut des collines, d'où il répand sur notre monde une lumière à laquelle nous pouvons apprendre à connaître toutes choses... » Outre la connaissance même de Dieu, il n'y a absolument pas de connaissances révélées ; celles que l'on pourrait être tenté de décorer de ce nom (astronomie, cosmologie, chronologie, histoire juive, etc.) sont tout au plus des connaissances dérivées de la connaissance révélée de Dieu, mais elles ne sont pas elles-mêmes des vérités révélées. — Les moyens dont Dieu se sert pour se révéler sont exclusivement moraux. D'après l'ancienne conception supranaturaliste, qui se représentait l'homme comme passif dans ses rapports avec Dieu, il n'y aurait aucun développement de la conscience religieuse, qui deviendrait un organe atrophié, superflu. Cette magie est répudiée par la théologie moderne : rien ne saurait pénétrer en nous que par notre concours, par la voie morale. En se révélant, Dieu s'en tient strictement à l'observation des lois qui régissent la vie morale, c'est-à-dire qu'il accomplit la transformation de la conscience religieuse au moyen d'une activité qui met en jeu d'une manière naturelle toutes les facultés de l'âme. Or, comment la chose peut-elle avoir lieu ? Rothe insiste beaucoup sur l'indispensable nécessité de manifestations surnaturelles extérieures. Dieu, en effet, ne saurait agir intérieurement, immédiatement sur l'homme par une inspiration magique. « Dieu doit donc faire un détour, agir du dehors sur l'homme, ce qui implique simplement, dans la conscience de celui-ci, la possibilité d'être affecté par des impressions extérieures, conformément aux lois psychologiques. Les données naturelles, destinées à faire connaître Dieu, ne peuvent atteindre leur but par suite du péché ; il faut qu'elles soient fortifiées de façon à pouvoir refléter avec évidence dans l'âme humaine la vraie idée de Dieu et la certitude de sa réalité. Le but ne peut être atteint qu'en fortifiant les données religieuses extérieures. En effet, au point où nous en sommes, il ne peut être question d'établir de nouvelles données intérieures qui, ne pouvant pas avoir le concours de l'homme, réclameraient une action magique. » Les faits extérieurs révélateurs auxquels Dieu a recours doivent, selon Rothe, être propres à éveiller dans la conscience la vraie idée de Dieu, et cela avec évidence. Ces événements extérieurs, dit-il, ne doivent pouvoir s'expliquer que par l'idée de Dieu ; ils doivent être surnaturels, et d'autre part refléter la vraie idée de Dieu. Il est certain que ces faits doivent être à la fois surnaturels et historiques. Il nous faut une histoire surnaturelle qui renferme expressément des événements naturels qui soient surnaturels. De quoi s'agit-il, en effet ? Ces événements extérieurs surnaturels doivent nous donner une vraie représentation de Dieu. Mais ils ne sauraient le faire qu'en rendant témoignage aux deux côtés essentiels de son être, savoir à ses qualités naturelles (gloire, toute-présence, puissance), ce qui ne peut avoir lieu que par des événements naturels, et ensuite à des qualités personnelles, morales (sainteté, justice, miséricorde, grâce), ce qui ne peut avoir lieu que par des événements historiques. — Les hommes qui reçoivent ces révélations

immédiatement (quoique par des moyens moraux) en sont les organes. Sous le rapport de la forme, la révélation comprend la manifestation extérieure objective et la préparation intérieure des organes révélateurs ; l'illumination personnelle, révélation subjective ou inspiration (dont il sera question à l'article *Théopneustie*), appelée à provoquer en l'homme des connaissances intérieures permettant de recevoir la manifestation extérieure. Pour nous en tenir à cette distinction (introduite par Rothe et admise par Nitzsch), nous ne nous occuperons ici que de la manifestation. La révélation est quelque chose de positif (non pas d'arbitraire, d'opposé à la nature, comme le droit positif diffère du droit naturel), c'est-à-dire qu'elle possède une valeur objective (qu'elle procède de Dieu qui en prend l'initiative), qu'elle se manifeste d'ailleurs subjectivement ou objectivement. Ce n'est qu'en second lieu qu'elle prend ensuite corps dans des institutions, usages, mœurs, doctrines, tout un ensemble de traditions. Mais la révélation est également successive (par suite du caractère défectueux des organes et de ceux auxquels elle est destinée), par conséquent relative et incomplète, puisqu'il s'agit de s'élever d'un degré inférieur à un degré supérieur. De là le conflit inévitable entre la tendance conservatrice et la tendance progressiste : la première aboutit volontiers à l'immobilisme et au formalisme, tandis que la seconde risque d'aboutir à un simple procès dialectique, à une espèce de progrès indéfini et sans fin, bien qu'il n'y ait plus rien qui progresse. D'après la critique moderne, les documents de l'Ancien Testament (Pentateuque) seraient le fruit d'un compromis entre ces deux tendances, après la lutte entre les prêtres et les prophètes. Le judaïsme tout entier s'est raidi contre le Messie dont il avait pour unique mission de préparer la venue. Et, dans le sein même de l'Eglise, nul n'a provoqué tant d'opposition que le plus puissant, le plus grand, le plus chrétien des apôtres. A la fin de sa vie d'héroïsme et d'abnégation, il est réduit à déclarer mélancoliquement qu'il est seul et que tous l'ont abandonné. Lui mort, c'est moins par amour de la vérité que par lassitude, par la force même des choses, que son point de vue finit par s'imposer à l'Eglise, pour un instant et partiellement. La réformation du seizième siècle ne fut pas mieux accueillie par la chrétienté, singulièrement oublieuse de ses origines. Et de nos jours enfin, où il conviendrait d'accepter avec joie le spiritualisme que tout, d'ailleurs, concourt à nous imposer, ne voyons-nous pas, chez ceux-là même qui se croient les plus fidèles représentants de la Réformation, surgir les diverses nuances du judéo-christianisme qui les font reculer vers le catholicisme plutôt que d'accepter virilement les dernières conséquences du principe protestant ? — La révélation divino-humaine est donc un fait historique appelé à courir toutes les chances de l'histoire. L'étude comparée des religions est encore trop récente pour qu'il soit possible de déterminer quel peut avoir été l'apport fourni par la révélation générale, dont les résultats, comme nous l'avons vu, ne doivent d'ailleurs être acceptés que sous bénéfice d'inventaire, et après avoir été non seulement contrôlés, mais pénétrés et transformés par l'esprit chrétien. Le peuple d'Israël nous offre les phases d'une histoire beaucoup plus distincte, plus progressive

de la révélation qui lui a été confiée ; c'est pour cela qu'il passe à juste titre pour avoir tout spécialement préparé l'avènement de l'Evangile. Israël est redevable de ce précieux privilège à la circonstance que les aspirations monothéistes ayant triomphé dans son sein, plutôt que partout ailleurs, il lui a été possible de concevoir le Tout-Puissant par son côté moral. Il a été amené ainsi à faire une distinction profonde entre le naturisme régnant et le spiritualisme en formation, entre l'immanence et la transcendance. Dieu apparut à ce peuple à la fois créateur et saint; l'homme, qui n'est plus avec lui dans une relation exclusivement naturelle et physique, mais morale, a pour mission de l'imiter. L'antagonisme des puissances mauvaises est transporté du monde dans le cœur de l'homme : celui-ci a pour mission d'en triompher en réalisant le commandement : *Soyez saints, car je suis saint*. A la suite d'une longue préparation de plusieurs siècles, est apparu Jésus de Nazareth, à la fois le plus beau fruit de la théocratie de l'Ancien Testament et la réalisation vivante, parfaite de tout ce qu'il avait promis. Jésus a été, dès le début et pendant tout le cours de son existence, en parfaite communion avec Dieu (Matth. V, 17), « car on ne retrouve jamais chez lui, dit Strauss, des échos d'un passé douloureux comme chez saint Paul, saint Augustin, Luther. Jésus était une belle nature qui se développa d'elle-même et s'accusa toujours plus, sans qu'aucune conversion fût nécessaire » (*Théologie allemande*, p. 173). Travailler à établir la domination morale de Dieu sur lui-même d'abord, puis sur les autres, a été la vocation spéciale, exclusive de Jésus (Jean IV, 34; VII, 41); il a réalisé d'une manière historique, permanente et concrète, l'idée même de religion. Or, comme cette réalisation de la domination morale de Dieu n'était autre chose que le but que Dieu lui-même s'était assigné, la vocation qu'il s'était en quelque sorte donnée en créant le monde, Jésus a été la révélation parfaitement adéquate de Dieu. Voilà pourquoi le christianisme est la religion absolue, définitive. Du moment où un homme a réalisé le but même que Dieu s'est proposé, il n'y a plus rien à manifester, à révéler; la religion parfaite jusqu'à la fin des siècles consistera, pour tout homme, à s'unir à Jésus-Christ par la foi pour arriver à faire toujours mieux ce qu'il a fait lui-même, savoir : révéler Dieu en faisant librement sa volonté. La révélation est donc cette activité divine en vue de la rédemption, ayant Dieu lui-même pour objet, communiquant, au moyen de la manifestation et de l'inspiration, des éléments positifs et nouveaux à l'usage de l'humanité tout entière qui, après avoir été préparée par tout le cours de l'histoire, a atteint son apogée en Jésus de Nazareth, son expression adéquate, absolue, définitive. — Kaftan entend rompre plus complètement encore avec l'ancienne notion intellectualiste, en plaçant la révélation uniquement en Jésus, en voyant en elle un fait exclusivement christologique. L'histoire antérieure, soit ce que l'on appelle la révélation générale, soit la révélation spéciale au moyen des juifs, n'aurait qu'une portée préparatoire et ne pourrait être appelée, à proprement parler, révélation. La manifestation de Dieu ne doit être cherchée ni dans la Bible, ni dans les faits salutaires procurant le salut (incarnation, expiation), ce qui en

ferait un ensemble de dogmes ; elle consiste exclusivement dans la personne de Jésus. L'élément précisément révélateur en Jésus ne réside pas dans la circonstance qu'il a réalisé le premier la réunion de l'humain et du divin, qu'il a été le fils de Dieu et qu'il a fourni à chaque homme le moyen de le devenir à son tour, mais dans ce fait que sa personne historique a été la manifestation de la vie divine. C'est en cela qu'il est devenu notre souverain bien, la manifestation même de Dieu. Et toutefois, après avoir si bien commencé, en assignant à la personne du Christ la première place, tandis que Rothe la relègue au second plan pour insister d'autant plus sur son œuvre dont la personne n'est plus que la présupposition, Kaftan finit par payer un large tribut à l'intellectualisme. En effet, l'essentiel pour le professeur de Bâle, c'est la foi en ces faits : Jésus ressuscité et élevé dans la gloire. Le dogme essentiel, c'est la divinité de Jésus-Christ qu'il comprend (comme l'école de Ritschl) moralement, religieusement, sans qu'elle implique ni toute-science, ni toute-puissance, ni toute-présence, ni même préexistence consciente, mais uniquement vie divine parfaite. Deux déclarations caractéristiques de Kaftan, l'une positive, l'autre négative, dissipent toute incertitude sur la nature de cette foi, dont l'objet est la personne divine de Jésus-Christ, identique à la révélation. Il entend par foi la soumission, l'obéissance à une autorité extérieure dûment établie par la prédication apostolique. Son but est de rétablir l'autorité extérieure qui a sa place légitime dans le protestantisme. Cet auteur ne nie pas précisément la nature assimilable de l'objet de la foi ; seulement, ce caractère ne lui suffit pas ; il doit posséder en outre, pour donner une pleine et entière certitude, la garantie d'une autorité extérieure : la foi chrétienne n'est pas bien comprise aussi longtemps que l'on ne voit pas surtout, en elle, un acte d'obéissance à l'égard de la vérité divine manifestée en Christ. Et, pour que l'on ne s'y trompe pas, Kaftan répudie comme mysticisme et subjectivisme la prétention de Schleiermacher qui veut que le fidèle fasse à son tour l'expérience personnelle de la vérité, des faits religieux dont Jésus a donné le premier l'exemple. D'après lui, le salut ne s'effectue pas subjectivement dans les profondeurs de l'âme du fidèle ; il consiste dans l'acceptation intellectuelle de la vérité fixée dans l'Ecriture par la révélation présentée autoritativement aux hommes dans les confessions de foi de l'Eglise, sanctionnées par l'Etat. Nous voilà de retour au genre de foi réclamé par le *symbole des apôtres* : pour tout idéal dogmatique et ecclésiastique nous avons le régime du bienheureux Constantin fixant la croyance des Pères de Nicée ! Ce que Kaftan redoute avant tout, c'est le panthéisme mystique du moyen âge dont la théologie à base religieuse de Biedermann lui paraît le type moderne le plus accompli. Il ne paraît pas se douter qu'il puisse y avoir une mystique, condition *sine quâ non* de toute religion vivante et pratique, pleinement compatible avec le théisme, avec une individualité divine et humaine. Dans le but fort louable d'éviter le panthéisme, il réagit non seulement contre le côté spéculatif et intellectuel de la dogmatique de Schleiermacher, mais encore contre l'élément profondément religieux, mystique, qui, après avoir fait la force du grand théologien, permet de continuer, de rectifier son œuvre

en étant plus fidèle que lui à son propre programme. — Il faut que les contradicteurs en prennent leur parti : la vérité la mieux garantie, la plus divine, demeure nulle et non avenue aussi longtemps qu'elle ne dit rien au cœur et à la conscience. Il n'existe pas d'autre autorité efficace, incontestable que celle de la vérité elle-même se justifiant auprès de tous ceux qui l'aiment, dans la mesure où elle les transforme et les régénère. La foi n'est pas un simple acte d'obéissance à une vérité extérieure ; elle est, en même temps, une obéissance à soi-même, un consentement de soi-même à soi-même, comme ont dit Pascal et Vinet. Ce point de vue du spiritualisme chrétien une fois franchement accepté, il n'y a plus lieu de se préoccuper des considérations ordinaires en faveur de la nécessité, de la possibilité, de l'autorité de la révélation, qui sont ni plus ni moins celles de la rédemption, ni des miracles et de l'accomplissement des prophéties. Tous ces arguments forment le cortège de l'ancienne et fausse notion présentant la révélation comme un ensemble de connaissances de tout genre (confondues avec la sainte Ecriture) dont on établit le caractère révélé par tout un appareil de preuves externes et internes, qui, même ces dernières, ne portent encore que sur le côté formel (véracité des écrivains, leur désintéressement, leur valeur morale, leur capacité et leur volonté de voir et de dire la vérité, etc.) et non sur le fond réel de la révélation. La théologie moderne estime, au contraire, que la réalité de la révélation ne saurait être démontrée scientifiquement, qu'elle n'existe que pour la foi. « Ce n'est qu'au contact de la révélation, dit Rothe, que peut s'éveiller en nous le sens du vrai, du saint, et l'amour pour eux. En proportion où la révélation réveille nos besoins religieux, nous acquérons aussi conscience de sa divinité. » La question de vérité religieuse redevient alors ce qu'elle aurait toujours dû être : un problème éminemment personnel, moral, pratique. — C'est pour avoir méconnu de part et d'autre ce fait fondamental que l'on en est venu à attribuer, de nos jours, à la question du naturel et du surnaturel une importance capitale qu'elle semblait avoir perdue depuis Schleiermacher. Il s'agit de savoir si la révélation est un produit naturel spontané et nécessaire des forces inhérentes à l'humanité, ou si elle implique une action libre de Dieu sur le cours de l'histoire. Les plus modérés d'entre les naturistes admettent que Dieu pourrait bien avoir placé providentiellement certains hommes privilégiés dans des circonstances spéciales leur permettant de faire profiter l'humanité entière des dons éminents qu'ils avaient reçus. L'Ecriture parle autrement de Jésus-Christ (Jean I, 14, 18 ; VI, 46 ; Luc X, 22 ; Jean III, 13. 31. 32 ; VII, 16 ; XII, 49 ; XIV, 10) et le Seigneur, de son côté, semble promettre à ses disciples plus qu'une simple assistance providentielle (Jean XV, 26 ; XVI, 13 ; Luc XII, 11). Paul, à son tour, parle de révélations (objectives ou subjectives) qui semblent dépasser une simple direction providentielle (I Cor. II, 4 ; Gal. I, 12 ; 2 Cor. III, 5 ; IV, 6 ; Eph. III, 2). Schleiermacher a prétendu dissiper le malentendu entre les supranaturalistes et les rationalistes en maintenant que la révélation est à la fois surnaturelle et immédiate et naturelle et morale. La révélation est un fait nouveau et original en ce qu'elle ne s'explique pas par le simple enchaînement de cause et d'effet, et d'autre

part, comme elle a été de tout temps contenue dans l'idée éternelle de Dieu, qui va se manifestant sans cesse, on ne saurait voir en elle quelque chose de nouveau. De plus, la révélation, à son entrée dans la trame de l'histoire, ne dépend-elle pas du monde réel empirique, ou du moins d'une certaine réceptivité de celui-ci préalable et préparatoire? Dorner se fait encore le défenseur de cet essai de conciliation : il demande que, laissant de côté la notion de naturel et de surnaturel, on parle seulement du caractère nouveau, original, universel de la révélation se conciliant avec sa continuité. Mais on ne voit pas comment ce changement de terminologie ne s'accorderait pas avec une évolution exclusivement nécessaire, naturiste. Si l'on en croyait Baur, tout l'artifice de cette dialectique schleiermachérienne aurait eu pour but unique de voiler un naturisme pur et simple dont le père de la théologie moderne avait pleine et entière conscience, mais que son opportunisme et sa mauvaise foi ne lui auraient pas permis d'avouer. Dorner remarque, par contre, que le déterminisme religieux de Schleiermacher n'autorise, en aucune façon, à conclure *a priori* à la négation du surnaturel. Calvin, lui aussi, relevait du déterminisme religieux, et qui ne sait qu'il trouvait moyen de le concilier avec sa foi au miracle? Il y a mieux. Dorner cite un passage caractéristique, duquel il résulte que Schleiermacher voit en Jésus un miracle, quand il le compare aux autres hommes. C'est ce qui ressort déjà de la force avec laquelle il insiste sur la parfaite sainteté du Christ. Schleiermacher déclare, en outre, que Christ ne peut être surgi du cercle ordinaire, du milieu historique de l'humanité; que, pour le comprendre, il faut remonter à la source divine primitive. A la vérité, on a toujours la ressource de soutenir que Schleiermacher s'est mis en contradiction avec lui-même, ou, avec Baur, d'affirmer que cette source divine primitive, de laquelle Christ seul serait sorti, n'est finalement que la source commune de laquelle procèdent et l'humanité et le monde entier, le tout naturellement. Dorner prétend au contraire que, dans son opposition au déisme, Schleiermacher n'a entendu repousser que le miracle qui troublerait l'ensemble de l'organisme du monde, l'idée divine elle-même. Là où il survient réellement quelque chose de nouveau, de créateur dans le domaine de la foi, il en résulte nécessairement des phénomènes nouveaux au moyen desquels se manifeste la force spirituelle. « Il est donc naturel d'attendre des miracles de la part de Christ, qui est la plus haute révélation divine » (Dorner, p. 597). Le miracle, d'après Schleiermacher, ne peut s'expliquer par la nature, sans qu'on puisse soutenir qu'il soit entièrement étranger à la nature. Il faut, pour l'admettre, remonter jusqu'à la notion vivante de Dieu. Le décret divin, qui est éternel, ne contient pas seulement ce qui s'est réalisé au moment de la création, mais, en outre, des éléments qui sont nouveaux pour un temps donné, dans le cours des âges, et qui peuvent pénétrer dans la trame de l'histoire sans la déchirer. Il insiste également sur l'idée de la réceptivité de cet organisme du monde pour les éléments nouveaux qui surgissent dans le cours des siècles, jusqu'à ce qu'il ait atteint son plus haut point de perfectionnement. — Ce dernier aperçu suffit amplement à Rothe pour légitimer les miracles dont il

maintient la nécessité beaucoup plus fortement qu'aucun autre théologien moderne. Pour lui, la révélation n'est pas un fait certifié par des miracles, elle est elle-même un miracle. Pourquoi une révélation est-elle indispensable? Parce que le cours ordinaire de la nature ne fait pas voir Dieu avec évidence à l'homme pécheur. Il n'y a donc que des faits en dehors de ce cours ordinaire, des miracles, qui puissent suppléer à ce qu'il est hors d'état de faire lui-même. Les miracles sont donc un élément constitutif de la manifestation divine, le signe par lequel le Dieu élevé au-dessus du cours de la nature se fait voir dans l'histoire d'une façon évidente. « Il m'est absolument impossible de comprendre un théiste venant se plaindre qu'on fait tort aux lois naturelles, lorsque le Dieu de la nature, sans le concours de celle-ci, mais exclusivement en vertu de sa causalité absolue, introduit en elle des éléments nouveaux, il est vrai, mais qui lui sont complètement homogènes. Le produit de l'activité miraculeuse de Dieu prendrait-il peut-être dans la nature la position de quelque chose de non naturel? Nullement. Il devient naturel, ce produit; il est de même espèce que la nature; il entre immédiatement dans la nature, il en devient une partie organique et soumise à ses lois. » Contrairement à l'opinion du déisme vulgaire qui conçoit le monde comme un tout parachevé à la façon d'une machine complète sans aucune imperfection, comme un tout fermé à Dieu lui-même (et par cela même une créature très imparfaite, en contradiction avec la notion même de créature), Rothe maintient que, sous la main de Dieu, le monde va s'achevant, se complétant sans cesse. — On le voit, nous arrivons en face des trois grandes conceptions de l'univers, le théisme, le déisme et le panthéisme. Les deux dernières ont trouvé leur expression définitive dans le naturisme moderne qui explique tout dans le monde par le jeu nécessaire des seules forces de la matière. Il est clair que nous sortons ici de la question religieuse proprement dite pour mettre le pied sur le terrain de la philosophie. Le surnaturel et le miracle sont bannis du monde à la suite de Dieu et de l'esprit, pour laisser le rôle non pas prépondérant, mais exclusif, à la seule matière. La loi récemment découverte de la persistance des forces serait le ressort précieux qui permettrait au mécanisme de l'univers de réaliser sur une grande échelle l'hypothèse jugée chimérique du mouvement perpétuel. Ainsi se trouverait justifiée la conception d'Aristote qui nous présente l'univers comme tout un ensemble de forces agissant téléologiquement sans que ce fait implique une intelligence, une volonté ayant fixé ces fins dont la réalisation proviendrait du simple jeu nécessaire des forces aveugles agissant pendant un temps infini. Les sciences naturelles elles-mêmes se chargent de réfuter ce naturisme qui voit dans l'univers une vaste machine se suffisant entièrement à elle-même. Il s'agit en effet de rendre compte de la vie organique (végétative, animale), qui ne doit avoir fait son apparition qu'après le règne préalable, exclusif des simples forces mécaniques, chimiques, électriques. Or, s'il est affirmé, il n'est pas prouvé jusqu'à présent que le supérieur a pu surgir ainsi mécaniquement de l'inférieur. Il faudrait admettre que les forces végétatives, animales, ont été renfermées de toute éternité dans la première molé-

cule en qualité de propriétés occultes. Mais alors de deux choses l'une : il faut ou reconnaître que la nature existe par elle-même de toute éternité, qu'elle a, par conséquent, contenu des forces latentes dont le déploiement a produit la bifurcation nécessaire des règnes divers dont l'humanité a été la plus haute expression, ou confesser qu'une volonté intelligente a déposé dans la première molécule ces virtualités appelées à se développer dans le cours des âges. L'assertion que la matière aurait débuté par exister seule est loin d'être prouvée; elle est contredite par l'existence de l'esprit qui la dirige et la domine et qu'elle ne saurait avoir produit elle-même, en vertu du principe qui ne veut pas que le supérieur sorte de l'inférieur. Ensuite ne faudrait-il pas un acte de foi, qui exigerait une grande complaisance de la part de la raison s'il était réclamé au nom de la religion, pour admettre que le monde s'est fait ainsi tout seul, par une suite innombrable de coups de hasards, dans une série infinie de siècles? Si l'on admet, au contraire, qu'une intelligence a déposé, dès le début, dans la matière, des forces supérieures devant, dans le cours des âges, aboutir à des formations spéciales d'un ordre plus relevé, on ne voit pas pourquoi cette intervention de l'esprit, indispensable au début, serait exclue ensuite durant le cours de l'histoire. — C'est aussi là ce qu'admettent les naturalistes qui, tout en faisant la part du mécanisme aussi grande que possible, ne sont pas décidés *a priori* à exclure toute idée de Dieu. Se rattachant à la pensée de Rothe, qui admet une élasticité, une plasticité du monde aujourd'hui encore en formation, rendant possible l'intervention de Dieu, un naturaliste philosophe, Lotze, a admis une différence entre les forces, l'essence intérieure de la nature et les phénomènes. Ce que l'on appelle les lois de la nature n'est, à ses yeux, qu'une pure abstraction des fonctions des forces, mais non une force en soi. Il faut remonter jusqu'aux forces qui agissent toujours conformément à leur essence. Mais cette essence des forces n'est pas éternellement identique à elle-même. Le monde est un organisme vivant. Dès qu'il survient une perturbation sur un point quelconque, toutes les forces concourent sympathiquement pour réparer le désordre; affectées par le nouvel état des choses, les forces modifient leur activité en conséquence, conformément à l'idée interne qui préside au cours du monde et à l'activité qu'elle réclame. Les effets des lois se trouvent ainsi modifiés par le changement qu'a subi l'état intérieur des choses. La loi, de son côté, conserve toujours sa valeur, car la modification qu'a subie la force se plie aux exigences de l'organisme. Grâce à cette modification intérieure des forces, il y a prise pour l'action de la puissance qui dirige tout conformément à l'idée du monde. Dieu donc n'a pas besoin de changer et de renverser les lois ; il peut changer l'état intérieur des choses ou des forces et, par leur moyen, accomplir des actes miraculeux. Dieu n'agirait donc pas du dehors sur la machine du monde, mais bien du dedans, ou mieux le monde ne serait plus seulement une grande machine; Dieu continuerait d'avoir en sa main la force motrice pour lui faire produire des effets nouveaux se pliant aux lois déjà existantes de l'organisme et profitant à l'unité du monde. — L'explication de Lotze demeure incomplète sur un

point. La différence entre les êtres du monde que Dieu provoque n'est pas exclusivement une affaire de degré et simplement transitoire, comme le remarque Dorner ; son action ne peut donc se borner à modifier l'intensité de la force dominant les substances. Il faut que les substances inférieures formant les matériaux de l'univers se mettent au service des supérieures. Dieu, du reste, n'est pas réduit à intervenir d'une manière indirecte seulement pour faire cesser un désordre survenu dans le monde, ou pour l'amener, par une intervention créatrice, au but qu'il lui a assigné. Le mouvement des forces n'est pas nécessairement abandonné au jeu de la nature ; Dieu peut le modifier ou le compléter par une intervention directe. Un philosophe très au courant des sciences naturelles, Ulrici (dans son bel ouvrage *Gott und die Welt*) a prouvé que le monde possède la flexibilité suffisante pour permettre l'intervention de Dieu, indispensable à l'apparition de tout élément nouveau par suite de l'insuffisance des lois de la nature, alors qu'elles sont abandonnées à elles-mêmes. — Mais en voilà assez sur ce sujet. On n'oubliera pas que nous n'avons à traiter ni la question du surnaturel en général, ni celle du miracle en particulier. Il nous suffira d'avoir établi que les sciences empiriques constatent dans le mécanisme de l'univers ce degré de plasticité, d'élasticité indispensable pour l'action libre de cette activité révélatrice qui fait partie de l'œuvre entière de la rédemption. Le plus pressant à l'heure présente, pour qui croit à l'action libre de Dieu sur le monde, n'est pas tant d'intervenir dans les luttes du spiritualisme contre le naturisme et le mécanisme, que de veiller avec grand soin à ne pas présenter une notion de la révélation qui compromette à plaisir la conception spiritualiste de l'univers, en ne tenant nul compte soit des progrès des sciences naturelles, soit des résultats les mieux établis de la critique biblique. On peut se demander si cet intérêt capital a été suffisamment sauvegardé par le théologien moderne qui a le plus insisté sur l'importance du surnaturel et contribué à en fixer la vraie notion. On sait combien Rothe tient à une révélation ou mieux à une manifestation extérieure, évidente, parlant aux sens, « parce que le cours ordinaire de la nature ne fait pas voir Dieu avec évidence à l'homme pécheur. » Mais cette obligation d'avoir Dieu et son action prouvés avec évidence, par des faits parlant aux sens, est-elle donc une exigence vraiment religieuse ? La religion demeurerait-elle encore un fait religieux et moral, c'est-à-dire éminemment libre, si Dieu se manifestait d'une manière évidente qui imposerait la conviction sans le fonctionnement, l'intervention du cœur et de la conscience ? Chose étrange ! Rothe insiste sur la nécessité indispensable de cette manifestation extérieure, évidente, au nom du respect « des lois psychologiques. » Ces lois ne seraient pas respectées, dit-il, si Dieu agissait intérieurement, immédiatement, par une inspiration magique. » Mais cette contrainte extérieure, que Rothe prétend substituer à la magie, n'est-elle pas une magie extérieure, substituée à une magie intérieure, une espèce différente, inférieure même d'un seul et même genre ? Nous ne saurions comprendre comment, dans un cas plus que dans l'autre, Dieu accomplirait « la transformation de la conscience religieuse au

moyen d'une activité qui mette en jeu d'une manière naturelle toutes les facultés de notre âme. » Ces facultés fonctionneraient-elles encore lorsqu'il ne s'agirait que de s'incliner bon gré mal gré devant une manifestation extérieure divine, qui s'imposerait avec évidence? Pascal et Vinet n'ont-ils pas fait mieux droit au caractère moral et spirituel de l'Evangile lorsque, refusant à la révélation tout caractère d'évidence, ils ont reconnu qu'il y a assez de lumière pour qui veut voir et assez de ténèbres pour qui ne veut pas voir, laissant ainsi prendre la détermination décisive par le cœur, conformément aux lois morales et psychologiques? Rothe, lui, n'échappe à une espèce de magie qu'en se jetant résolument dans l'autre. — La façon dont l'auteur du *Programme de la Dogmatique* légitime ce détour, comme il dit, auquel Dieu serait contraint de recourir pour ne pas tomber dans la magie, est également fort caractéristique. « Au point où nous en sommes, dit-il, il ne peut être question d'établir de nouvelles données intérieures qui, ne pouvant pas avoir le concours de l'homme, réclameraient de la part de Dieu une action magique. » Or, que lisons-nous dans la même page? « L'inspiration intérieure (ce que Rothe appelle la seconde moitié subjective de la révélation) est déclarée indispensable pour que l'homme puisse comprendre la manifestation extérieure. C'est là, dit-il, ce que nous appelons l'inspiration appelée à provoquer en l'homme des connaissances intérieures permettant de recevoir la manifestation extérieure. La manifestation et l'inspiration sont inséparables. La première sans la seconde ne serait qu'un *portentum* qui ne dirait rien; l'inspiration, sans la manifestation, ne serait qu'un fantastique feu follet. » Eh quoi? Il n'y a qu'un instant, on se croyait obligé de recourir à la manifestation extérieure évidente pour ne pas faire de la magie (parce que, au point où nous en sommes, il ne peut être question d'établir de nouvelles données intérieures), et maintenant on nous dit que la manifestion extérieure ne peut être comprise s'il n'y a action intérieure de Dieu sur la subjectivité de l'homme! Sans nous arrêter au cercle vicieux, nous demanderons si cette inspiration (indispensable pour comprendre la manifestation extérieure) est, oui ou non, magique à son tour. Nous craignons fort que ce ne soit le cas et qu'elle ne soit même la raison d'être de cette magie ou, si l'on préfère, de cette évidence extérieure dont Rothe déclare avoir absolument besoin. L'auteur lui-même nous a trahi le secret de l'incohérence de sa pensée. Là même où il insiste le plus sur l'absolue nécessité de la manifestation extérieure de Dieu, « constatée d'une manière grossière, parlant aux sens, » il ajoute : « Plus un acte du drame divin se trouve dans le grand courant progressif de l'idée de Dieu, plus l'élément du miracle peut rester à l'arrière-plan. » Cette concession est importante. La révélation, d'après Rothe, n'a pour contenu que Dieu lui-même qu'elle veut manifester. Et cependant, « plus un acte du drame divin se trouve dans le grand courant progressif de l'idée de Dieu, plus l'élément du miracle peut rester à l'arrière-plan. » N'est-ce pas dire que plus la manifestation extérieure manifeste Dieu, moins elle a besoin d'être évidente, grossière? On en vient à se demander alors si ce besoin d'une révélation grossière, évidente,

parlant aux sens, ne tiendrait pas à une cause subjective, au plus ou moins de spiritualité de cette inspiration intérieure, indispensable pour comprendre le signe extérieur qui sans cela serait un simple *portentum*. Au fait, c'est bien là ce que Jésus proclame hautement quand il se refuse à faire des miracles devant des auditeurs incrédules et charnels et qu'il déclare heureux ceux qui ont cru sans miracles. Que devient alors cette manifestation extérieure, évidente, grossière, à laquelle Rothe tient tellement? En bien des cas, elle peut être une simple exigence du sens grossier chez les prophètes ou les prêtres qui ont eu recours à des arguments *ad hominem, ex concessis*, à des moyens pédagogiques à la portée d'hommes ayant besoin de dieux marchant devant eux. — Rothe sent bien la nécessité de faire des concessions sur ce point quand il insiste sur l'obligation de distinguer avec grand soin entre deux questions; l'une abstraite : le miracle est-il possible en lui-même? l'autre concrète : devons-nous, dans un cas donné, tenir pour miraculeux un fait que la Bible nous présente comme tel? « Quand je réclame le miracle comme indispensable, dit-il, ce n'est pas à dire que je m'engage à tenir pour miraculeux tous les faits qui prétendent à ce titre, se trouvassent-ils d'ailleurs dans la Bible. Je m'en remettrai exclusivement au verdict de la critique historique. » Il est regrettable que Rothe n'ait pas mieux tenu compte de cette réserve si judicieuse. Il ne nous aurait pas produit l'impression d'avoir été conduit à préconiser l'indispensable nécessité d'une manifestation miraculeuse, grossière, par une acceptation en bloc trop précipitée et trop peu critique de tous les miracles bibliques considérés comme partie intégrante de la révélation. En tout cas, les résultats de la critique, dont Rothe accepte le verdict, sont des plus décisifs. Ils établissent (nous avons en vue l'Ancien Testament) que les miracles grossiers dont notre théologien croit avoir un besoin absolu pour établir sa notion de la révélation sont justement ceux dont le caractère historique est le moins constaté. Ce n'est un secret pour personne que les écrits de l'Ancien Testament, qui nous donnent le récit de l'histoire la plus ancienne, ne remontent, pour leur rédaction définitive, qu'à une époque relativement fort récente. Quelle marge le temps écoulé entre le moment où les faits se sont passés et l'époque de la fixation définitive du récit n'a-t-il pas laissée aux intermédiaires traditionnels et aux rédacteurs définitifs qui ont recueilli et fixé ce récit par écrit, pour présenter la révélation sous cette forme grossière que réclame volontiers cette inspiration subjective, charnelle, à laquelle un théologien de la valeur de Rothe n'a pu se dispenser de payer, à son tour, un si large tribut? Comment se fait-il que les miracles des prophètes qui n'ont pas laissé de documents écrits (Elie, Elisée), nous soient présentés comme l'œuvre de thaumaturges sans analogie avec les signes plus modestes à l'usage des prophètes appartenant à une époque plus éclairée? Nous avons une déclaration officielle de Jérémie dénonçant les scribes de son temps, qui ne craignaient pas de faire œuvre de faussaires pour présenter la loi avec des enjolivements conformes à l'esprit charnel. « C'est pour tromper, dit-il, qu'a travaillé la plume trompeuse des scribes » (VIII, 7; Esaïe XXIX, 13). Y avait-il donc une officine cléricale où se

fabriquaient des légendes dorées, des miracles grossiers parlant aux sens, dans le goût des Actes des saints, si chers encore aujourd'hui à la piété catholique la plus fervente? Que serait-ce si une partie de ces traditions nous était parvenue sous forme écrite et si, grâce aux exigences d'une apologétique extérieure, ne voulant pas distinguer entre la parole de Dieu et la sainte Ecriture, on nous demandait aujourd'hui de les recevoir comme parole d'Evangile, comme éléments constitutifs et intégrants de la révélation qu'il faut croire sans contrôle, sous peine de ne pas être sauvé? — En tout cas, l'importance décisive donnée à ces éléments grossiers, parlant aux sens, comme dit Rothe, n'explique que trop, en bonne partie, l'antipathie profonde contre le surnaturel chez bien des hommes qui se tiennent au courant des progrès des sciences, sans être hostiles à la religion. C'est ce que Rothe confesse lui-même quand il se défend de « prétendre imposer le miracle à ceux qui croient déjà, sous prétexte que leur foi est suspecte, faute de reposer sur les miracles. C'est déjà beaucoup que le soleil de la révélation se soit levé pour eux et qu'ils s'efforcent de marcher à sa lumière; que si les miracles les scandalisent, je me garderai bien de leur imposer d'y croire : *beneficia non obtruduntur.* » Est-ce à dire que les miracles soient superflus, comme le veut Strauss; qu'ils ne doivent être considérés que comme des appendices accessoires, des étiquettes compromettant aujourd'hui le fond qu'elles peuvent avoir recommandé autrefois? Rothe lui-même semble l'admettre quand il leur refuse toute valeur apologétique pour les temps actuels. « C'est pour la révélation elle-même, dit-il, au moment même où elle s'effectue, que le miracle est important, puisqu'une révélation ne saurait s'accomplir sans miracle, et non pas pour nous qui avons vu passer dans la conscience générale ce que les miracles révélateurs étaient primitivement destinés à annoncer. Ce n'est pas dans l'intérêt de la dogmatique que j'admets les miracles, mais parce que je ne puis m'en passer pour expliquer certains faits de l'histoire. Bien loin de rompre les mailles du tissu historique, ils me permettent de franchir les profondes lacunes qu'il présente. » A ce compte-là, le miracle aurait plus d'importance pour la philosophie de l'histoire que pour la religion. Il ne faut pourtant pas oublier qu'en parlant ainsi Rothe a en vue non pas l'inspiration (la révélation au sens subjectif), mais la manifestation extérieure, ce qu'il appelle la révélation grossière, évidente, parlant aux sens. Ailleurs, il avoue toutefois qu'il est très difficile, impossible même, de distinguer entre l'inspiration religieuse proprement dite et les suggestions de l'enthousiasme, de la poésie et du génie. Et, pour sauvegarder le caractère spécifique de la révélation méconnu par Schleiermacher, Rothe est obligé de recourir à la seconde moitié de la révélation, à ce qu'il appelle la manifestation extérieure. « L'idée inspirée, dit-il, se distingue justement au sein de tous les autres phénomènes analogues en ce qu'elle se trouve dans un rapport exprès avec une manifestation divine objective; elle se motive historiquement par la manifestation divine, en même temps qu'elle atteint au but en la faisant comprendre. » Le cercle vicieux saute aux yeux. Dieu fait un détour et emploie la manifestation extérieure

par respect pour l'homme, et cependant cette manifestation (peu respectueuse en vérité, puisqu'elle s'impose avec évidence), ne peut être comprise qu'au moyen de l'inspiration intérieure qui, à son tour, pour être distinguée des inspirations générales (poésie, génie) a besoin de la manifestation extérieure, toujours soumise au contrôle de la critique historique. — Si la manifestation extérieure demeure indispensable, il semble hors de tout doute qu'elle doit dépendre de l'inspiration intérieure, celle-ci permettant seule de comprendre la première et lui donnant sa signification, son cachet particulier. On peut même se demander si la révélation créatrice n'est pas purement et simplement, ou du moins en tout premier lieu, une inspiration intérieure, à la lumière de laquelle tout le reste est ensuite expliqué et compris. Pour établir la nécessité de la révélation extérieure à l'époque créatrice, Dorner en appelle au fait que, à tous les moments de son développement, l'homme a besoin de provocations venant de l'extérieur et de véhicules extérieurs qui y correspondent. Le monde entier aurait été ainsi produit et organisé par Dieu pour servir de symbole à l'esprit et aux choses de l'esprit. Des effets exclusivement intérieurs, même quand ils sont divins, demeurant des phénomènes subjectifs, manquent du degré de certitude qui leur donne le cachet divin et qui empêche de les confondre avec les suggestions exclusivement subjectives. Le premier moment d'enthousiasme passé, lorsqu'il s'agit de les fixer et d'en rendre compte, les inspirations peuvent être exposées à passer pour des produits purs et simples de la subjectivité. Lorsque, au contraire, un acte correspondant s'accomplit dans la nature indépendante et correspond au fait subjectif, alors le doute devient impossible. Le phénomène personnel acquiert une vraie objectivité. Grâce à cette heureuse rencontre, à cette harmonie de l'intérieur et de l'extérieur (de l'inspiration et de la manifestation), le fondateur de religion acquiert la certitude pleine et entière d'être entré en contact avec la vérité éternelle, le subjectif et l'objectif s'enlacent, se pénètrent dans une profonde unité. Il puise dans cette conviction la certitude, le courage indispensable pour faire pénétrer le contenu de la révélation dans le monde extérieur, pleinement assuré d'être le représentant d'une vérité religieuse douée de la vitabilité indispensable pour y pénétrer et le transformer. La conscience du parfait accord de la nature extérieure avec l'élément nouveau apporté par le révélateur (que cette harmonie soit immédiate ou provoquée par l'énergie de l'élément nouveau) inspire confiance et empêche de prendre les choses révélées pour de pures pensées subjectives. — Dorner rend également attentif au rôle de la volonté. En prenant corps dans une objectivité extérieure, la révélation rend possible son assimilation libre par l'homme; celui-ci peut la repousser ou l'adopter librement, tandis qu'au contraire, si la révélation n'agissait qu'immédiatement sur l'esprit lui-même (par inspiration), l'assimilation cesserait d'être libre, il y aurait une espèce de magie. On le voit, Dorner diffère de Rothe en ce que, bien loin d'accorder à la manifestation extérieure ce caractère d'évidence grossière qui s'impose, il voit au contraire en elle une garantie pour la liberté, pour la libre assimilation morale et religieuse. Mais il n'en tombe pas moins

d'accord avec Rothe pour reconnaître que la révélation intérieure (l'inspiration) permet seule de comprendre la manifestation extérieure. Qu'est-ce à dire sinon que le critère de la révélation, la clef qui permet de déchiffrer la manifestation extérieure est toujours un fait subjectif? Suivant qu'un homme sera disposé il verra une manifestation là où un autre n'en saurait découvrir. Dans une religion à inspiration charnelle on aura besoin de manifestations religieuses parlant aux sens, et dans le sein même des religions spirituelles on se créera, au besoin, des manifestations charnelles que l'on empruntera soit à la tradition, soit à la fantaisie subjective, quand on ne sera pas de force à se maintenir sur les hauteurs de la spiritualité. On pourra même recourir, comme nous ne le voyons que trop dans le sein de la chrétienté de nos jours, aux procédés les plus décriés du matérialisme religieux, jusqu'à faire revivre les pratiques du fétichisme sacramentel, doctrinal ou légal. — Que conclure de tout cela? Il ne peut être question de contester la possibilité du surnaturel; nous l'avons constatée comme résultant de la conception de Dieu comme être personnel et libre, et de l'univers comme organisme vivant. Si Dieu est, on ne peut lui refuser toute intervention dans le monde qu'il a créé et qu'il dirige en vue de lui faire atteindre le but qu'il lui a assigné. Dieu n'a pas abdiqué en faveur de la nature. « Il ne lui a soumis ni lui-même, ni sa volonté toute-puissante; dans le monde créé par lui, il s'est réservé sa liberté absolue et la haute main, de même que dans son conseil éternel absolu il ne s'est pas lié à l'avance, par le roide déterminisme d'une prévision absolue de tous les détails dans le cours du développement du monde, pour s'emprisonner dans son décret éternel. En établissant les lois de la nature, il n'a pas voulu imposer des limites à son activité. Il n'y en a pas d'autres que ce qui se contredit soi-même, l'irrationnel et, par conséquent, le non saint. Le fait que notre monde terrestre forme un organisme ne saurait être une objection contre cette vérité. Dès l'instant où Dieu crée un monde appelé à former un organisme fermé, la notion implique que, malgré cela, il doit demeurer dans l'absolue dépendance de Dieu, et laisser, par conséquent, place à l'intervention immédiate du Créateur avec sa causalité absolue. Il doit donner à ses lois l'élasticité, la flexibilité nécessaires à la marche de tout mécanisme, et aussi de tout organisme. Cette condition est d'autant plus indispensable pour notre monde qu'il ne peut aboutir à réaliser un jour son idéal que si Dieu intervient, à de certains intervalles, avec sa causalité absolue » (*Programme* p. 34). — Seulement nous différons de Rothe en ce que nous admettons avec lui non seulement que la révélation subjective (l'inspiration) peut avoir une portée objective, bien qu'elle ne se passe que dans l'individu, mais encore que cette inspiration est la première, l'essentielle, celle qui seule permet de comprendre l'autre, la manifestation extérieure. Au fait, elle constitue la vraie objectivité divine. Ce n'est que quand on sent Dieu présent dans son cœur que l'on peut découvrir des manifestations de sa présence ou de son activité dans le monde. Le plus ou moins de spiritualité ou de grossièreté de la manifestation extérieure dépend ainsi de la spiritualité de l'inspiration subjective. Nous ne nions

pas ce que Rothe appelle la manifestation, le miracle proprement dit; nous croyons même, avec Holtzmann, que, quand on n'est pas esclave d'une idée préconçue, il se justifie amplement pour l'essentiel, aux yeux de quiconque veut se soumettre aux règles de la critique et du témoignage historique (*Die synoptischen Evangelien*, p. 510. 511). Mais nous n'estimons pas qu'il faille ni débuter par lui, ni en faire la partie essentielle, décisive de la révélation. Ce rôle appartient au surnaturel religieux et moral qui constitue la communion avec Dieu, sans laquelle il ne saurait y avoir de religion, c'est-à-dire de rapport entre Dieu et le monde. Voilà pourquoi il ne s'est pas encore vu de religion qui niât tout surnaturel; ce serait là une contradiction dans les termes, puisque la religion n'est autre chose que le surnaturel lui-même en action. — Avant de croire à ce grand miracle qu'on leur annonce avec tant d'assurance, une religion dépouillée de tout élément surnaturel, les chrétiens les moins enclins au matérialisme religieux ont quelque droit d'exiger, ce semble, qu'elle se légitime non pas certes par des manifestations grossières, parlant aux sens, comme celles que réclame Rothe, mais du moins par le simple fait de son existence qui suffirait amplement pour entraîner tout ce qu'il y a d'hommes intelligents parmi les défenseurs du surnaturel. Jusque-là il n'est pas prouvé qu'ils fassent nécessairement preuve de pusillanimité et de faiblesse d'esprit en se défiant quelque peu d'une sorte de physiologie du christianisme qui explique humainement une œuvre que l'apologétique explique divinement. « Rien n'affaiblit autant l'autorité du christianisme, rien dans les esprits ne nuit plus à sa cause que d'en faire un anneau de la chaîne qu'à dire vrai il a rompue. Que les événements, c'est-à-dire la Providence, aient creusé d'avance, dans les régions de l'Occident, un lit à ce fleuve divin, le plus scrupuleux des croyants l'accordera sans difficulté; mais il est essentiel de ne pas méconnaître la source d'où le fleuve a jailli. Aucun développement naturel, juif ou grec n'importe, ne saurait rendre raison de l'existence du christianisme. Quels que fussent les progrès de la pensée antique, il y avait toujours un infini entre elle et la pensée chrétienne, et l'infini seul peut combler l'infini. C'en est fait du christianisme dans le monde, dès qu'on est d'accord à penser le contraire et à faire entrer un fait surnaturel dans un des compartiments de la philosophie de l'histoire. En ce qui nous concerne, nous aimons beaucoup mieux, pour la religion chrétienne, la plus outrageuse négation qu'une admiration resserrée dans de pareilles limites » (*Esprit d'Al. Vinet*, p. 339, v. 1). La protestation du grand apologète est surtout fondée lorsque, ainsi qu'il convient, on conçoit la personne de Jésus non seulement comme le révélateur par excellence et le plus haut degré de la lumière, mais comme la révélation même, en présence de laquelle tout le reste n'a plus qu'une valeur subordonnée et préparatoire. Or, on sait que tous les efforts de l'école de Tubingue n'avaient qu'un but unique : expliquer naturellement la personne de Jésus-Christ et son action sur l'humanité. Malgré les services qu'ils ont rendus pour une meilleure intelligence des origines du christianisme, les efforts de Baur et de ses amis ont échoué (voy. *Théologie allemande contemporaine*, l'ar-

ticle *Christologie*). — Mais, si aucune religion ne se comprend sans surnaturel, on sait que, suivant les religions et suivant les temps et les degrés de culture ou de spiritualité chez les sectateurs de la même religion, on a fait une part plus ou moins grande au miracle. C'est cet élément miraculeux qui doit être sans cesse soumis au contrôle impartial d'une critique religieuse, mais indépendante. Il ne faut pas se le dissimuler : de nos jours, plus que jamais, l'abus des miracles risque de tuer la foi au miracle, même au surnaturel religieux et moral, c'est-à-dire à toute religion religieuse, aspirant à être plus qu'une superstition nationale, un simple établissement utile, constitué à l'usage des masses, dit-on, par la sollicitude d'habiles gens qui ont d'autant plus d'aptitude, de temps et de zèle à mettre au service d'autrui qu'ils sont peu portés à s'inquiéter de leurs propres besoins religieux. Cette confusion entre le surnaturel et sa forme vulgaire et traditionnelle, le miracle, entretient aujourd'hui un antagonisme qui absorbe bien des forces précieuses dont il y aurait à faire un meilleur emploi. Il serait grand temps que ceux qui aspirent à une religion tant soit peu sérieuse et efficace s'aperçussent que, généralement, ils font campagne avec des hommes qui, sous le nom de miracle, proscrivent la religion, toute communion avec Dieu, la pensée de nos destinées futures, comme de simples chimères, voyant dans ces idées tout au plus une poésie qu'il ne convient pas de prendre au tragique. Dès que l'on admet que la durée individuelle de l'homme n'est pas indissolublement liée à l'histoire et aux vicissitudes de la planète ; quand on se sent en communion avec une puissance supérieure de laquelle on dépend soi-même avec la nature entière et qui pourra nous préparer des demeures différentes de celles-ci ; lorsque tout ce qui vit et aime en l'homme s'efforce de croire à un Dieu supérieur à la nature, à un Dieu surnaturel, on se sent soi-même surnaturel, appelé à des destinées surnaturelles rendant indépendant du temps et de l'espace. — Ces considérations d'ordre de foi sont confirmées par deux faits d'expérience. En voyant les transformations merveilleuses que l'homme lui-même fait subir à la nature, simplement en se servant des forces qui la constituent et cela en en respectant les lois, comment douter de la toute-puissance de l'esprit et, en particulier, de celle de l'esprit divin sur la nature qu'il a créée ? Enfin ne suffit-il pas d'avoir résisté victorieusement, par un seul acte de liberté, à sa propre nature, à ses penchants, d'avoir introduit ainsi un élément nouveau dans sa vie, en dépit du déterminisme auquel on avait jusque-là cédé, pour posséder dans cette expérience une analogie de l'action qu'exerce sur la nature, pour y introduire des éléments nouveaux, celui qui, après l'avoir appelée à l'existence, n'a cessé d'agir sur elle ? C'est par ce côté-là qu'il conviendrait de saisir les hommes qui ne sont pas encore étrangers à des expériences de ce genre, et dans lesquels il est permis de voir des candidats au christianisme, aussi longtemps que le culte pratique et exclusif de la matière ne les a pas conduits à une théorie matérialiste de l'univers. Mais c'est ici que nous trouvons le matérialisme religieux non moins intransigeant que le naturisme. Le spectre du matérialisme se dressant devant nous jette beaucoup d'hommes religieux dans des aberrations

qui ne peuvent qu'activer les progrès du mal si elles ne les excusent. Alors qu'il faudrait s'attacher aux éléments de foi vivante, à cette inspiration intime qui anime les grands siècles religieux, on trouve plus commode de se cramponner avec frénésie à ces lambeaux de formules, plus ou moins heureuses, au moyen desquelles des hommes appartenant à un temps d'ignorance incontestable ont cherché à exprimer leurs convictions. Ce n'est pas seulement chez les adeptes de Rome que l'on voit poindre cette recherche de miracles grossiers, parlant aux sens, dont Rothe lui-même fait un des éléments constitutifs de la révélation. Que de protestants catholiques dissimulent les défaillances de leur foi, tranchons le mot, leur profond scepticisme, leur incrédulité, sous les dehors d'un ritualisme sacramentel, doctrinal ou ecclésiastique, alors qu'une conviction ferme, sûre d'elle-même embrasserait avec joie les hardiesses d'un spiritualisme conquérant, seul capable d'assurer notre lendemain! — Il n'y a pas lieu, toutefois, de s'étonner de ce mouvement de recul; il se manifeste dans tous les domaines aux grandes heures de crise, quand on entrevoit avec effroi comme inévitable la solution dont on ne veut à aucun prix. Les esprits timides, qui ne savent marcher que par la vue, vont alors demander aux systèmes anciens un secours illusoire qu'ils ne sauraient donner, parce qu'ils sont dépassés et sans force réelle en face des idées nouvelles qui s'avancent. Des réactions de ce genre n'ont jamais arrêté définitivement l'avènement d'un principe nouveau à la puissance duquel elles rendent, malgré elles, témoignage. Tout nous pousse au spiritualisme imposé par les circonstances ou à la superstition, à un fanatisme sectaire qui ne saurait être de notre temps. Pour quiconque ne veut pas s'aveugler volontairement ou qui est de force à comprendre les signes des temps, la critique, si suspecte, est venue au secours du spiritualisme. La foi d'autorité est aujourd'hui privée de toute base sérieuse. Il ne reste plus qu'à entrer en contact personnel et direct avec la révélation d'amour pour tous, de pardon, de grâce et de miséricorde, saisie de nouveau dans sa simplicité et sa naïveté primitives, alors que tous les voiles qui l'enveloppaient ont été déchirés pour la laisser briller de son plus pur éclat. En dépit du torrent d'incrédulité qui semble vouloir tout emporter, on peut assurer que, à bien des égards, la conscience humaine ne fut jamais mieux placée pour arriver à une conception du christianisme plus adéquate que toutes celles qui ont été tentées sous les auspices de la philosophie grecque ou du formalisme juif. Moins que jamais donc il est permis de désespérer. L'Evangile rendu enfin à lui-même, sorti victorieux de tant de périls, ne saura-t-il pas, malgré nos défaillances, nos inconséquences et nos lâchetés, par la simple force des choses, se conquérir quelques vrais disciples dans le sein de cette chrétienté à tant d'égards encore païenne de pensées et de mœurs, parce qu'elle ne l'a connu encore qu'en apparence, extérieurement? Quiconque croit au Dieu de Jésus-Christ ne saurait admettre qu'une société ayant un avenir puisse se constituer définitivement en dehors de lui. Jusqu'à ce que l'on ait trouvé mieux (et rien n'indique que l'on soit sur la voie de le faire), la révélation demeure notre force et notre espérance. Il ne pourra donc

se faire attendre indéfiniment ce rayon révélateur venant d'en haut, comme dit Rothe, pour illuminer tant de vérités nouvellement découvertes, permettre de les systématiser et d'arriver à une conception chrétienne de l'univers, réclamée à la fois par le progrès des sciences en général, non moins que par celui des sciences religieuses, et particulièrement de la théologie chrétienne qui, plus que jamais, s'efforce de se montrer fidèle à cette parole du maître : « Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité. » — Sources : Benj. Constant, *la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements,* Paris, 1830; J. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion,* Bâle; Rothe, *Zur Dogmatik.* J.-F. Astié.

RELIGIONS (Classement et filiation des). L'historien des religions ou hiérographe se trouve en présence d'une multitude d'organismes religieux, dont le nombre répond à peu près à celui des groupes humains et des langues. Il se voit donc dans la nécessité d'en entreprendre un classement fondé sur les caractères internes les plus marquants. Cette nécessité n'est toutefois apparue que dans les derniers temps, grâce aux progrès combinés de l'histoire et de la philosophie. L'histoire a amassé les matériaux, en même temps que des vues philosophiques plus saines permettaient d'en entreprendre l'exploitation régulière et fructueuse. Auparavant, on confondait pêle-mêle, sous le nom méprisant de paganisme, toutes les religions autres que la juive et la chrétienne; la philosophie du dix-huitième siècle avait apporté à cette vue mesquine cette seule correction d'englober le judaïsme et le christianisme eux aussi dans une condamnation frivole et ignorante. Voici le jugement qu'en porte Littré : « Qu'on se représente les aberrations qui hantèrent l'esprit du dix-huitième siècle au sujet des religions ! Il leur fut impossible de rien comprendre à leur naissance, à leur rôle, à leur durée. C'étaient, selon les uns, l'invention d'hommes rusés et habiles qui se firent de la crédulité populaire un moyen d'exploitation, et, par là, obtinrent puissance et richesse. Selon les autres, il ne fallait y voir que des périodes d'ignorance et de superstition qu'on ne pouvait assez ni mépriser, ni exécrer; selon d'autres encore, il y avait peut-être quelque grâce à octroyer à Jupiter et à l'Olympe, pour qui on avait érigé des temples si magnifiques et de si belles statues, mais il fallait déverser tout le flot de l'indignation historique sur cette honte des hontes, le christianisme et le moyen âge..... La philosophie positive, par l'organe de M. Comte, est la première qui ait réagi vigoureusement contre les doctrines révolutionnaires et antihistoriques relatives au domaine religieux de l'humanité. Tout à fait indépendamment, mais dans le même sens, la critique protestante a rendu leur véritable caractère au judaïsme et au christianisme, et, justement parce qu'elle s'est tenue en dehors de la conception surnaturelle, elle leur a restitué leur grandeur et leur influence irremplaçables comme partie de l'évolution des sociétés » (*Philosophie positive,* 1879, mai-juin, à propos de M. Maurice Vernes, article reproduit dans nos *Mélanges de critique religieuse*, p. 334-335). — Parmi les classifications récemment proposées, nous citerons celles de MM. Tiele et Réville. « Différentes raisons, dit M. Tiele, rendent vraisemblable que, à la plus

ancienne religion, qui n'a laissé que de faibles traces, a succédé une période où dominait généralement l'animisme, lequel aboutit de bonne heure, chez les nations civilisées, aux religions nationales polythéistes, reposant sur une doctrine traditionnelle. Plus tard seulement sortirent ça et là du polythéisme des religions nomistiques, ou communions religieuses fondées sur une loi ou Ecriture sainte, et dans lesquelles le polythéisme cède plus ou moins la place au panthéisme ou au monothéisme. Au sein de ces dernières enfin ont pris racine les religions universalistes ou humaines, qui partent de principes et de maximes. Aux religions nationales polythéistes appartiennent la plupart des religions aryennes (ou indo-européennes) et sémitiques, ainsi que la religion égyptienne avec plusieurs autres encore. Les religions nomistiques sont : le confucianisme, le taoïsme, le mosaïsme du huitième siècle avant l'ère chrétienne et le judaïsme qui en est sorti, le brahmanisme, le mazdéisme. Les religions universelles sont : le bouddhisme, le christianisme et le mahométisme » (*Manuel de l'histoire des religions*, traduit par M. Vernes, 1880, p. 3-4).— Ce classement a été repris par M. A. Réville, précisé, modifié par places et présenté avec un appareil de justifications qui lui donnent un intérêt particulier et méritent qu'on s'y arrête quelque peu. D'après ce savant, l'homme primitif ne possédait que quelques intuitions religieuses d'un caractère flottant et fugitif. « Peut-être des siècles nombreux se sont-ils écoulés avant qu'elles se soient fixées de manière à pouvoir faire l'objet d'une description. Il faut laisser aux sciences préhistoriques le soin de décider si, dans les débris que les races paléontologiques ont laissés en témoignage de leur existence sur la terre, on trouve quelques indices d'une croyance ou d'un culte quelconque. » Ces intuitions religieuses se rattacheraient à l'*animisme* « dont le *fétichisme* lui-même n'est qu'une modification. » L'homme « n'adore que ce qu'il personnifie, c'est-à-dire que les êtres auxquels il attribue une conscience et une volonté analogues aux siennes. De très bonne heure, il est arrivé à distinguer, non dans le sens d'un spiritualisme abstrait, mais de la manière la plus concrète, l'esprit et le corps dans tous les êtres personnels qu'il connaissait. » Il arriva ainsi à croire que « l'âme peut se détacher du corps et vivre sans lui de sa vie propre. » « Pour l'homme livré aux illusions de l'ignorance, non seulement son âme et son corps, mais aussi l'âme et le corps de tous les êtres naturels personnifiés par lui peuvent se détacher l'un de l'autre..... Et comme les objets de l'adoration augmentent toujours en nombre, il n'est pas étonnant que bientôt la pratique religieuse prépondérante consiste dans le culte des esprits qui peuplent les airs. Les morts, qui sont devenus des esprits, viennent se joindre, surtout s'ils sont des ancêtres, à cette armée mystérieuse. » Le fétichisme, considéré par plusieurs auteurs, notamment par A. Comte, comme le premier degré du développement religieux, au-dessous du polythéisme, n'est qu'un cas particulier de l'animisme, dont il est la forme la plus grossière. « C'est bien à tort, dit parfaitement M. Réville, qu'on a appliqué ce nom à l'adoration d'objets naturels très simples, tels qu'un arbre ou un animal. Le *fétiche* a pour caractère essentiel

d'être transportable à volonté, d'appartenir matériellement à l'homme, qui le plus souvent l'a choisi et qui lui attribue le pouvoir d'influer sur sa destinée. Il se distingue de l'animisme pur, en ceci qu'il n'est pas question d'une séparation entre l'âme et l'esprit du fétiche et sa forme visible. C'est, en réalité, une amulette animée. » Toutefois ce serait « une erreur de considérer le fétichisme et même l'animisme comme la religion primordiale. Ils supposent, pour cela, trop de réflexion. Ce sont évidemment des phénomènes secondaires..... Pour que la croyance aux esprits indépendants de la nature ait pu se former, il a fallu une certaine quantité d'observations et de réflexions sur la nature humaine elle-même, qui dénotent autre chose que la toute première naïveté. Pour croire que les esprits ou les fétiches influent sur le cours des choses et modifient leur enchaînement, il faut s'être ouvert au sentiment qu'il y a un cours des choses, qu'il existe un enchaînement naturel, et qu'on peut l'interrompre en faisant intervenir une puissance placée au-dessus et d'une force plus grande. Tout cela ne saurait être primitif. Il doit y avoir eu d'abord un culte de la nature, ou plutôt d'objets naturels personnifiés ; de là est venu l'animisme qui, dans certaines races et surtout chez les nègres, s'est converti en fétichisme. » L'*animisme* repose donc lui-même sur le *naturisme*. — M. Réville aboutit au tableau d'ensemble suivant : I. Religions polythéistes. 1° *Religion primitive de la nature*, culte naïf d'objets naturels qu'on se représente comme animés, conscients, puissants et influents sur la destinée humaine ; 2° *Religions animistes et fétichistes*, qui se développent sur la base de la précédente, particulières aux peuples restés à l'état dit sauvage, nègres, autres populations africaines, Esquimaux, Finnois, Tartares, Indiens d'Amérique, Polynésiens etc..., toutefois avec des commencements de mythologie, remarquables surtout chez les Finnois et les Polynésiens ; 3° les grandes *Mythologies nationales*, fondées sur la dramatisation de la nature, supposant entre les êtres divins des relations calquées sur celles de la vie humaine et rassemblant les croyances et les mythes primitifs en un vaste ensemble, religions de la Chine, de l'Egypte, de Ninive et de Babylone, de la Germanie, de la Gaule, de l'Italie, de la Grèce, etc., classe de religions dont la mythologie védique présente la forme la plus naïve, la mythologie grecque la forme la plus raffinée et, sans contestation, la plus belle. Peut-être faut-il ranger dans la même classe l'ancienne mythologie du Japon, encore si mal connue ; certainement il y faut rattacher les mythologies des peuples civilisés du Nouveau-Monde, tels qu'ils furent découverts au Mexique et au Pérou ; 4° les religions *polythéistes-légalistes*, le brahmanisme, le mazdéisme et les deux religions philosophiques chinoises de Kong-fou-tzeu et de Lao-tzeu; 5° le *bouddhisme*, religion de rédemption, universaliste ou international, opposé en principe au polythéisme, mais se fondant en pratique, et irrémédiablement, avec les polythéismes locaux. — II. Religions monothéistes. 1° Le *judaïsme*, issu du mosaïsme, légaliste et national ; 2° l'*islamisme*, légaliste et international ; 3° le *christianisme*, religion de rédemption, international (*Prolégo-*

mènes de l'histoire des religions, 1881, chap. VII). — Cette classification est sans doute la plus étudiée et, à certains égards, la plus satisfaisante qu'on ait proposée ; elle ne nous semble pourtant point devoir être admise. Nous en rejetons le principe même, que nous considérons comme artificiel, comme emprunté à des distinctions philosophiques : pluralité divine, caractère légal, de rédemption, national, international des religions, etc., qui brisent l'unité organique du développement religieux. Le seul classement que nous puissions approuver est celui qui respecte la genèse, l'évolution, la transformation des différentes religions, c'est-à-dire qui est calqué sur l'évolution historique elle-même et suit les variations de la doctrine et du culte dans son rapport avec l'ensemble des transformations sociales ; en d'autres termes, le classement politique et ethnographique. De tous les éléments de la vie sociale d'un groupe humain, la religion est celui qui reflète le plus fidèlement l'évolution de la pensée, des mœurs et des institutions : elle devient donc incompréhensible quand on la sépare du milieu et des circonstances qui l'ont vue vivre. Là même où ce caractère profondément *national* de toutes les religions semble céder le pas à une tendance universaliste et internationale, comme dans le bouddhisme, l'islamisme, le christianisme, il subsiste pour un observateur attentif. L'histoire des religions n'est donc qu'un chapitre de l'histoire générale, chapitre que, pour les besoins d'une exposition ample et complète, l'on peut traiter à part, mais qui, dans ce cas encore, doit conserver les divisions de l'histoire, exactement comme c'est le cas pour la littérature. Dans cet ordre d'idées, l'historien des religions constituera des groupes, tels que le groupe aryen ou indo-européen, comprenant les religions des Aryas, de l'Inde, de la Perse, des Grecs, des Latins, des Germains-Scandinaves, des Slaves et des Celtes ; le groupe égypto-sémitique, comprenant les religions de l'Egypte, de l'Assyrie-Babylonie, de la Syro-Phénicie, le judaïsme, le christianisme et l'islamisme, etc... Prenant l'idée et la forme religieuses telles qu'elles se présentent aux temps les plus reculés, il en suivra l'histoire dans des âges plus récents et analysera les combinaisons (syncrétisme) qui sont le fruit du contact entre les systèmes religieux de divers peuples. Libre à lui alors de caractériser à sa guise les diverses religions, de faire voir que l'idée de l'unité divine prévaut ici et là s'efface, de définir leurs tendances les plus accusées par les épithètes d'animiste, polythéiste, national, légaliste ; mais il aurait grand tort de briser les cadres de la nature et de la vie pour y substituer un classement fondé sur des caractères, au fond secondaires, sur l'appréciation desquels règne d'ailleurs souvent une grande divergence d'opinions. Aux yeux du monothéiste pur, par exemple, musulman ou juif, le christianisme a fait fléchir gravement la notion de l'unité divine ; aux yeux du protestant, une grande partie du culte rendu par le catholique aux saints dégénère en un véritable polythéisme, etc. Poursuivre un classement rigide établi sur des indices flottants, c'est provoquer de singulières dissidences sur la place qui convient à telle ou telle religion, c'est créer de sérieux embarras que rien ne réclame et ne légitime. — Si l'on adopte le principe d'une classification des religions correspon-

dant à l'évolution des sociétés, on admettra sans contestation que les religions ont commencé par des débuts modestes et grossiers, et que le progrès des dogmes et du culte ne s'est fait en elles que d'une manière parallèle au progrès général de la civilisation. Cette vue prévaut aujourd'hui dans les cercles scientifiques. Les seules réserves qui y aient été posées sont les suivantes : tous les développements religieux ne sont pas nécessairement calqués les uns sur les autres ; dans certains cas, la religion, comme la civilisation, nous offre des exemples de rétrogradation et de recul ; dans l'ignorance où nous sommes de ce qui s'est passé antérieurement à l'époque proprement historique, on doit se garder de parler d'*origines* et de considérer qu'on tient tous les fils d'une trame régulièrement développée. Ces sages réserves ont été trop souvent méconnues ; elles l'ont été tout particulièrement par ceux qui ont prétendu trouver la clef de l'histoire des religions dans une révélation ou tradition primitive. Nous n'avons point à rechercher ici les origines de cette théorie qui s'appuie généralement sur une appréciation et une interprétation absolument fantaisistes des traditions hébraïques. Pour ce qui est d'une *révélation* primitive, discernable sous des formes diversement altérées, tous les faits connus lui donnent le plus éclatant démenti en montrant comment les notions religieuses les plus hautes et les plus pures ont été le produit des efforts répétés des penseurs et des croyants (Inde, Perse, judaïsme, etc.). D'autre part, l'idée d'une *tradition* primitive repose sur un malentendu. Ainsi il est parfaitement exact de dire que la notion d'un déluge et les principales traditions consignées aux premiers chapitres de la Genèse se retrouvent chez un certain nombre de peuples de l'Asie et, en particulier, dans la mythologie assyrienne. Il en résulte simplement qu'elles étaient l'apanage d'un groupe de populations habitant l'Asie occidentale et de commune origine ; il paraît même démontré que la Bible nous les présente sous une de leurs formes les plus récentes. Il y a également, dans les mythologies et les religions des peuples indo-européens, maint trait commun que les savants considèrent comme le legs pieusement conservé d'ancêtres éloignés et comme une preuve de parenté ethnique, mais dont ils ne songeraient pas à tirer cette conclusion inattendue, que ces traits communs représentent les croyances des pères du genre humain, confiées par eux à la sollicitude pieuse de l'ensemble de leurs descendants. Le mot « filiation, » appliqué à l'histoire des religions, ne signifie donc pas leur rattachement à un état hypothétique et primordial correspondant aux origines mêmes du développement humain, mais la reconnaissance des connexions naturelles, attestées par l'histoire et par les faits, qui les unissent les unes aux autres.

MAURICE VERNES.

RELIQUES, *reliquiæ*, ce qui reste d'un saint et qu'on garde avec respect pour honorer sa mémoire. Le culte des reliques se rattache à la vénération dont les martyrs étaient l'objet. Nous en trouvons la première trace dans les actes du martyre d'Ignace, arrivé l'an 107, où nous lisons (ch. VI) : « Il n'est resté que les plus durs de ses saints os, qui ont été rapportés à Antioche et renfermés dans une châsse comme un trésor inestimable laissé à la sainte Eglise en considération de ce martyr. »

Dans les actes de Polycarpe, dressés l'an 169, on lit à peu près la même chose (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 4, 15). Eusèbe (*Hist. eccl.*, 8, 6) raconte qu'au temps de la persécution de Dioclétien, les païens de Nicomédie déterrèrent les restes de certains martyrs et les jetèrent dans la mer, afin de les préserver de l'adoration des chrétiens. Dans le 6e livre des *Constitutions apostoliques* (can. 30), qui date de la fin du IIIe siècle, les fidèles sont exhortés de vénérer les corps des martyrs, à l'exemple de Joseph qui honora le corps de son père Jacob (Gen. L, 1), de Moïse et de Josué qui portèrent les ossements de Joseph dans la terre promise, et en rappelant le miracle qui s'est accompli sur le tombeau qui renfermait les restes du prophète Elisée (2 Rois XIII, 6). « C'est pourquoi, est-il dit, vous évêques et autres chrétiens, vous ne devez pas croire que vous vous souillez par le contact des trépassés, ni mépriser leurs reliques (λείφανα), comme si de tels usages étaient irrationnels. » — Au commencement du IVe siècle, nous trouvons les premières traces d'un examen des reliques, qui doit servir de base à leur vénération. Optat de Milève (*De schisma Donat.*, 1, 16) rapporte qu'une certaine Lucile se sépara de l'Eglise parce qu'elle avait été admonestée par le diacre Cécilien pour avoir baisé l'os d'un martyr qu'elle portait sur elle avant de communier (*os nescio cujus hominis mortui, et si martyris, necdum vindicati*). Saint Antoine s'élève avec indignation contre l'usage des Egyptiens de ne pas enterrer les os des martyrs, mais de les conserver dans leurs maisons ; il demande que sa dépouille mortelle soit ensevelie en cachette, afin qu'elle ne donne lieu à aucun acte d'idolâtrie (Athanase, *Op.*, II, 502). D'accord avec lui, Athanase, qui rapporte ce trait, fit emmurer un certain nombre de reliques pour la même raison (Rufin, *Hist. eccl.*, II, 28). D'autres Pères, au contraire, favorisèrent ces exercices de piété, dans l'opinion qu'il fallait offrir au sens grossier de la foule des points de rattache d'impressions pieuses. Ce qui nous étonne le plus, c'est de voir les docteurs de l'Eglise les plus hostiles à l'usage des images se faire les apologistes les plus fanatiques du culte des reliques et leur attribuer toutes sortes de miracles. De ce nombre furent Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nazianze, Epiphane, Chrysostome, Jérôme, Ambroise et même saint Augustin. Parmi les adversaires de ce culte, nous trouvons surtout des hérétiques, tels que Eunomius, accusé d'arianisme, et Vigilance. Eusèbe (*Demonstr. evang.*, 13, 11) invoque, en faveur de la vénération des reliques, l'opinion de Platon qu'il faut vénérer ceux qui sont tombés glorieusement dans la bataille comme des esprits bienfaisants. Théodoret dit que le Seigneur a substitué ses martyrs (τοὺς οἰκείους νέκρους) aux héros des païens. De même que des temples étaient érigés en l'honneur de ces héros sur leurs tombes, on bâtit des églises sur les tombes des martyrs, ou bien leurs reliques, découvertes par une révélation spéciale, étaient portées sur le lieu où l'on voulait construire une église et déposées sous l'autel (Apoc. VI, 9). Il s'ensuivait que le nombre des reliques devait atteindre de grandes proportions et donner lieu à bien des tromperies (Sulpice-Sévère, *De vita beati Martini*, 11). — Une nouvelle source de reliques s'ouvrit à la suite des pèlerinages dont la terre sainte fut l'objet depuis le milieu du IVe siècle : les pèlerins en rapportèrent des

reliques du Christ, des apôtres et de leurs disciples. Saint Augustin (*De civitate Dei*, XXII, 8) parle de miracles opérés par l'attouchement d'un peu de terre rapportée de la Palestine. Des moines oisifs firent un commerce avec les reliques, bien qu'un rescrit de l'empereur Théodose Ier, de 386, eût formellement défendu ce négoce, ainsi que le transférement des corps des martyrs. Grégoire le Grand (*Epist.*, 30) et Grégoire de Tours (*De gloria martyr.*, I, 28) furent les chauds panégyristes des reliques. Charlemagne renouvela, en 803, un capitulaire rendu en 742, dans lequel il ordonne aux clercs qui accompagnaient l'armée d'emporter des reliques avec eux. L'abbé Angilbert énumère, vers 803, ainsi qu'il suit, les reliques conservées dans son couvent : *De ligno Domini, de veste ejus, de sandaliis ejus, de præsepe ejus, de spongia ejus, de Jordane ubi baptizatus est, de petra ubi sedit, quando quinque millia hominum pavit, de pane unde distribuit discipulis suis, de templo Domini, de candela quæ in nativitate ejus accensa est; de monte Horeb, de lignis trium tabernaculorum; de lacte s. Mariæ, de capillis ejus, de veste ejus, de pallio ejus; de barba s. Petri, de sandaliis ejus, de casula ejus, de mensa ejus; de mensa s. Pauli, de orario ejus, de cippo in quo missus fuit*, etc. (Mabillon, *AA. SS. ord. s. Bened.*, sæc. IV, I, 114). Les jugements de Dieu, que l'on institua pour distinguer les vraies reliques des fausses (concile de Saragosse de 592, can. 2), ainsi que l'opposition d'un Claude de Turin, d'un Agobard de Lyon, d'un abbé Guibert (*Libri quatuor de pignoribus sanctorum*) et d'autres furent impuissants à arrêter les progrès de cette superstition. — Le concile du Latran de 1215 interdit la vente des reliques nouvelles qui n'auraient pas eu l'approbation du pape; il enjoignit aux évêques de veiller à ce que les fidèles ne fussent pas trompés *variis figmentis et falsis documentis, sicut in plerisque locis occasione quæstus fieri consuevit*. En dépit de ces précautions, le culte des reliques alla en augmentant jusqu'au XVIe siècle. A l'église de Tous-les-Saints, à Wittemberg, on faisait voir un morceau de l'arche de Noé, un peu de suie provenant de la fournaise des trois jeunes hommes, un morceau de bois de la crèche de Jésus-Christ, des cheveux, de la barbe de saint Christophe, et dix-neuf mille autres reliques de plus ou moins grand prix. A Schaffhouse, on montrait l'haleine de saint Joseph que Nicodème avait reçue dans son gant. Dans le Wurtemberg, on rencontrait un vendeur d'images débitant sa marchandise, la tête ornée d'une grande plume de l'archange Michel. Des fermiers de reliques parcouraient les divers pays; ces colporteurs payaient une certaine somme aux propriétaires des reliques et leur donnaient tant par cent de leurs profits. L'électeur de Saxe, Frédéric le Sage, était l'un des collectionneurs de reliques les plus passionnés de son temps. Le concile de Trente (sessio XXV) maintient la vénération des reliques comme une partie intégrante de la piété catholique, et prononce l'anathème contre ceux qui la rejettent.

RELY (Jean de), évêque d'Angers, né à Arras en 1430, mort à Saumur en 1499, devint successivement chanoine, chancelier et archidiacre de Notre-Dame de Paris, recteur de l'Université, puis évêque. Député, en 1483, aux états généraux de Tours, il présenta à Charles VIII le résultat des délibérations de cette assemblée, et ce prince le choisit pour

son confesseur et son prédicateur. Il célébra le mariage de Charles VIII et d'Anne de Bretagne. Plus tard il accompagna ce roi en Italie, où il fut chargé de plusieurs missions auprès du pape Alexandre VI. On a de lui : *le Bréviaire de saint Martin de Tours*. Il retoucha, à la demande de Charles VIII, le style de la traduction des *Livres historiaulx de la Bible*, par Guyard des Moulins, traduction qui fut imprimée vers l'an 1495, in-fol. Enfin on lui attribue les *Remontrances* que le parlement présenta à Louis XI pour le maintien de la Pragmatique sanction, et qui ont été imprimées plusieurs fois en français et en latin. — Voyez *Gallia christ.*, XIV ; Philippe de Comines, *Mémoires*, VIII, 18 ; Jean de Saint-Gelais, *In Ludovicum* XII.

REMACLE (Saint). — L'église mérovingienne a joué le premier rôle dans l'œuvre de la conversion de la Belgique. Remacle a été l'un de ses témoins, en Flandre, avant saint Lambert. Né en Aquitaine, d'une famille noble, il fit ses études dans l'abbaye de Solignac, fondée par saint Eloi, qui lui accorda sa protection et son amitié. Bien vu à la cour de Clotaire, qui le nomma abbé de Solesmes, il fut appelé par Sigebert à relever l'abbaye de Cougnon près de Chimay, et devint le fondateur des abbayes de Stavelot et de Malmédy, dans la forêt des Ardennes, où le roi lui fit une concession de terres de douze lieues de long sur douze lieues de large. Nommé évêque de Tongres en février 653, il abdiqua en 662 et se retira dans son abbaye de Staverot, où il mourut en 668. Hériger, dans son histoire sur les évêques de Liège (*Gesta episc. leod.*, édition Kœpke, *Monum. Germ. hist.*, VII, 134, dans Wattenbach, I, 309) a donné une longue biographie de saint Remacle, attribuée souvent à l'évêque Notker. D'après de récents travaux, la plus ancienne rédaction de la vie de Remacle n'est qu'un plagiat de la vie de saint Lambert. La vérité historique disparaît dans la première biographie sous la légende, les miracles plus ou moins fabuleux et les longs discours empruntés à l'antiquité. On y trouve cependant quelques détails intéressants sur la fondation de Stavelot et de Malmédy. Du reste, il y a tant de confusion dans ces antiques chroniques, que nous voyons Remacle désigné comme évêque de Liège, de Maëstricht ou de Trèves, et que quelques historiens le font mourir martyr. — Sources : *Gallia*, III ; W. Arndt, *Kleine Denkm. aus der Merov. Zeit*, 1874 ; Courtejoie, *Les illustrations de Stavelot*, Liège, 1848.

REMBRANDT van Ryn (Paul), le peintre le plus éminent de l'école hollandaise, né à Leyde en 1606, mort à Amsterdam en 1674, était fils d'un brasseur de bière. Destiné à la jurisprudence, il étudia d'abord à l'université de Leyde, mais son goût l'entraîna bientôt vers les arts. Après avoir reçu les leçons des meilleurs maîtres de Leyde, il alla, en 1630, s'établir à Amsterdam où il se vit surtout recherché comme peintre de portraits, dans lesquels il reproduit, avec un talent supérieur, la nature, sans autre préoccupation qu'une exactitude puissante et scrupuleuse. Peu à peu pourtant l'ardeur passionnée longtemps contenue qui le consumait fit explosion et se donna libre carrière dans des sujets empruntés à la mythologie (*Ganymède*, à la galerie de Dresde), ou à l'histoire (*Adolphe de Gueldre menaçant son père*, au musée de Berlin), mais de préférence à

la Bible (*Tobie et sa famille*, au Louvre ; le *Sacrifice d'Abraham*, à l'Ermitage de Saint-Pétersbourg ; *Moïse brisant les tables de la Loi*, au musée de Berlin ; la *Descente de la croix*, à Anvers ; la *Résurrection de Lazare ; Samson chez les Philistins*, à la galerie de Dresde ; le *Bon Samaritain ;* les *Pèlerins d'Emmaüs*, etc.), ou encore à la vie ordinaire, comme la *Ronde de nuit*, qui est certainement son chef-d'œuvre. Tous ces tableaux, dans lesquels manquent la grâce et l'élévation, se distinguent par la magie des couleurs et la vigueur de l'expression. Rembrandt était aussi un habile graveur ; il a une manière à lui, tout à fait originale, et qui est dans le goût de ses tableaux : c'est une vive opposition d'ombres et de lumière, une science du relief incomparable et un travail de pointe sèche qui ne s'astreint à aucune règle et ne s'occupe que de l'effet. Toute sa tendance est comme l'expression d'une protestation violente contre tout ce qui est noblesse de formes, style de convention, idéalisme de l'art. Il ne prend ses types que dans la réalité la plus commune et parfois même la plus triviale, comme si son génie ironique se complaisait, avant tout, à arracher les voiles et à profaner le mystère dont s'enveloppait ou se drapait pompeusement la tradition. C'est ce qui l'a fait appeler, à tort croyons-nous, le peintre du protestantisme. Rembrandt passait pour avoir été d'une avarice sordide, qui est devenue proverbiale. On raconte même que, pour tirer un plus haut prix de ses tableaux, il s'avisa un jour de se faire passer pour mort. Des recherches récentes établissent que rien n'est moins fondé que cette réputation. — L'*Œuvre* de Rembrandt, qui se compose de 376 eaux-fortes, a été reproduit par la photographie, décrit et commenté par Ch. Blanc, Paris, 1857 et suiv. ; Ath. Coquerel fils a publié un intéressant opuscule intitulé : *Rembrandt ou l'individualisme dans l'art*, Paris, 1869 ; une nouvelle édition de l'*Œuvre complet de Rembrandt* a été publiée par M. Eug. Dutuit, Paris, 1881.

REMI DE REIMS naquit en 435 à Cerny, près de Laon, et la légende a entouré son berceau de signes et de prodiges, et canonisé, sous le nom de « *sainte Nourrice*, » Balsamie qui l'éleva. Ses parents, Emile, comte de Laon et Célinie, amie de Sidoine Appolinaire, appartenaient à la vieille noblesse gallo-romaine ; l'un de ses frères fut évêque de Soissons. Remi fit ses études à Reims, qui avait conservé les goûts littéraires de l'époque romaine et possédait déjà des écoles importantes. En 457, à la mort de Vennadius, il fut nommé évêque par acclamation et justifia le choix populaire par son zèle, son éloquence et sa piété. L'évêque possédait alors, en Gaule, le rôle de protecteur de la cité et jouissait de grandes prérogatives, car l'Eglise était le seul pouvoir resté debout au milieu des ruines de la civilisation romaine. Ce rôle, qui était déjà si considérable, devint décisif lors de la conquête de la Gaule du nord et de l'est par les Francs de Clovis. Le fameux baptême du chef franc, de sa sœur et de ses principaux guerriers, le 24 décembre 496, dans la chapelle de Saint-Martin hors les murs, est le point de séparation entre la civilisation du passé et le moyen âge chrétien. L'évêque Remi dut voir dans la conversion de Clovis le triomphe de l'Eglise, la sécurité des provinces conquises, un gage de victoire sur les Visigoths et les Burgundes ariens de

la Gaule méridionale. De son côté, Clovis vit dans son union avec l'Eglise la condition de ses futures victoires ; l'incident de Tolbiac nous révèle les tendances religieuses de cet esprit inculte, qui avait comme le pressentiment que le règne d'Odin était bien fini. Rien ne prouve qu'il ait connu Remi avant son arrivée en Gaule ; mais les Francs étaient depuis trop longtemps en contact avec la civilisation romaine pour ne pas avoir entendu parler de Jésus-Christ, et nous possédons de nombreux exemples du respect superstitieux des barbares pour le culte chrétien. La pieuse Clotilde contribua à cet acte décisif, qui ne modifia en rien les mœurs sanguinaires du barbare, mais qui, du moins, par cette union des deux pouvoirs en pleine barbarie, justifia plus tard le fier titre de nos chroniques nationales : « *Gesta Dei per Francos.* » Nous ne connaissons guère de la vie de saint Remi (dont Grégoire de Tours put seul utiliser les documents primitifs, déjà perdus pour Hincmar, dont la biographie du saint évêque n'a pas plus de valeur que celle de Fortunat, et qui est remplie de falsifications voulues), que des légendes et des fables ou des anecdotes devenues populaires, comme la question de Clovis à l'évêque, le mot célèbre de celui-ci au moment du baptême, l'histoire du vase de Soissons et de la donation par Clovis à l'Eglise du terrain que Remi pourrait parcourir à pied pendant que le roi ferait sa méridienne (Michelet, *Histoire de France*, I). — Nous ne possédons de Remi que quatre lettres, dont deux adressées à des évêques et deux au roi. Dans ces dernières il lui envoie ses condoléances au sujet de la mort de sa sœur, baptisée en même temps que lui, et l'exhorte à remplir envers ses nouveaux sujets les devoirs de justice et de miséricorde d'un prince chrétien. Il laisse entrevoir que l'empereur Zénon aurait cédé à Clovis ses droits sur la Gaule. Son testament n'est pas authentique, et le commentaire sur les épîtres de saint Paul est de Remi d'Auxerre. La lettre par laquelle le pape Hormisdas accorde à Remi la suprématie sur toute la Gaule est une invention d'Hincmar. En 517, Remi prit part aux travaux d'un concile qui contraignit un évêque arien à abjurer son erreur ; en 530, il sacra Médard évêque de Noyon, détacha Laon de son siège, et organisa les évêchés de Tournai, d'Arras et de Cambrai. Il sut par une sage administration, et grâce à la faveur royale, enrichir son diocèse où il construisit plusieurs églises. En 499, il acheta du comte Euloge, accusé de haute trahison, et dont il avait sauvé la vie, le bourg d'Epernay, pour la somme de cinq mille livres d'argent. Remi mourut le 13 janvier 533 et fut enseveli dans une petite chapelle, sur laquelle s'éleva bientôt une riche abbaye. Sa fête est célébrée le 1er octobre, et ses reliques sont encore l'objet d'une vénération profonde. On leur attribua bientôt de nombreux miracles. — Sources : Flodoard, *Histoire de Reims*, trad. Lejeune, Reims, 1845 ; *Gallia*, IX ; Marlot, *Histoire de Reims*, I ; De Cerisiers, *Les heureux commencements de la France chrétienne*, Reims, 1633 ; A. Aubert, *Histoire de saint Remi*, 1849 ; Piper, *Zeuen der Wahrh.*, II.

REMI DE ROUEN. Le clergé de France, trop souvent ignorant et grossier, avait vu ses plus beaux bénéfices donnés aux rudes compagnons d'armes de Charles-Martel. Déjà, en 640, après le synode de

Leptines, l'archevêque de Rouen, Hugues, avait été déposé pour mauvaises mœurs. Il en fut de même de l'archevêque Ragenfred, l'un de ces clercs séculiers dont se plaint si amèrement la chronique de Fontenelle. Pépin le Bref lui donna pour remplaçant son frère Remi, en 755. La chronique nous le dépeint cherchant à réparer, par le zèle de sa piété et l'austérité de sa discipline, les maux causés à l'Eglise par l'indignité de son prédécesseur. En tout cas sa foi devait être bien superstitieuse, puisque la légende le montre frappé de cécité pour avoir voulu transporter par surprise les reliques de saint Benoît d'Italie en France. En dehors du témoignage rendu à son éloquence, nous ne connaissons que deux épisodes de sa carrière épiscopale : sa mission auprès du roi des Lombards pour l'engager à restituer au pape les provinces dont il l'avait dépouillé, et sa présence au concile d'Attigny, en 765. Il mourut le 14 février 772; son corps, inhumé d'abord dans la cathédrale, fut ensuite successivement déposé à Saint-Médard de Soissons et à Saint-Ouen de Rouen, d'où les calvinistes l'enlevèrent pour le brûler. — Sources : *Gallia*, IX; Martène, *Anecd.*, tom. III, p. 1666, d'après les mss. de Saint-Ouen. A. Paumier.

REMINISCERE. Voyez *Année ecclésiastique*.

RÉMOND. Voyez *Florimond de Rémond*.

REMONTRANTS. Voyez *Arminianisme*.

RENATUS (Camillus), *Siculus*, célèbre antitrinitaire et agitateur des églises de la Rhétie, arriva dans la Valteline avec plusieurs autres proscrits italiens réformés vers l'an 1542, après la bulle *Licet ab initio*, qui instituait l'inquisition romaine. Les historiens antitrinitaires (Illgen, Bock, Lubienicius, Sand, etc.) qui font partir René Camille de Vicence, vers 1546, après la dissolution d'une prétendue académie antitrinitaire de cette ville, se sont grossièrement trompés, car nous le voyons dans les Grisons, dès 1542, à Tirano. Il n'était pas prédicateur, mais maître d'école, comme le célèbre polémiste Francesco Negri de Bassano. S'étant établi à Caspano, il eut bientôt sous sa direction les fils des premières familles et put sans difficulté, dans des conversations particulières, propager ses doctrines qui, sans former un système, divergeaient sur plusieurs points de l'orthodoxie zwinglienne. Même ses ennemis sont unanimes pour lui reconnaître un grand talent, une grande perspicacité, beaucoup d'esprit; il est vrai qu'ils le disent également faux, artificieux, intrigant, *anabaptistarum coriphæus et nauclerus*, *hæreticus hæreticissimus*, et que, parlant des servétiens, ils le chargent de tous les troubles qui désolèrent, dans la Valteline, la Réforme italo-helvétique : « *Ex isto hominum genere* NEMO *tantum Ecclesiis negotium facessivit earumque tranquillitatem turbavit quantum Siculus ille Camillus qui, postquam nomen Evangelio dederat, Renatus dici voluit* » (de Porta, *Hist. Reform. Eccles. rhæt.*, t. II). Avant Camillo Renato, les Eglises helvétiques s'étaient déjà prononcées sévèrement contre ceux qu'on appelait les disciples de Photin et de Servet, antitrinitaires, anabaptistes, etc., et Bartolomeo Maturo en 1529, Francesco di Calabria et Girolamo di Mantova en 1544, avaient été condamnés, le premier par la diète de Ilantz, les deux derniers dans une discussion publique à Zütz. Parmi les opi-

nions attribuées à Camille comme hérétiques, plusieurs sont aujourd'hui reçues par l'orthodoxie la plus rigide, et nous tenons à noter que ces opinions ne nous sont parvenues que par le canal de l'historien De Porta, adversaire déclaré et souvent violent des Italiens réfugiés dans les Grisons. Ses données sont sujettes à caution, d'autant plus qu'il nous offre comme infectés d'anabaptisme, etc., Ochinus, Celse Martinengo, P.-P. Vergerius et même C.-S. Curione — Voici les doctrines soutenues par R. Camille : l'âme meurt avec le corps ou dort jusqu'à la résurrection; le corps ne ressuscitera pas substantiellement au jour du jugement; les hommes sont nés mortels et seraient morts sans le péché; il n'y a aucune loi naturelle qui puisse faire connaître à l'homme ce qu'il doit faire ou ce qu'il doit éviter; les hommes irrégénérés (*non renati*) sont comme des brutes; le Décalogue est inutile pour les fidèles; l'Ecriture ne parle pas des mérites du Christ; le Christ aurait pu pécher; le Christ a été fait malédiction parce qu'il a été conçu avec le péché originel; la foi qui justifie n'a pas besoin d'être confirmée par les sacrements qui sont simplement des signes qui représentent le passé sans avoir la valeur d'une promesse (De Porta, *op. cit.*, II, 83-85). — C'est à Chiavenna, en 1547, que de violentes disputes s'engagèrent sur ces opinions remises en honneur aujourd'hui, surtout par le plymouthisme. Jusqu'alors Camille avait été en correspondance cordiale avec Bullinger. Vers 1545, il lui écrivait : « *Ita propemodum nostros homines docemus ut... Camillum dicere possis Bullingerum et Bullingerum Camillum;* » et il aurait certainement continué à lui faire croire qu'il était en parfait accord avec Zurich, si le pasteur A. Mainardi ne s'était chargé, avec Giulio di Milano, de lui ouvrir les yeux sur le véritable état des croyances de Camille. A Chiavenna, où il s'était établi et présidait des réunions privées, celui-ci se lia avec deux autres Italiens, Francesco Negri et Francesco Stancarius, qui le soutinrent avec force lorsque Mainardi publia une confession de foi qui le dénonçait comme hérétique et dangereux. Camille, irrité, répondit par des libelles qui envenimèrent toujours plus la lutte; et comme B. Altieri, Vergerius et d'autres réformés italiens invitaient Mainardi à la douceur, nous comprenons qu'ils aient été par les ultraorthodoxes considérés en bloc comme antitrinitaires. Un synode de 1547, auquel Camille ne voulut pas intervenir, lui imposa le silence et l'obéissance à son pasteur; mais il n'en tint aucun compte et continua ses réunions privées. En 1549, quatre pasteurs, députés par les églises rhétiennes, examinèrent la question et, sans condamner Camille, tout en cherchant à réconcilier les partis, ils approuvèrent la conduite de Mainardi. Après leur départ, bien qu'il eût signé son acte de concorde, Camille reprit ses allures indépendantes et fut solennellement privé de ses privilèges comme membre de l'Eglise, puis excommunié par le consistoire. C'était le 6 juillet 1550. L'excommunication fut prononcée en contumace, Camille s'étant enfui de Chiavenna en lançant un libelle intitulé : *Errores, ineptiæ, scandala et contradictiones Aug. Maynardi ab anno* 1545 *et citra.* Il y accusait son adversaire de vingt-cinq erreurs. Il avait également écrit, dans les années précédentes, un livre contre le baptême : *Adversus baptismum quem sub regno Papæ atque Antechristi*

acceperamus. — Après 1550, on n'entend plus parler de lui ; il vivait encore en 1555, puisque Giulio di Milano demande à cette époque qu'il soit surveillé ; mais nous ne pouvons assurer, avec C. Cantù, qu'il vivait en 1571, lorsque les anabaptistes furent sévèrement condamnés par le synode de Coire, poursuivis par les Grisons, obligés de signer la confession de foi rhétique ou de fuir à l'étranger. Il exerça toutefois son influence sur les antitrinitaires Florio, Turriano, Fieri et P. Leone, qui essayèrent, en 1553, en 1558 et en 1561, de rallumer les querelles. On affirme également son influence sur Lélius Socin ; cela peut être, puisque, en 1545, Giulio di Milano écrivait à Bullinger que L. Socin avait ouvertement donné la main à Camille ; mais il est également vrai que L. Socin cacha toujours en Suisse ses opinions personnelles et que, en 1552, il était dans de très bons termes avec P.-P. Vergerius. — Sources : De Porta, *Historia Reformationis Ecclesiarum Ræticarum*, *Curiæ Rætorum*, 1771, t. II ; C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, Torino, 1866, t. II ; M. Crie, *Istoria della Riforma in Italia*, trad. de l'anglais, Genova, 1858 ; Schelhorn, *Amœnitates hist. eccles. et litt.*, Francfort et Leipzig, 1738 ; l'*Histoire de l'Eglise helvétique* de Hottinger ; la correspondance des réformateurs de Fueslin et les principales histoires et annales des antitrinitaires et des anabaptistes. P. Long.

RENAUDOT (Eusèbe), savant orientaliste, né à Paris en 1646, mort en 1720, fut élevé par les jésuites, embrassa l'état ecclésiastique, et devint prieur de Frossai en Bretagne et de Saint-Christophe de Châteaufort. Il faisait partie de l'Académie française, de celle des inscriptions et de la Crusca. La cour le chargea de plusieurs négociations importantes, et dans le voyage qu'il fit en 1700 à Rome avec le cardinal de Noailles, il reçut de Clément XI de nombreuses marques d'estime. La plupart de ses écrits se rapportent à l'histoire de l'Orient et à l'accord de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine sur le dogme de la sainte cène. Nous citerons parmi eux : 1° *Défense de la perpétuité de la foi* contre les *Monuments authentiques de la religion des Grecs*, par J. Aymon, Paris, 1708 ; 2° *De la perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*, 1711 ; 3° *De la perpétuité de la foi de l'Eglise sur les sacrements et autres points que les premiers réformateurs ont pris pour prétexte de leur schisme, prouvée par le consentement des Eglises orientales*, 1713, 2 vol. ; 4° *Gennadii patriarchæ Homiliæ de Eucharistia*, *Meletii Alexandrini*, *Nectarii Hierosolymitani*, *Meletii Syrigi et aliorum de eodem argumento opuscula*, texte grec et latin, avec notes et commentaire, Paris, 1709, contre Allatius, qui avait accentué les divergences entre l'Eglise romaine et l'Eglise grecque ; 5° *Historia patriarcharum alexandrinorum jacobitarum, a D. Marco usque ad finem sæculi* XIII, 1713 ; c'est le plus complet recueil que l'on possède sur l'histoire ecclésiastique de l'Egypte et de la nation copte ; 6° *Liturgiarum orientalium Collectio*, 1715-1716, 2 vol. avec quatre dissertations sur l'origine et l'autorité des liturgies orientales. Très vif dans sa polémique contre les auteurs catholiques et protestants qui contestaient ses assertions, et même l'accusaient de falsifications, Renaudot était, en général, supérieur par sa science à ses adversaires. Il a laissé une belle bibliothèque de manuscrits orientaux. Son *Jugement du public*

sur le Dictionnaire de Bayle l'engagea dans une vive dispute avec cet auteur. Renaudot contribua puissamment à discréditer Molinos en France. Dans une lettre à Bossuet, il dit : « Molinos était un des plus grands scélérats que l'on puisse s'imaginer. Il n'y a d'ordures exécrables qu'il n'ait commises durant vingt-deux ans sans se confesser. » Ce jugement, qui ne reposait sur aucun fondement, fut adopté sans examen par Bossuet, et a encore de nos jours une grande autorité. Renaudot a publié aussi les *Anciennes relations des Indes et de la Chine de deux voyageurs mahométans qui y allèrent au neuvième siècle*, Paris, 1718. — Voyez *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. V, *Eloge de Renaudot ;* Nicéron, *Mémoires*, XII et XX ; Bore, *Hist. de l'Acad. des inscript.*, t. V ; *Journal des Savants*, 1689, 1709 ; Suppl., 1710, 1713, 1714, 1716, 1718, 1719, 1729, 1738 et 1748.

RENÉE DE FRANCE, duchesse d'Este, fille de Louis XII et d'Anne de Bretagne, dont elle hérita les vertus, naquit à Blois le 25 octobre 1510. Fiancée à l'archiduc Charles d'Autriche, à l'infant Ferdinand, à Henri VIII, la diplomatie rompit tous ces projets d'alliance et l'unit à Hercule II, duc de Ferrare. Une chronique modénaise du temps nous apprend qu'en 1528 Hercule et Hippolyte d'Este partirent de Ferrare avec une suite nombreuse et bien équipée, le premier pour aller chercher sa femme en France et le second pour accompagner honorablement son frère jusqu'à Reggio. La même chronique nous fait savoir comme quoi, le 10 juin de la même année 1528, les habitants de Modène et de Ferrare, décimés par la peste et la famine, devaient se réjouir à l'occasion du mariage du duc Hercule et de Renée de France, célébré le 28 mai, à Saint-Germain. Cette union, conclue en juillet 1527, fut définitivement ratifiée à Paris le 5 juillet 1528, après les cérémonies préliminaires de Saint-Germain. Elle devait assurer à François Ier la possession du Milanais ; l'épouse recevait comme dot les duchés de Chartres et de Montargis. Hercule et Renée, tous deux instruits, amis et protecteurs des lettres et des sciences, s'entourèrent d'une cour désormais célèbre dans l'histoire de la littérature. Nous y distinguons Guarini, Mainardi, Landi, Sessi, C. Calcagnini, L. Giraldi, Bojardo di Scandiano, Bartolomeo Riccio, M. Palingenio, B. Tasso, le père du Tasse, et, parmi les réformés, C.-S. Curione, M.-A. Flaminius, les frères G. et C. Sinapi, F. Porta, A. Paleario, P. Morata, père d'Olimpia, C. Marot et, en 1535, Calvin lui-même. Renée avait connu et aimé la Réforme aux cours de Paris et de Nérac ; Ferrare devint aussi bientôt une ville de refuge pour les réformés italiens et étrangers qui fuyaient la persécution. Avec Marot et Calvin (Charles d'Espeville), nous devons nommer leurs amis Louis du Tillet et Léon Jamet qui demeura longtemps auprès d'elle, comme secrétaire, après le départ de Marot. M., Mme, Mlle de Soubise et son fiancé Antoine de Pons, comte de Marennes et baron de Mirabeau, étaient également des réformés qu'elle avait emmenés avec elle lors de son mariage. Il paraît que Calvin, dans les quelques mois de son séjour à Ferrare, avait su inspirer à la duchesse un grand respect pour son génie de réformateur et une grande confiance en ses conseils religieux, confiance qu'elle ne perdit jamais. Nous soulignons ces derniers mots pour tous les historiens catholiques,

et ils sont trop nombreux, qui ont calomnié par parti pris ces deux grandes personnalités de la Réforme française. Malgré l'attachement de Renée à la Réforme, nous pouvons toutefois affirmer que ni elle ni les réformés français de sa cour ne manifestèrent leurs convictions à la population du duché. Olimpia Morata peut avoir connu la Réforme à la cour, ayant été élevée et instruite avec la fille aînée de la duchesse, Anne d'Este, qui fut plus tard duchesse de Guise ; mais il appert que les réformés italiens de Ferrare et de Modène ne subirent pas l'influence de la cour, ne furent que faiblement protégés par elle, et qu'ils étaient déjà nombreux dans la capitale du duché en 1528. Après 1536, le duc de Ferrare, obligé de s'unir au pape dont il était le vassal, et à l'empereur contre la France, éloigne de sa cour tous les amis de sa femme que nous avons nommés, et, dès lors, les malheurs déplorés par Marot commencent pour le « noble cœur de Renée de France, » cette fille de roi si savante, si vraiment pieuse et si énergique dans sa foi. Les opinions évangéliques de Renée ne furent connues des réformés italiens que lorsqu'elle fut persécutée par son mari. Le Toscan A. Bruccioli lui dédia en effet sa traduction et son commentaire de la Bible, en l'appelant « *santissima anima* » et le martyr B. Lupetino, en 1551, lui adressa un traité religieux intitulé : *Memoria æterna piissimæ ducissæ Ferrariæ*. Jusqu'en 1545, la ville des d'Este était le refuge des réformés italiens ; mais le pape, qui tenait sous sa dépendance le duc, sut bientôt s'en servir, quoique l'instrument ne parût pas d'abord très docile. Paul III, en 1545, invite en effet les autorités ecclésiastiques des villes du duché à dresser leurs pièges pour saisir les personnes suspectes d'hérésie de toute classe et de toute condition ; il leur ordonne d'en instruire le procès, se servant au besoin de la torture, et d'attendre de Rome des ordres et des sentences définitives. Les sicaires de Rome pénétrèrent alors partout : à la cour, dans les couvents, dans les universités, parmi le peuple ; et en 1550, ils commencèrent à se distinguer par les supplices qu'ils infligèrent aux réformés et par les persécutions dont ils accablèrent la duchesse elle-même. Plusieurs fois déjà le pape s'était plaint auprès du duc des opinions hérétiques professées par sa femme et qu'elle s'efforçait d'inculquer à ses enfants ; c'était là, disait-il, un mauvais exemple donné par un prince catholique à ses sujets, et il ordonnait au duc d'y mettre un terme s'il ne voulait pas se priver des faveurs de l'Eglise et des princes catholiques. Hercule II supplia la duchesse de lui épargner ces ennuis, de renoncer aux « idées nouvelles » et de se conformer au culte établi ; mais, comme elle s'y refusait énergiquement, elle se vit assiégée par les plus fins limiers de l'inquisition, jésuites, catéchistes, docteurs, Claude Jay, F. Borgia, etc. ; et, parce que le pape avait également exposé ses plaintes à Henri II, celui-ci, pour convertir « son unique tante, » lui envoya l'inquisiteur Oriz, qui s'efforça en vain de la soumettre aux volontés romaines. Renée, ne cédant ni aux longs et ennuyeux discours d'Oriz, ni aux menaces, fut l'objet de violences inqualifiables ; on la sépara de ses amis qui furent punis, de ses enfants, qui furent indisposés contre elle, et, en 1554, la fille de Louis XII fut enfermée dans la villa de Consandolo, à trente milles de Ferrare. On dit

que, par le moyen de L. Jamet, l'ami de Marot, elle correspondait alors encore avec Calvin. Renée supporta avec courage cette persécution; mais lorsqu'à l'avènement de Paul IV (1555) la persécution se fit plus violente et plus sanguinaire dans toute l'Italie, il paraît qu'elle céda, dans le désir de revoir les siens. Calvin écrivit à ce sujet à Farel : *De ducissa Ferrariæ tristis nuncius, et certius quam vellem, minis et probis victam cecidisse.* Renée fit même une rétractation entre les mains du jésuite Pellettari, dans laquelle elle disait croire à l'Eglise catholique, apostolique... sans ajouter romaine ; et elle vécut dès lors librement à la cour de Ferrare, quoique surveillée jusqu'à la mort de son mari, survenue en 1559. En 1560, le duc Alphonse II, foulant aux pieds l'amour filial et voulant plaire au pape, ordonna à sa mère de se retirer en France avec trois cents personnes de sa suite. Renée s'établit à Montargis, professa ouvertement la Réforme, et la défendit même héroïquement envers et contre son propre gendre le duc de Guise, qui lui avait demandé de lui livrer quelques gentilshommes réfugiés dans son château. Elle y mourut le 12 juin 1575, après avoir assisté de loin aux sanglantes guerres de religion qui conduisirent Henri IV sur le trône de France. — Sources : Noltenii, *Vita Olympiæ Moratæ*, Francfort, 1775 ; *Monumenti di Storia patria. Croniche modenesi*, t. I-X, Parma, 1866-1878 ; Brantôme, *Mémoires, vies des dames illustres*, Leyde, 1669 ; Tiraboschi, *Storia della lett. ital.*, t. VII, Modène, 1779 ; C. Cantù, *Eretici d'Italia*, t. II, Turin, 1867 ; L.-A. Muratori, *Antichità Estensi*, t. II ; M. Crie, *History of the Reform in Italy ;* J. Bonnet, *Olympia Morata ;* Catteau, *Vie de Renée de France*, Berlin, 1781. Les lettres de Calvin à Renée et celles écrites à son sujet se trouvent dans la *Correspondance des réformateurs*, publiée par A.-L. Herminjard et dans les *Lettres françaises de Calvin*, publiées par J. Bonnet. Une lettre importante au sujet du duc de Guise se trouve dans *Calvin d'après Calvin*, publié par MM. C.-O Viguet et D. Tissot.

P. Long.

RENI (Guido) ou le Guide, célèbre peintre italien, né à Bologne en 1575, mort en 1642, élève des Carrache, obtint la protection du pape Paul V, qui l'appela à Rome, où il trouva un rival jaloux et haineux dans le Caravage. Il passa encore quelques années à Bologne, à Mantoue et à Naples, puis revint à Rome comblé des faveurs du pape, mais esclave d'une irrésistible passion du jeu qui lui aliéna tous ses amis et le jeta dans une profonde misère. Les productions du Guide se distinguent par la richesse de la composition, la correction du dessin, une distribution de lumière large et harmonieuse, la fraîcheur du coloris. Au début de sa carrière, il se rattachait à l'école réaliste qui recherchait de préférence les effets violents, les contorsions hardies des muscles, l'énergie sauvage de l'expression, comme dans le *Crucifiement de saint Pierre*, le *Martyre de saint André*, au musée du Vatican ; dans le *Christ à la croix* avec la Vierge et saint Jean, le *Massacre des Innocents*, à la pinacothèque de Bologne ; dans *Saint Antoine et Saint Paul*, au musée de Berlin. Dans la suite, le Guide, modifiant sa manière, s'appliqua surtout à reproduire la douceur et la grâce, et ne tarda pas à se complaire dans une idéalisation assez creuse et singulièrement molle de

la beauté féminine, prodiguée dans ses toiles avec une monotonie désespérante. A cette seconde période appartiennent ses nombreuses *Madeleines*, dont la plus belle est celle du palais Colonna, à Rome ; la *Cenci*, l'*Espérance*, également à Rome ; *Jésus couronné d'épines ;* à Dresde, *Bradamante et Fleur d'épine*, à Florence ; l'*Enlèvement d'Hélène*, une *Annonciation*, à Paris, etc. La plupart de ses tableaux ont été gravés, quelques-uns par lui-même.

RENNES (*Redones*), ancien évêché de Bretagne, autrefois dépendant de Tours, connu depuis 461. Il a été érigé en archevêché en 1859 et a reçu pour suffragants les sièges de Vannes, Quimper et Saint-Brieuc. Grégoire de Tours (*de Gl. C.*, 55) fait mention de l'évêque saint Mélaine (530) et de l'église que les chrétiens avaient élevée sur son tombeau : *Miram christiani fabricam celsitudine levaverunt.* On mentionne, au premier rang de ses successeurs, le célèbre Marbode (1123 ; voyez ce nom). La cathédrale de Saint-Pierre, élevée de 1180 à 1359, fut remplacée en 1541 par un nouvel édifice, et en 1755, on ne laissa de la vieille église que les tours. L'église abbatiale de Saint-Melaine porte, depuis 1845, le vocable de Notre-Dame. — Voyez Hauréau, *Gallia christiana,* XIV ; les historiens ecclésiastiques de la Bretagne, en particulier Dom Morice et Deric (1777-1786, 6 vol. in-12, et Saint-Brieuc, 1847, 2 vol. in-4°) ; de Courson, *Cartulaire de Redon,* 1863.

REPENTANCE. La repentance est le sentiment douloureux du péché. Elle est l'élément négatif de la conversion dont la foi est l'élément positif (Marc I, 15). Elle suppose qu'on est rentré en soi-même (Luc XV, 17) ; qu'on déplore, qu'on déteste le mal qu'on y a découvert (Luc XV, 18), et que, changeant de sentiment (μετανοεῖν), on se retourne vers Dieu (Luc XV, 20). Dans l'homme qui se repent il se fait donc une sorte de dédoublement moral : l'homme de Dieu, créé à l'image du Dieu saint, se retrouve, se saisit lui-même, dans son vrai moi, sous les éléments du péché qui l'étouffent ; il s'en dégage et condamne en lui, sans pitié, le faux moi, l'homme pécheur qui a usurpé une place à laquelle le premier seul avait droit. Le verbe shoub, en hébreu, désigne un changement de direction ; il signifie, à la fois, « se détourner » (shabé pèshah, ceux qui se détournent du péché, Es. LIX, 20) et se retourner (shoub èl Jehovah, revenir à l'Eternel, Es. LV, 7). De même le mot μετάνοια, en grec (de νοῦς, dispositions morales, Rom. XII, 2 ; Ephés. IV, 23) implique à la fois la résolution de se détourner du mal (quelquefois avec ἀπό (Actes VIII, 22), quelquefois avec ἐκ (Apoc. II, 21. 22), quelquefois sans préposition, dans un sens absolu (Matth. III, 2) et celle de se retourner vers Dieu (ἡ εἰς τὸν θεὸν μετάνοια, Actes XX, 21). Le verbe μεταμέλεσθαι exprime surtout le regret d'une chose faite (2 Cor. VII, 8), le remords du passé (Matth. XXVII, 3). Le mot latin *pœnitentia* (de *pœna*) unit à l'idée de mécontentement du passé et de soi-même celle de souffrance. On sait que ce mot a été pris dans un sens de plus en plus extérieur et formaliste dans l'Eglise du moyen âge, laquelle a fait de la pénitence un des sept sacrements, canaux nécessaires des grâces divines. La religion chrétienne étant essentiellement une rédemption, c'est-à-dire la délivrance de notre misère morale, il en résulte qu'il faut, avant tout, sentir cette

misère, qui est à la fois une faute, une souffrance et une honte. La repentance est donc le point de départ de la vie chrétienne. « La somme de l'Evangile, dit Calvin (*Instit.*, 3, 3, 1.), est réduite en pénitence et rémission des péchés » (voyez, en effet, Luc XXIV, 47 ; Actes V, 31). Sans doute, ce serait une grave erreur de croire que, par elle-même, la repentance puisse obtenir le pardon de Dieu ; entre la repentance et le pardon l'on chercherait vainement un rapport de cause à effet ; il n'en est pas moins vrai que, en dehors de la repentance, il n'y a point de pardon possible. Il est de la plus grande importance, si l'on veut respecter le caractère profondément moral de l'Evangile, de laisser à la repentance toute sa place ; ce sentiment noble et douloureux qui nous associe à la colère, c'est-à-dire à l'indignation de Dieu contre le péché (Ephés. II, 3 ; Jean III, 36), est le cachet propre d'une créature morale, le signe le plus évident de sa liberté et de sa filialité divine ; aussi voit-on invariablement la vie chrétienne perdre en force et en grandeur dans la mesure où la repentance perd en efficace, de même qu'on voit la théologie chrétienne perdre en profondeur dans la mesure où la notion de la repentance devient moins nette. Celle-ci n'est pas seulement une contrition passive, c'est une angoisse de la conscience qui, en dehors de la grâce divine et de la foi qui saisit cette grâce, ne peut aboutir qu'à la terreur et au désespoir. « *Verus terror conscientiæ,* dit Mélanchthon, *quæ Deum sentit irasci peccato* » (*Apolog.*, 5, 29). En effet, la repentance porte non sur des péchés de détail, mais sur la disposition même que nous trouvons en nous (Matth. XV, 19), sur un état de péché et de coulpe qui s'est révélé à nous aussitôt que la lumière d'en haut a pénétré dans notre âme. Tous les hommes sont accessibles à la repentance, puisque les plus endurcis distinguent entre le mal et le bien ; mais la mesure de la désapprobation dont le mal est l'objet diffère considérablement d'homme à homme ; plus la conscience devient délicate, plus le domaine de la repentance s'étend. Tandis que, pour les uns, qui boivent l'iniquité comme l'eau (Job XV, 16), ce domaine est très restreint, ne renfermant que des fautes grossières, pour d'autres, qui sont plus scrupuleux, quelquefois même très sévères envers eux-mêmes, ce domaine embrasse jusqu'aux négligences légères et aux peccadilles (1 Thessal. V, 22) ; ils portent un blâme sur l'ensemble de leur vie et, en face du verdict de culpabilité prononcé par leur conscience, ils éprouvent une tristesse selon Dieu, qui est le gage de leur relèvement (2 Cor. VII, 9). Telle doit être l'intensité de la repentance que l'apôtre Paul y voit une mort à nous-mêmes (Coloss. III, 5 ; voy. aussi 1 Pierre II, 24) ; par elle nous nous unissons à Christ mourant pour nous, c'est-à-dire que nous nous sentons moralement et réellement frappés en lui, à cause de notre péché (Rom. VI, 6 ; 2 Tim. II, 11). La repentance n'est rien moins, pour l'apôtre, qu'un ensevelissement de notre vieil homme avec Christ, symbolisé par le baptême dans lequel le corps souillé est enseveli sous l'eau, avant de reparaître corps purifié (Rom. VI, 4 ; Coloss. II, 12). La fraction de l'Eglise chrétienne qui s'est spécialement rattachée au type paulinien de l'enseignement évangélique a toujours insisté avec une énergie particulière sur la nécessité absolue de la repen-

tance, comme condition du salut, par opposition à la fraction rationaliste et pélagienne ou semipélagienne qui, sans rejeter la notion du péché, en a toujours atténué la gravité. « Quand on veut n'être pécheur qu'en peinture, disait Staupitz à Luther, on n'a aussi un Sauveur qu'en peinture. » C'est en se jugeant soi-même qu'on n'est pas jugé (Matth. VII, 1). Aussi la connaissance réelle de la vérité est-elle impossible sans l'action préalable de la repentance (2 Tim. II, 25). C'est la repentance qui était au fond des sacrifices lévitiques, lesquels supposaient une faute à réparer (Lévit. V, 56); l'immolation d'une victime était le symbole de la contrition intérieure de celui qui l'offrait et de sa confiance en la miséricorde de Dieu auquel il l'offrait. Outre les sacrifices, nous trouvons dans l'Ecriture sainte, comme signes de repentance, les jeûnes (Joël II, 12; Es. LVIII, 3; Dan. IX, 3, etc.), les cendres et le cilice, vêtement rude et sombre (Job XLII, 6; Joël I, 13; Matth. XI, 21), les vêtements déchirés (2 Sam. III, 31; Joël II, 13). Quand les prophètes condamnent le formalisme des sacrifices, c'est pour relever le fait spirituel que ceux-ci devaient symboliser, savoir la repentance, qui occupe dans leur enseignement une place considérable (Es. XLIV, 22; Jér. XXV, 5; Ezéch. III, 19, etc.). Tel fut aussi l'objet de la prédication du plus grand et du dernier d'entre eux (Matth. III, 2; Marc I, 4; Actes XIII, 24). Dès le début de son ministère, Jésus-Christ prêcha aussi la repentance (Matth. IV, 17), et il continua à la prêcher (Matth. V, 3, 4; Luc V, 32). Les apôtres suivent l'exemple de leur maître : Pierre (Actes III, 19; V, 31); Paul (Actes XVII, 30; XXVI, 20); Jean (1 Jean I, 8, 9). — La repentance saisit quelquefois subitement le pécheur qui prend en horreur sa vie passée; quelquefois il s'opère dans l'âme un mouvement de repentance qui va progressant à mesure que, se connaissant mieux elle-même, l'âme apprend à déplorer davantage son péché et qu'elle avance dans la voie de la perfection. Quelle qu'en soit la marche, la repentance a un caractère absolument personnel; tout pécheur se dit à lui-même, comme Nathan à David : « Tu es, toi, cet homme-là. » Il porte en lui un cœur brisé (Ps. LI, 17) et demande pour son propre compte comment il pourra expier le péché de son âme (Mich. VI, 6. 7). En même temps, il sait que sa faute a été commise contre Dieu personnellement (*c'est contre toi seul que j'ai péché*. Ps. LI, 4), qu'il n'a pas seulement transgressé une loi, mais directement offensé Dieu, ce qui fait que le mal est péché. Le pécheur, une fois son péché reconnu, le confesse à Dieu d'abord (Ps. XXXII, 5); puis, s'il y a lieu, aux hommes (Jacq. V, 16), et la rémission des péchés suit la repentance (1 Jean I, 9). Cette bonté de Dieu, à son tour, loin de jeter le pécheur dans une quiétude égoïste, ne fait que l'inviter plus instamment à la repentance (Rom. II, 4). Rien n'est plus propre à la nourrir en lui que la vue de la croix de Christ, car c'est elle qui, plus que tout le reste, lui a dévoilé l'étendue et la gravité du péché. Calvin insiste même sur ce fait, que la repentance procède en réalité de la foi : « L'espérance du pardon, dit-il, doit servir d'éperon aux pécheurs, afin qu'ils ne croupissent point en leurs fautes » (*Inst.*, 3, 3, 2). Aussi le chrétien, tout en bénissant Dieu de la grâce qui lui a été faite,

éprouve-t-il une douleur toujours renouvelée de ce qui reste encore en lui du vieil homme. Quant à l'impie, jusqu'à sa dernière heure, la repentance, par conséquent le retour vers Dieu, est possible (Matth. XVIII, 14; Luc XXIII, 42. 43). Est-elle encore possible dans la vie à venir? Sans doute, en principe, on ne saurait admettre que la liberté morale, qui est le propre de la personnalité humaine, cesse avec cette courte vie; mais chaque péché rendant le retour au bien plus difficile, on peut prévoir le moment où, le mal ayant pris sur nous un empire toujours plus grand, et la volonté s'étant de plus en plus paralysée elle-même, la repentance sera devenue, sinon absolument, du moins moralement impossible (Hébr. VI, 4. 6). — Les exemples de repentance abondent dans l'Ecriture sainte : David (les 7 psaumes pénitentiaux : VI, XXXII, XXXVIII, LI, CII, CXXX, CXLIII, et ailleurs); la nation d'Ephraïm (Jérém. XXXI, 18. 19); les habitants de Ninive (Luc XI, 32); Daniel, au nom de tout le peuple (Dan. IX, 5. 8); les chrétiens de Corinthe (2 Cor. VII, 9); Simon-Pierre (Luc XXII, 62); le brigand sur la croix Luc XXIII, 41); l'enfant prodigue (Luc XV, 18. 21); le péager (Luc XVIII, 13), etc. Dans les exemples de Caïn (Gen. IV, 13. 14), de Saül (1 Sam. XV, 30; XXVI, 21; XXVIII, 15), de Juda (Matth. XXVII, 3) on voit la différence qui existe entre la repentance et le remords stérile. — L'expression anthropopathique de « repentir de Dieu, » assez fréquente dans l'Ecriture sainte, indique un changement non dans ses desseins, mais dans ses actes. Dieu est toujours absolument fidèle à lui-même (Nomb. XXIII, 19; 1 Sam. XV, 29; Jacq. I, 17); mais, les dispositions, la conduite ou les circonstances des hommes avec lesquels il est en communion vivante se modifiant, Dieu modifie aussi ses moyens d'action ou de révélation. Tantôt il se repent en mal, lorsque les hommes abusent des dons qu'il leur a accordés, et qu'il les leur retire (Gen. VI, 6; 1 Sam. XV, 11. 35; Jérém. XVIII, 10); tantôt il se repent en bien, soit quand les hommes abandonnent leurs mauvaises voies (Jérém. XVIII, 8; XXVI, 3; Joël II, 13. 14; Jonas III, 10); soit en réponse à la prière de ses serviteurs (Ex. XXXII, 14). Le but de Dieu demeure toujours le même : le vrai bien de ses créatures; mais ce but, il le poursuit par des voies dignes d'elles et de Lui, c'est-à-dire par des voies morales. « *Opera mutas*, dit Augustin, *nec mutas consilium* » (*Confess.*, 1, 4).

JEAN MONOD.

REPHAITES. Voyez *Raphaïm.*

RÉPONS. Voyez *Liturgie.*

REQUIEM. Voyez *Messe.*

RESCRITS, réponses du pape écrites sur le papier. On les distingue en rescrits de justice, pour la décision de quelques procès ou d'une affaire dont la contestation doit être portée au saint-siège ; en rescrits de grâce, que l'on appelle aussi, selon la nature et l'objet de ses dispositions, privilège, indulgence, dispense, exemption, grâce ou bénéfice; et en rescrits communs ou mixtes qui participent de la nature des deux précédents : tels sont les rescrits pour les dispenses de mariage, pour les réclamations de vœux, pour les sécularisations, etc. Celui que

le pape commet pour l'exécution des rescrits se nomme, en termes de chancellerie, exécuteur.

RÉSERVATIONS APOSTOLIQUES, nom donné aux rescrits ou mandats par lesquels les papes se réservent la nomination et la collation de certains bénéfices, lorsqu'ils viennent à vaquer, avec défense aux électeurs ou collateurs de procéder à l'élection ou collation de ces bénéfices, quand ils vaqueront, sous peine de nullité. Voyez l'article *Bénéfices*.

RÉSIDENCE, en terme de jurisprudence canonique, se dit de la demeure des bénéficiers en leur bénéfice et de leur assiduité à le desservir ; car une présence stérile et oisive ne suffit pas : il faut qu'elle soit laborieuse et active. Selon le droit commun, tous les bénéfices demandent résidence parce que, autrefois, l'Eglise n'ordonnait aucun ministre qu'elle ne lui donnât un bénéfice en titre qu'il était obligé de desservir et qu'il ne lui était pas permis de quitter. Les ordinations sans titre ou sur un titre patrimonial ayant été admises, on commença à détacher les bénéfices des fonctions ecclésiastiques, et à distinguer entre bénéfices simples et bénéfices à charge d'âmes, compatibles et incompatibles. On reconnut que les bénéfices à charges d'âmes requéraient une résidence personnelle, et cette résidence fut déclarée nécessaire pour les archevêchés et évêchés, cures, abbayes et prieurés conventuels et réguliers, dont les possesseurs sont nommés prélats dans l'Eglise et chargés du soin de leur communautés, les premières dignités des chapitres, et généralement tous les bénéfices dont les titulaires ont la direction des âmes et juridiction au for intérieur. — Voyez Concile de Trente, sess. XXIII, c. 1, *de Reform.* ; Thomassin, *Discipl. de l'Eglise*, I, l. II, c. XXXI ; II, l. II, c. XLVI ; III, l. II, c. L ; IV, l. II, c. LXX.

RESPHA, fille d'Aïa, femme du second rang du roi Saül, célèbre par sa constance à garder jour et nuit, pendant un long temps, les corps de ses deux enfants et des cinq autres fils de Saül, qui avaient été mis en croix pour venger le crime qu'avait commis leur père en faisant mourir un grand nombre de Gabaonites, ce qui avait attiré une grande famine sur Israël (2 Rois III, 7, 8; cf., XXI, 8).

RESTITUTION (Edit de). Ferdinand Ier avait inséré dans la Paix de religion l'article relatif à la sécularisation des biens ecclésiastiques, quoique le Recez eût déclaré que les états s'étaient séparés sans être tombés d'accord à ce sujet. Les évangéliques, ne se croyant pas tenus d'observer le Réservat contre lequel ils n'avaient cessé de protester, s'emparèrent, depuis 1555, d'un grand nombre de domaines de l'Eglise, et demandèrent même à l'empereur Maximilien II de rétablir l'égalité entre les luthériens et les catholiques, en accordant à tous les princes, spirituels ou temporels, le droit d'introduire dans leurs Etats la religion qui leur conviendrait. Maximilien, malgré ses sympathies pour les évangéliques, répond par un refus. En 1613, les électeurs ecclésiastiques, à la diète de Ratisbonne, supplient Mathias de ne faire aucune concession ; « car, disaient-ils, si le Réservat n'est pas maintenu dans toute sa rigueur,

l'Eglise sera complètement ruinée. » Après les victoires remportées sur l'électeur palatin et les Bohêmes, Ferdinand II et les chefs de la ligue ordonnèrent la restitution des domaines de l'Eglise. Sans parler des Etats héréditaires de la maison de Habsbourg, où la contre-réformation fut poursuivie sans ménagement par le souverain territorial, au mépris des promesses et des lettres de Majesté données antérieurement, le cercle de Souabe, le haut et le bas Palatinat, des villes libres et impériales sont forcés de rendre à l'Eglise les biens qu'ils ont usurpés et de rétablir le culte catholique : *In tota fere Germaniâ*, dit le nonce Caraffa, *laborabatur in vinea Domini lolium hæresis extirpando*. Les soldats travaillèrent avec les ouvriers du Seigneur et, en peu d'années, un grand nombre de villes telles que Memmingen, Lindau, Nordlingen, Heidelberg, Germersheim, Spire, Francfort, Ulm, Ratisbonne ou se convertirent ou reçurent des curés catholiques ; Strasbourg seul résista. Quand les Danois et les Etats de Basse-Saxe eurent été battus, ce fut le tour des diocèses de l'Elbe, qui étaient presque tous entre les mains des princes de Saxe ou de Brandebourg, et des couvents du Nord, qui avaient été en grande partie sécularisés. Jean-George et George-Guillaume, menacés de perdre des domaines qu'ils considéraient comme héréditaires, se plaignirent, protestèrent contre l'exécution du Réservat ; rien n'y fit : Tilly et les généraux placés sous ses ordres usèrent de tous les moyens pour restaurer du même coup l'Empire et l'Eglise catholique. On n'en était encore qu'aux *prænuntia futuri decreti generalis*. En 1627, la conférence électorale de Muhlhausen décide, à la majorité, que Ferdinand II sera prié de mettre tous les détenteurs de biens ecclésiastiques en demeure de les restituer sans délai ; elle signe en outre un avis, approuvé avec quelques restrictions par les électeurs de Saxe et de Brandebourg eux-mêmes, et qui demande à l'empereur de faire droit aux griefs présentés par les états, conformément aux constitutions de l'Empire et aux articles de la paix d'Augsbourg. La cour de Vienne, sans s'arrêter aux restrictions faites par les électeurs protestants, met l'affaire en *délibération* au mois d'août 1628 ; la *décision* est prise le 13 septembre suivant, et l'édit de Restitution publié le 6 mars 1629. Ferdinand II a soin, au préalable, d'exclure du bénéfice de la paix de religion les sectes et factions calvinistes qu'il compte bien extirper avec l'aide de Dieu (6 février 1629) ; quant aux luthériens, il ne les extirpe pas précisément, mais il les ruine au nom de la loi. L'édit du 6 mars parle des *gravamina* des luthériens et des catholiques relativement au Réservat, expose l'état de la question tel qu'il résulte d'une étude attentive des protocoles et des actes impériaux, et déclare que les réclamations des évangéliques ne sont pas fondées et ne peuvent être accueillies ; le Réservat fait partie intégrante de la paix de religion et doit être observé par tous. Ferdinand II annonce que des commissaires seront envoyés dans les Etats de l'Empire pour réclamer les domaines usurpés et pour les remettre à des catholiques dignes et capables ; il décide que, pour les églises cathédrales et collégiales, il ne sera pris que des mesures provisoires, en attendant la décision du pape ; il invite les chefs de l'armée impériale ou de la ligue à prêter main-forte aux commissaires.

Tout détenteur de biens ecclésiastiques, s'il essaie de résister, est mis au ban de l'Empire. L'édit ne s'arrête pas aux domaines immédiats; il défend, en interprétant d'une façon toute nouvelle la paix de religion, de séculariser même des biens médiats, et ne laisse aux souverains territoriaux aucun droit spirituel sur les monastères et fondations pieuses, parce qu'ils appartiennent à Dieu et à l'Eglise. L'effet de cette mesure audacieuse ne se fit pas attendre : dans toutes les provinces on procéda aux restitutions, et, si rigouroux que fût l'édit, l'exécution en fut plus rigoureuse encore. Brême, Minden, Verden, Halberstadt sont occupées par les catholiques; cent vingt abbayes et bénéfices des deux cercles saxons font retour à l'Eglise, sans qu'on examine les droits et titres des détenteurs; Augsbourg et son territoire sont traités en pays conquis et, sous prétexte que les villes impériales n'ont pas été comprises dans la paix de religion, on y ferme les églises luthériennes, on en chasse les pasteurs, on en convertit de force les habitants. On ne voulait pas s'arrêter en si beau chemin : après les restitutions, on en arrivait aux confiscations; Wallenstein devenait duc de Mecklembourg; Tilly, Pappenheim et d'autres devaient recevoir des domaines enlevés aux princes protestants; une liste de six mille nobles était dressée dont les biens serviraient à payer les services des officiers de la ligue et de l'armée impériale. L'électeur de Saxe et son collègue de Brandebourg assistèrent d'abord, avec une apparente indifférence, à ces actes de spoliation : Jean-George, qui était le chef reconnu des luthériens, espérait obtenir de la faveur impériale quelque adoucissement pour lui et pour sa famille; il refusa, tout en réclamant pour son compte auprès de la cour de Vienne, d'appuyer les réclamations de ses coreligionnaires : chacun, disait-il, devait présenter ses moyens de défense et faire valoir ses droits. Plus tard, les deux électeurs changèrent d'attitude, quand ils virent que le Brandebourg et la Saxe ne seraient pas plus ménagés que les autres provinces. Ils refusent d'assister en personne à la diète électorale de Ratisbonne, et ne veulent prendre parti ni pour la ligue ni pour l'empereur : leurs députés font des représentations énergiques à propos de l'édit; Ferdinand leur répond qu'il aimerait mieux perdre le sceptre et la couronne plutôt que de céder. Il céda néanmoins quelques années plus tard. Les rigueurs de l'édit de Restitution décidèrent les deux électeurs protestants à faire cause commune avec Gustave-Adolphe, qui fut accueilli par tous les luthériens comme un libérateur. En 1635, la paix de Prague, signée entre l'empereur et Jean-George et George-Guillaume, abandonna aux luthériens qui adhèreraient à la paix les bénéfices ecclésiastiques médiats qu'ils avaient possédés avant le traité de Passau; elle décida que les domaines immédiats et les biens sécularisés depuis le traité de Passau resteraient à ceux qui les occupaient le 12 novembre 1627; après quarante ans, s'il n'intervenait pas de nouvel arrangement, la possession en serait perpétuelle. La question fut définitivement réglée à Osnabruck. — Voyez les articles *Augsbourg* (paix d') et *Westphalie* (paix de); C. Caraffa, *Commentaria de Germania sacra restaurata*, Col. 1639, in-8°, Francf., 1641, in-12, suivi des *Decreta, Diplomata Privilegia quæ in favorem Religionis catholicæ et catholicorum in Germaniâ*

emanarunt, ab anno 1620 *usque ad annum* 1629 ; Lehmann, *de Pace religionis acta publica; Theatrum Europæum*, t. II ; Khevenhiller, *Annales Ferdinandei*, t. XI. G. Leser.

RÉSURRECTION DES MORTS. Voyez *Eschatologie*.

RÉTABLISSEMENT FINAL. Voyez *Eschatologie*.

RETTBERG (Frédéric-Guillaume), historien protestant, né à Celle en 1805, mort en 1849 à Marbourg, où il avait exercé les fonctions de professeur en théologie depuis 1838. Ses travaux se distinguent par une érudition solide et un jugement critique pénétrant. Nous citerons parmi eux, outre deux dissertations couronnées : *An Joannes in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis, scriptis vere repugnet* (1826), et *De parabolis Jesu Christi* (1827) : 1° Une monographie détaillée, *Vie et influence de saint Cyprien*, Gœtt., 1831 ; 2° le 7e vol. de l'*Histoire ecclésiastique* de Schmidt, Giessen, 1834, traitant de l'histoire de la papauté au treizième siècle ; 3° l'*Histoire ecclésiastique de l'Allemagne*, Gœtt., 1846-1848, 2 vol., son œuvre principale, qui va depuis les temps les plus reculés jusqu'à Charlemagne (Rettberg s'applique avec un soin extrême à dégager les faits authentiques de la légende et à découvrir l'origine et les développements successifs de cette dernière) ; 4° *La doctrine chrétienne du salut selon l'Eglise luthérienne*, Leipz., 1838, contre Mœhler ; 5° une série d'articles et de recensions dans les *Gœttinger Anzeigen*, dans la *Zeitschrift für histor. Theol.* de Illgen, dans les *Studien u. Kritiken*, dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, et dans celle de Herzog, etc. On a publié après sa mort son cours sur la *Philosophie de la Religion*, Marb., 1849.

REUCHLIN (Jean), en grec *Capnion*, fut un de ces promoteurs dont les travaux dépassés sont oubliés, mais dont le nom reste avec l'autorité d'un exemple. Il a bien mérité de la science en introduisant dans l'Europe chrétienne l'étude de l'hébreu, en pratiquant l'indépendance de la recherche, enfin par l'honneur qu'il a eu de protéger contre la superstition les produits de l'intelligence humaine. Par cet exercice mesuré, mais constant des droits de l'esprit, il a été utile au développement de l'humanisme et à celui de la Réforme. Il a servi en particulier l'humanisme, moins par son talent littéraire, qui fut médiocre, qu'en propageant par des ouvrages élémentaires et par des leçons l'étude du latin, qu'il fut un des premiers à bien parler, et celle du grec, qu'il fut le premier à bien connaître en Allemagne. Il resta toute sa vie fidèle à sa devise : *Semper discendo docere* (*De rud. hebr.*, I præf.). Tout en gagnant par ses leçons de quoi dépenser pour s'instruire (*ibid.*), c'est à l'aide de la connaissance du droit et non par les lettres qu'il voulut faire sa carrière. Magistrat, ambassadeur, noble de l'Empire, il reprit dans ses disgrâces la robe du professeur. Il était laïque et marié. Sa vie ne fut pas agressive, bien qu'il ait su résister lorsque les circonstances l'exigèrent. A cet esprit d'ordre et de sagesse s'ajouta une tendance mystique que l'ignorance où l'on était alors des lois naturelles contribua à égarer du côté de la cabale. Il nous apparaît en relations d'amitié avec les savants et les humanistes les plus illustres de l'Allemagne et de l'Italie. Sa vie se divise en deux grandes parties : celle de

l'acquisition de la science et des honneurs traversée par une courte disgrâce, et celle de la lutte. — Né à Pforzheim (1455), dans une honnête aisance, il accompagna, en 1473, un fils du margrave de Bade à l'université de Paris. En 1474, il alla passer trois ans à Bâle, dont l'université, de fondation assez récente, était favorable aux études classiques. Là, il devint bachelier en philosophie, publia un dictionnaire latin qui eut de nombreuses éditions, mais surtout commença, sous Andronicos Contoblacas, l'étude du grec qu'il devait continuer à Paris avec Hermonyme de Sparte, puis à Rome avec Argyropyle de Byzance, et enfin à Florence et à Milan avec Démétrius Chalcondyle. De Bâle, il alla à Orléans et à Poitiers faire ses études de droit, puis se fixa à Tubingue comme avocat. Il avait alors vingt-six ans (1481). Devenu par ses qualités de latiniste et de juriste secrétaire intime du comte de Wurtemberg, Eberhard Ier, il fit, en compagnie ou pour le compte de ce prince, plusieurs voyages, particulièrement en Italie où il excita par sa culture classique l'étonnement des humanistes. A Florence, l'influence du platonisme développa ses tendances mystiques. Dans un autre de ces voyages, à Linz (1492), il fut créé par l'empereur Frédéric III comte palatin et apprit du médecin de ce prince, le Juif Jacob Jehiel Loans, la langue hébraïque, dont il continua plus tard coûteusement l'étude à Rome auprès d'un autre Juif, Abdias Sporno. La connaissance de l'hébreu était pour lui un acheminement à celle de la cabale à laquelle il consacra deux dialogues, le *De verbo mirifico* (1494) sur les vertus du vrai nom de Dieu, qui fonda sa réputation littéraire, et plus tard le *De arte cabalistica* (1516). Dans ces deux ouvrages, il vante la valeur mystérieuse de la philosophie pythagoricienne, des caractères hébraïques et du sens allégorique de l'Ancien Testament. En 1496, à l'âge de quarante et un ans, membre du tribunal supérieur de Stuttgard, ancien député à la diète de Francfort, ayant rempli différentes missions politiques et principal représentant de l'humanisme en Allemagne (car Agricola était mort et Erasme n'était pas encore illustre), il jouissait d'une situation exceptionnelle lorsque son protecteur mourut. Disgracié par Eberhard II, sous l'influence du moine Augustin Holzinger qu'il avait auparavant fait mettre en prison, il se réfugia à Heidelberg où il fut très bien accueilli par l'évêque Dalberg et par l'électeur palatin. L'un et l'autre avaient réformé l'université de cette ville et y avaient introduit des cours d'éloquence et de poésie. Là, Reuchlin se redonna d'abord tout entier aux lettres. Le 31 janvier 1497, il fit représenter dans le palais de Dalberg, par des écoliers, sous le nom de *scenica progymnasmata*, une imitation latine de la farce de l'avocat Patelin, qui fut un des premiers essais, mais non le premier, de la comédie de collège en Allemagne. Il avait d'abord composé, sous le nom de *Sergius vel capitis caput*, une autre comédie où son ennemi Holzinger était tourné en ridicule; mais, sur le conseil de Dalberg, il ne la fit pas représenter. Elle parut en 1508, et n'excite aujourd'hui quelque curiosité que comme une satire des reliques et des indulgences. Il s'agit d'un prétendu crâne de saint que des coquins font baiser pour la rémission des péchés, moyennant argent, et qui finit par être reconnu pour avoir

appartenu à un païen. Reuchlin, envoyé ensuite à Rome par l'électeur, fut à son retour rappelé en Wurtemberg, après la déposition d'Eberhard II. En 1502, il fut nommé membre du tribunal de trois juges qui réglaient les contestations entre les membres de la ligue souabe. En 1504, il publia son *De arte prædicandi*, résumé de leçons qu'il avait données, sur l'art de prêcher, à des moines voisins de Stuttgard, dans le couvent desquels il s'était refugié pendant une peste. Il recommande dans ce traité la lecture de l'Ecriture. Enfin, en 1506, il publia, sous le titre de *De rudimentis hebraïcis* (fol.), une grammaire et un dictionnaire hébraïques auxquels il travaillait depuis longtemps. Dans les préfaces de cet ouvrage, qui sont curieuses et qui contiennent une sorte d'autobiographie, il fait valoir l'importance du service qu'il rend aux chrétiens en leur apportant le trésor que les juifs leur cachaient soigneusement, et il va jusqu'à s'écrier : *Exegi monumentum ære perennius.* — Entouré du respect de la génération grandissante des humanistes allemands ainsi que de l'estime générale, Reuchlin avait cependant contre lui l'hostilité sourde des moines. Ils ne lui pardonnaient pas sa comédie contre l'un d'entre eux, ses critiques de leur manière de prêcher et surtout l'audace qu'il avait eue d'opposer nettement (*De rud. hebr. III*, præf.) l'autorité de la vérité à celle des théologiens et des Pères, et de signaler des contresens dans la Vulgate. Ils lui en voulaient aussi de plaindre les juifs (dont il avait cependant, dans un court écrit, attribué les malheurs à leur incrédulité) et de regretter qu'on les chassât de l'Allemagne aussi bien que de l'Espagne. Le conflit pouvait difficilement être évité. Il éclata à l'occasion des tentatives de Pfefferkorn et des dominicains de Cologne pour faire brûler tous les livres des juifs (1510). Reuchlin, consulté par le conseil impérial, dit qu'il valait mieux réfuter le Talmud que le détruire, insista sur l'utilité des mystères de la cabale, et conclut à n'ôter aux juifs que ceux de leurs livres où le christianisme était outragé. Pfefferkorn, furieux, lança contre lui (1511) son *Handspiegel* (*speculum manuale*), plein de ridicules calomnies auquel Reuchlin répondit par l'*Augenspiegel (speculum oculare)*. La faculté de théologie de Cologne, où dominaient ses ennemis, lui écrivit que ce pamphlet, trop favorable aux juifs, contenait des propositions scandaleuses, et lui ordonna de les supprimer et de se rétracter s'il ne voulait être cité devant le tribunal de l'inquisition. Reuchlin, désireux d'éviter la lutte, répondit que, n'étant pas théologien, il était prêt à signer une déclaration de ses erreurs si on la lui envoyait toute faite, que son livre appartenait aux libraires, mais qu'il offrait de publier en allemand les explications en langue latine dont il l'avait fait suivre. En même temps, il écrivit à son ami Kollin, professeur à la faculté et qui essayait de ménager un accommodement entre les deux partis, que, si la faculté le poussait à bout, elle aurait à s'en repentir, « car j'ai derrière moi les historiens et les poètes, qui me vénèrent comme leur ancien maître, ainsi qu'il est juste, et qui flétriraient l'iniquité de mes adversaires. » La publication en langue allemande de son explication du conseil qu'il avait donné relativement aux livres des juifs (*ain clare verstentnus*, etc., 1512),

ne pouvait satisfaire la faculté. Le dominicain Hoogstraten, professeur et inquisiteur, qui s'était trouvé blessé par l'*Augenspiegel*, déféra à l'empereur des propositions suspectes de judaïsme extraites de ce livre (*Articuli*, etc.). Reuchlin répliqua violemment par sa *Defensio contra calumniatores suos colonienses* (1513). L'empereur ordonna le silence aux deux partis. Hoogstraten alors cita Reuchlin comme hérétique devant le tribunal de l'inquisition, à Mayence, et fit brûler l'*Augenspiegel;* mais Reuchlin en avait appelé au pape, et l'évêque de Spire, auquel Léon X remit l'affaire, décida contre Hoogstraten (1514). Celui-ci prit sa revanche en faisant condamner son adversaire par les universités de Mayence, de Louvain et de Paris. Reuchlin continua son appel au pape qui, pour ne déplaire ni aux dominicains ni aux humanistes, rendit, en 1516, un arrêt de surseoir (*mandatum de supersedendo*). Pendant ce temps, ses vieux amis Wimpheling et Brant, hommes de transition, se tinrent timidement à l'écart (voy. Schmidt, *Hist. litt. de l'Alsace*, I, p. 85 et 227); mais de tous côtés les humanistes s'étaient soulevés en faveur de « leur ancien maître. » En 1514 avait paru, en tête des *Epistolæ clarorum virorum*, une liste de reuchlinistes, pleine de noms célèbres. L'année suivante, les *Epistolæ obscurorum virorum* donnèrent l'immortalité du ridicule aux ennemis de Reuchlin. En 1517, Pirthheimer lui rend un hommage enthousiaste; Hutten célèbre son *triomphe*. En 1520, Sickingen force les dominicains de Cologne à lui payer les dommages-intérêts auxquels ils avaient été condamnés en 1513 par l'évêque de Spire. D'ailleurs l'apparition de Luther, en portant d'un autre côté les efforts des obscurantistes, rendit à Reuchlin quelque tranquillité. Malgré ses relations d'autrefois avec Jean Wessel, il ne s'unit pas au réformateur, revint à ses leçons, enseigna le grec et l'hébreu, d'abord à Ingolstadt, puis à Tubingue, et mourut à Stuttgard en 1522. — Sources : outre les *Epistolæ illustrium virorum* et les *Epistolæ trium virorum*, ainsi que la *Vie de Reuchlin* par Mélanchthon, voir : Maius, *Vita J. Reuchlini*, Durlaci, 1687, in-8°; Lamey, *Joh. Reuchlin*, 1855, in-8° et la 2e éd.; Geiger, *Ueber Melanchthons oratio continens historiam Capnionis*, Francfort, 1868, in-8°; le même, *Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1871. L. Massefieau.

REVÉLATION. Voyez *Religion*.

REVISEUR, terme de daterie romaine. Il y a à la daterie de Rome quatre reviseurs nommés par le pape, qui n'exercent leurs charges que par commission. Le premier efface et corrige ce qu'il juge à propos dans les requêtes que le maître des petites dates lui remet. Le second change, corrige ou ôte ce que le premier a mis, s'il est hors des règles. Le troisième fait signer toutes les suppliques pour les dispenses des degrés de consanguinité et d'affinité, et corrige les dispenses matrimoniales. Le quatrième revoit toutes les requêtes dans lesquelles on demande des monitoires et des excommunications pour avoir révélation de quelque fait.

REYNAUD (Jean-Ernest) [1806-1863], né à Lyon, a traité avec une véritable originalité certains sujets de philosophie religieuse. Sorti de l'Ecole polytechnique, et chargé aussitôt d'une mission scientifique en Sardai-

gne, il venait, à son retour en France, en 1830, d'être nommé ingénieur des mines, lorsque, séduit par Saint-Simon, il se convertit à ses doctrines. Il fut pendant une année l'apôtre des saint-simoniens en province; et, dans la suite, bien qu'il eût cessé d'avoir des relations avec la petite Eglise de Ménilmontant, on peut voir par ce qu'il écrivit, soit seul, soit en collaboration avec Pierre Leroux dans l'*Encyclopédie nouvelle*, qu'il n'oublia pas le socialisme. Sous-secrétaire d'Etat à l'instruction publique, représentant de la Moselle à l'Assemblée constituante de 1848, conseiller d'Etat en 1849, il fut enfin rendu, vers 1850, à ses études et à la vie privée. Il avait déjà publié une étude sur Saint-Simon dans la *Revue encyclopédique*, 1831, une *Histoire naturelle des minéraux usuels*, in-12, 1834; puis, un *Discours sur la condition physique de la terre*, 1840, et des *Considérations sur l'esprit de la Gaule*, 1847, ouvrages extraits de l'Encyclopédie nouvelle. *Terre et Ciel* parut en 1854, 1 vol. in-8°; et, sept ans après, les *Lettres de Merlin de Thionville*, tuteur de Jean Reynaud. La doctrine assez originale du philosophe est la transmigration des âmes. Il l'avait déjà exposée avec netteté dans l'article *Druidisme* de l'Encyclopédie, et il n'a fait en réalité que l'établir systématiquement et la développer dans son principal ouvrage. L'univers matériel qui, dans les profondeurs de son firmament nous cache tant de sublimités, loin d'être condamné à finir, est fait pour nous offrir à jamais des mondes proportionnés à nos variations. Le mystère de la mort se réduit à un changement de place. Or, cela, les druides l'avaient compris. Si la Judée représente dans le monde l'idée du Dieu absolu, la Grèce et Rome l'idée de l'homme et de la société, la Gaule représente avec la même spécialité l'idée de l'immortalité. Aussi n'est-il nécessaire de rien inventer. Il suffit pour nous de retenir sur ce point la croyance de nos pères. La Judée a été élue pour ouvrir le mouvement du christianisme, et la Gaule pour le conclure. Ce sont les deux agents essentiels de la Providence. L'homme est donc fait pour nager à l'infini dans l'univers. Par une opération spéciale du Créateur, au point du temps et de l'espace assigné par les lois de l'harmonie de l'ensemble, la raison brille, le cœur s'allume, la conscience s'ouvre, l'homme est créé, et l'âme reçoit le souffle divin de sa perfectibilité. Sa préexistence est affirmée. Au moment où elle arrive sur la terre, il s'est écoulé déjà bien du temps depuis qu'elle se meut à travers les mondes. La nuit, derrière elle, n'est qu'une simple défaillance du souvenir. Le genre d'accueil qu'elle trouve sur la terre, bonheur ou difficultés, long séjour ou rapide éloignement, dépend de sa conduite antérieure, du degré d'imperfection, et, en un mot, du péché originel. Par la vertu plastique qui est en elle, elle se donne un corps, et lorqu'elle passe alternativement d'un séjour à un autre séjour, changeant de corps à chaque fois, elle secoue seulement ce qu'elle s'était momentanément attaché, et reprend plus loin dans les circonstances différentes de son existence les molécules nouvelles qu'il lui faut. Il n'y a plus d'enfer. Reconnaître que l'âme s'élève sans cesse vers Dieu, c'est affirmer la limitation des peines. Il ne saurait exister, dans l'ordre de la Providence, d'autre lieu de repentir dans la souffrance que des purgatoires, et la

terre en est un. L'auteur se proposait de tout concilier, science, religion et philosophie. Mais il était aisé de prévoir que son système n'aurait l'approbation ni des savants, ni des prêtres, ni des philosophes. Il fut déclaré hérétique et menacé de ces peines éternelles qu'il avait osé nier, par les représentants de l'Eglise catholique réunis en concile à Périgueux. Erreur, rêverie, écrivirent à leur tour les philosophes. Affirmer sans preuves, proposer aux hommes d'accepter une doctrine, non parce qu'elle est certaine et démontrée véritable, mais parce qu'elle est agréable et consolante, n'est-ce pas avoir recours à la moins scientifique et à la plus fausse méthode ? Jean Reynaud veut que l'âme crée elle-même son corps à chaque séjour dans un monde nouveau. Il soutient que tous les astres sont habités. Mais le sait-il, et pouvons-nous raisonnablement le savoir ? Non. L'auteur a pris ses illusions et ses rêves pour la réalité même, et son inutile essai de conciliation entre la religion et la philosophie, contrairement à la vérité conquise par trois siècles d'efforts, ne pouvait pas avoir un autre résultat. Ceux qui ont dirigé ces attaques contre l'auteur de *Terre et Ciel* sont certainement tombés dans l'exagération sur ce dernier point. C'est pour les fanatiques seuls, pour les esprits systématiques, que la séparation absolue entre la philosophie et la religion est ainsi nettement établie, et chacun sait gré à des écrivains tels que Jean Reynaud de le rappeler quelquefois. On lut d'abord avec curiosité, et l'on peut relire aujourd'hui avec un vif intérêt, cet ouvrage instructif, ces belles pages de philosophie religieuse qui rappellent les *Soirées de Saint-Pétersbourg* et les *Etudes de la nature*, c'est-à-dire, tantôt, dans le dialogue, la variété de Joseph de Maistre, et tantôt l'enthousiasme, l'éloquence de Bernardin de Saint-Pierre. — Voyez : H. Taine, *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1855; Assemblées du clergé, *Concile de Périgueux*, 1858; Henri Martin, *Jean Reynaud*, 1863. JULES ARBOUX

RHODES, Ῥόδος, île située dans la mer de Scarpanto, sur la côte méridionale de la Carie, la métropole des Cyclades. Elle était renommée par son étonnante fertilité, la douceur de son climat et sa population commerçante. Les habitants de Rhodes étaient d'habiles marins et leurs flottes dominèrent pendant longtemps la Méditerranée (Pline, 5, 36 ; Diodore de Sicile, 4,60 ; Strabon, 1, 14, 57). L'île de Rhodes ne fut réunie à l'empire romain que sous Vespasien (Suétone, *Vespasianus*, 8). Le célèbre colosse qui dominait l'entrée du port de Rhodes était déjà en ruine du temps de Strabon, à la suite d'un tremblement de terre. L'apôtre Paul visita Rhodes en venant de Kos (Actes XXI, 1). Tour à tour au pouvoir des Génois et des Grecs, elle était devenue un repaire de corsaires, lorsque, en 1309, Foulques de Villaret, grand maître des hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, s'en empara et y établit le siège de l'ordre, qui avait été chassé de la Palestine; cet ordre la conserva jusqu'en 1522, époque à laquelle elle tomba au pouvoir des Turcs. Rhodes a eu 28 évêques grecs et 9 évêques latins. — Voyez Lequien, *Oriens christ.*, III, 1050 ; De Commanville, *Ire table alphab.*, p. 199 ; Mannert, *Reise*, III, 202 ss.; Coronelli, *Isola di Rodi geografica, storica*, etc., Ven., 1702.

RIBADENEIRA (Pierre), un des plus anciens et des plus savants membres de l'ordre des jésuites, naquit à Tolède, le 1er novembre 1527. Après avoir fait ses études à Rome, à Paris et à Padoue, il professa la rhétorique à Palerme, travailla à la diffusion de l'ordre dans les Pays-Bas et en Espagne et remplit en Sicile, en Toscane et dans la haute Italie, les fonctions de commissaire provincial et de visiteur. Retiré à Tolède et ensuite à Madrid, pour cause de maladie, il s'adonna à la science sans réserve et publia un grand nombre d'ouvrages historiques et ascétiques. Agréable aux princes et admiré des siens, il se distingua par sa piété, l'aisance de ses mœurs et son amour de la science. Il mourut le 1er octobre 1611, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans. Ses publications les plus importantes sont : *De vita s. Patris Ignatii, societatis auctoris* lib. V, Neap., 1572; Antw.; 1587-1588 in-8°. Paris, 1602; trad. esp. par l'auteur, 1586; ital., Ven. 1586; trad. allem., Ingol., 1590; *Vida del Padre Diego Lainez, del P. Alf. Salmeron, del P. Franz. de Borja*, Mad., 1592; trad. lat. par A. Schott, Antw., 1598; in-8°, franç. Douai, 1603 et Lyon, 1609, in-8°; *Catalogus scriptorum relig. societ. Jesu*, Antw., 1608, in-8°; nouv. édit. avec les observations de Jules Nigroni, de Gênes, par A. Schott, Antw., 1613, in-8°; Ph. Alegambe, *Bibliotheca scriptorum societatis Jesu*, nouv. édit. continuée jusqu'en 1642, Antw., 1643, in-fol.; Nathan Sotvell, *Bibl. script. soc. Jesu, opus recognitum et productum ad an. jubilæi* 1675, Rom., 1676, in-fol.; *Flos sanctorum o Libro de las vidas de los santos*, Madr., 1610, Barcell., 1623, 2 vol. in-fol.; édit. augm. par divers auteurs, Barcell., 1643, 3 vol. in-fol.; Barcell., 1705; Mad., 1790, 3 vol. in-fol.; trad. lat., Colon., 1630, in-fol.; ital. Mediol., 1613; franç. *Fleurs des vies des saints*, par And. du Val., Paris, 1644-1649, 2 vol. in-fol., et par René Gautier, Rouen, 1655, Paris, 1686, 2 vol. in-fol.; trad. all., Augsb., 1755, 3 vol. in-fol.; *Vida de la madre Teresa de Jesu*, trad. du latin, in-4°; *De la Scisma de Ingalaterra*, l. III, Mad., 1588, in-8°, Antw. 1594, in-12; *Tratado de la Religion y virtudes que debe tener el Principe christiano*, contre N. Macchiavelli, Madr., 1595; trad. fr., angl., ital.; *Manual de Oraciones y exercicios*, Mad., 1611, in-16; trad. fr., Lyon, 1624, in-12.; ital., Ven. 1607, in-12; *Tratado en el qual se da razon del Instituto de la Religion de la Compania de Jesus*, Madr., 1605, in-4°. — L'auteur préparait une histoire complète de l'ordre, quand la mort vint le surprendre. Il a encore composé un grand nombre de traductions. Sa vie a été racontée par L. Palma de Tolède. Elle a été traduite en latin et en portugais. Eug. STERN.

RIBERA ou Ribeira (Joseph), dit l'Espagnolet, peintre célèbre, né en 1588 à Xativa (Valence), mort à Naples en 1659. Après avoir étudié d'abord à Valence, il reçut à Rome les leçons de Caravage, et séjourna tantôt à Naples, tantôt à Rome, tantôt à Madrid, où il travailla pour Philippe IV. Il s'est plu, dans la fougue impétueuse de son génie, à représenter les massacres, les supplices, les tortures, et a réussi à rendre les scènes les plus horribles avec une effrayante vérité. Tout dans ses tableaux, dessin, expression, clair-obscur, est rude, heurté, violent. Ses principales productions sont : Une *Descente de croix* dans la

sacristie de San Martino à Naples; une *Mater dolorosa* et l'*Echelle de Jacob*, à Madrid; une *Adoration des bergers*, au musée du Louvre, à Paris.

RICCI (Matthieu), le fondateur des Missions catholiques en Chine, naquit le 6 octobre 1552, à Macerata, dans la province d'Ancône, fut destiné dès son bas âge à l'état ecclésiastique par sa famille, une des meilleures de la province et entra, en 1576, dans la Compagnie de Jésus. Le directeur général des Missions orientales, le P. de Ravignan, fut si charmé de sa précoce sagesse et de l'étendue de ses connaissances scientifiques, qu'il n'attendit pas la fin de son noviciat pour l'emmener avec lui à Goa, et l'attacher à l'œuvre de la propagande. Des Indes, l'ardent néophyte ne tarda pas à se rendre à Macao et profita des privilèges commerciaux des marchands portugais, comme de sa propre possession de la langue chinoise, pour obtenir du gouverneur indigène l'autorisation de s'établir à Tschao-king-Fu, dans la province de Canton (1583). Malgré tout leur zèle et leur dévouement, les capucins, ses prédécesseurs, s'étaient vus condamnés à l'impuissance. Avec son habileté consommée dans le maniement des hommes, Ricci reconnut bientôt que ses efforts seraient frappés de la même stérilité s'il ne s'accommodait pas, dans une large mesure, aux mœurs et aux préjugés des nationaux. Il faconna, dans ce but, une mappemonde sur laquelle la Chine, comme le prétendaient des lettrés, occupait le centre de l'univers, et rédigea toute une série d'écrits apologétiques : un « traité sur l'amitié » dont les grandes lignes lui furent fournies par le *De Amicitia* de Cicéron; un « catéchisme » dans lequel il prouva la conformité de l'Evangile avec la philosophie de Confucius. Cependant, en dépit de ses manières souples et insinuantes, comme de la protection dont le couvraient les hauts fonctionnaires, la route de Péking lui demeura longtemps fermée et, même après que tous les obstacles semblèrent aplanis, il fut obligé plusieurs fois de rétrograder, à mi-chemin de son voyage. Enfin, en 1600, il fut admis à la cour impériale, non plus avec les vêtements méprisés du bonze qu'avaient dû porter jusqu'alors les missionnaires chrétiens, mais sous le costume respecté des mandarins, et gagna aussitôt les bonnes grâces du souverain par les raretés qu'il lui apporta d'Europe : une montre, une horloge à sonnerie, etc., auxquels, pour imprimer à l'ensemble du cadeau un cachet religieux, se trouvaient joints deux portraits de la Vierge et du Christ. Une fois qu'il eut réussi à prendre pied dans la place et obtenu l'autorisation de construire une église, Ricci mit tout en œuvre pour accroître le nombre de ses prosélytes, et ne se fit aucun scrupule ni d'en imposer aux masses par les pompes du culte et de pratiques par trop voisines de la prestidigitation, soit de capter les bonnes grâces des mandarins par ses connaissances physiques et astronomiques, ses talents de peintre et de musicien, l'aisance avec laquelle il maniait la langue du Céleste-Empire. Le christianisme ne figure il est vrai, dans ses divers ouvrages, que réduit aux proportions d'un pur déisme, veuf de la trinité, de l'incarnation et de tous les autres dogmes qui auraient pu offusquer ses nobles lecteurs, tandis que les gens de condition inférieure, même après avoir reçu le baptême, continuaient à

offrir des sacrifices à l'esprit de Confucius et aux mânes de leurs ancêtres. Les apologistes de la Compagnie prétendent que, grâce à cet adroit latitudinarisme, il s'opéra des conversions aussi brillantes que durables, et que l'impulsion se propagea de la capitale jusque dans les provinces les plus reculées. Ricci fut emporté en plein succès missionnaire à Péking, le 11 mai 1610; mais l'œuvre qu'il avait si habilement lancée fut poursuivie par le P. Schall et d'autres experts de l'ordre des dominicains et des franciscains, lorsqu'à leur tour ils eurent choisi la Chine pour théâtre de leur zèle missionnaire. Vivement blessés de la méthode d'accommodation autorisée par Ricci ils la dénoncèrent au saint-siège avec une extrême amertume et parvinrent, en 1645, à la faire condamner par Innocent X. Les jésuites refusèrent de se soumettre, et des accusations échangées entre les deux ordres rivaux surgit la querelle des rites de la Chine et du Malabar qui se prolongea jusqu'en 1742 et amena l'expulsion, hors du Céleste-Empire, de tous les missionnaires catholiques, à quelque dénomination qu'ils appartinssent. Les procédés de conversion mis en honneur par M. Ricci, si étranges qu'ils nous paraissent, trouvèrent des défenseurs parmi les philosophes allemands du dix-huitième siècle. Leibnitz s'éleva contre le rigorisme intempestif des dominicains, et Herder ne craignit pas d'émettre, dans l'*Adrastée* sur la mission chinoise ce jugement flatteur : « Les jésuites prirent le plus noble et l'unique lien qu'ils pussent nouer avec l'empereur et ses sujets, le lien des sciences et des lettres. » On ne saurait leur refuser la gloire d'avoir produit, depuis le P. Ricci auquel ils furent redevables de leur autorité, toute une série d'hommes instruits, prudents, habiles, qui renseignèrent l'Europe sur la langue, la littérature, les constitutions, les mœurs de cet immense empire ainsi que des contrées limitrophes.

RICCI (Lorenzo), le dernier général des jésuites, né à Florence le 2 octobre 1709, d'une famille noble et influente, entra de bonne heure au service de la Compagnie dont il devait voir la chute. L'opiniâtre ardeur avec laquelle, pendant le généralat de Centurioni, il s'était, en qualité de secrétaire, prononcé contre toute réforme, lui valut, le 21 mai 1758, les honneurs de sa succession. La Société de Jésus, dans la situation difficile où elle se trouvait vis-à-vis soit du saint-siège, soit de toutes les puissances catholiques n'aurait pu être sauvée qu'à force de souplesse et de prudence. Ricci aima mieux périr en possession de tous ses privilèges, que d'acheter une tolérance précaire au prix de la sécularisation et, à toutes les propositions d'accommodement qui lui vinrent soit des diplomates favorablement disposés pour la cause de l'ordre, soit même des papes Clément XIII et Clément XIV, il se contenta d'opposer la formule de l'intransigeance : « *Sint ut sunt, aut non sint.* » Sa fierté d'âme ne l'abandonna pas dans sa mauvaise fortune. Enfermé avec ses assistants au château Saint-Ange, immédiatement après la promulgation de la bulle *Dominus ac redemptor noster*, il consacra les deux années de sa vie à la réédition de *Mémoires* destinés à justifier sa politique et dont le contenu peut se résumer dans les thèses suivantes : 1° la Compagnie de Jésus n'a fourni aucun prétexte pour sa suppression, il tient à le déclarer en sa qualité de général bien informé de tout ce qui se pas-

sait au sein de son ordre ; 2° lui-même ne mérite ni son emprisonnement ni les duretés dont il a été victime; 3° il pardonne sincèrement à ses ennemis les persécutions dont ils se sont rendus coupables envers ses confrères, ainsi que les atteintes par eux portées à sa réputation. Ricci mourut à Rome le 24 novembre 1775. Le 7 août 1814, le bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* réintégrait dans tous ses droits la Compagnie de Jésus et lui assurait sur les classes dirigeantes, hantées par le spectre de la révolution, une autorité à laquelle Loyola, dans ses heures de plus grand enthousiasme, n'aurait jamais osé prétendre.

RICCI (Scipion), prélat du dix-huitième siècle qui s'illustra par son zèle en faveur des idées gallicanes, mais dont l'insuccès final ne servit qu'à constater une fois de plus la vanité, au sein de l'Eglise romaine, de toute tentative de réforme. Né à Florence le 9 janvier 1741, et neveu de Laurent Ricci, le dernier général des jésuites, il fut élevé, sous ses auspices, au collège Romain, et manifesta dans sa jeunesse l'intention de prononcer dans la célèbre Compagnie ses vœux de noviciat ; mais il en fut empêché par son oncle lui-même, qui ne lui reconnaissait pas les aptitudes nécessaires, et ne tarda pas à suivre une direction religieuse tout opposée. Le chanoine Bottaro, avec qui sa famille était intimement liée et les bénédictins de sa ville natale, chez lesquels il continua son éducation, l'initièrent aux doctrines de Port-Royal, dont il se montra, dans la suite, le propagateur enthousiaste. Consacré en 1766 à la prêtrise, et nommé en cette occasion chanoine et auditeur à la nonciature de Florence, il pénétra, pendant un nouveau séjour à Rome où il s'était rendu pour l'élection de Pie VI, le réseau d'intrigues dans lequel était engagé le saint-siège, et refusa les offres les plus brillantes pour se contenter, dans sa ville natale, de la suffragance de l'archevêque Incontri. Le grand-duc Léopold, qui se proposait de réaliser sur les bords de l'Arno, quoiqu'avec plus de modération et de prudence, l'ensemble de réformes introduit en Autriche par son père Joseph II, salua dans le docte et vaillant prélat un précieux auxiliaire pour l'accomplissement de ses projets, et l'éleva, en 1780, au siège épiscopal de Pistoja et de Prato. Ricci répondit à la confiance de son maître en procédant à une sévère inspection des couvents de son diocèse, de ceux entre autres des dominicains, qui donnaient lieu à des plaintes aussi graves que justifiées; par la suppression des confréries inutiles, la réduction des jours de fête, processions et pèlerinages, la remise en vigueur de l'ancienne discipline. De nombreux opuscules édifiants ou polémiques, destinés soit à propager les doctrines jansénistes, soit à soutenir les mesures prises par le grand-duc contre la curie romaine, sortirent des presses qu'il avait fait installer dans son palais. Le synode tenu en 1786 sous sa présidence, à Pistoja, émit, en faveur de la suzeraineté de l'Etat dans le domaine ecclésiastique, une série de thèses inspirées par la déclaration du clergé de France, en 1682. Malgré la pureté de son zèle et la droiture de ses intentions, Ricci succomba dans cette lutte, entreprise en faveur d'idées religieuses plus éclairées contre le despotisme et la routine. Pie VI condamna en bloc, par sa bulle *Auctorem fidei*, les 25 propositions émises par le

synode de Pistoja; une nouvelle assemblée, que Léopold avait convoquée à Florence pour tracer les lignes essentielles d'une réforme, se sépara avant même d'avoir commencé son œuvre, en face des inconciliables divergences qui se produisirent dans son sein. Dans son propre diocèse, Ricci se vit dénoncer l'obéissance par la majorité de son clergé, qui prit prétexte de quelques changements intempestifs dans le service divin pour susciter des émeutes. Le départ du grand-duc Léopold, appelé en 1790 à Vienne pour prendre la succession de Joseph II, mit fin à cette généreuse, mais précoce tentative de réforme. Du jour où l'appui du prince lui fit défaut, il ne resta plus à Ricci qu'à donner sa démission d'évêque, et à se retirer comme simple particulier à Florence, où ses ennemis profitèrent de l'occupation française pour renouveler leurs persécutions. Comme Hontheim et tant d'autres hommes distingués, que leur éducation catholique empêcha de pousser jusqu'au bout leurs projets de réforme, Ricci, pour obtenir avec la bénédiction pontificale la tranquillité de ses dernières années, rétracta, avec les opinions de sa jeunesse, les mesures qui avaient illustré son épiscopat, mais qu'avait condamnées la bulle *Auctorem fidei* (1805). Il mourut oublié de tous à Florence, le 27 janvier 1810. Ses *Mémoires*, quoiqu'ils n'aient été publiés par Gelli qu'en 1865, étaient connus, depuis 1835, par l'abondant usage qu'en avait fait Potter, pour la biographie de l'aimable, mais trop faible prélat toscan. E. Stroehlin.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. Nous ne connaissons pas même la date de la naissance de Richard, Ecossais d'origine, mort prieur de l'abbaye de Saint-Victor en 1173. Sa vie, toute consacrée à l'étude, ne donne que quelques dates : la dignité de sous-prieur obtenue en 1159; celle de prieur en 1162; les leçons de Hugues de Saint-Victor; les luttes incessantes contre la tyrannie de l'abbé Ervisius. C'est surtout par ses écrits et par l'influence de son mysticisme pratique que Richard a laissé dans l'histoire de la pensée humaine un nom justement honoré. Parmi ses nombreux ouvrages nous pouvons citer : 1° Un traité apologétique contre les juifs intitulé : *de Emmanuele;* 2° *de Verbo incarnato;* 3° *de Trinitate libri sex,* auxquels nous pouvons joindre *de Tribus appropriatis personis in Trinitate;* 4° des *Commentaires sur divers livres de la Bible,* qui n'ont qu'une valeur de curiosité historique (comme Richard a toujours employé l'exégèse allégorique, il n'a commenté que les livres de la Bible qui s'y prêtent le plus, tels que les prophéties d'Ezéchiel, le Cantique des cantiques et l'Apocalypse); 5° des *Sermons mystiques;* 6° un traité *de Potestate ligandi et solvendi*, dans lequel il ne reconnaît au prêtre que le pouvoir de punir le pécheur et n'attribue qu'une valeur relative à son absolution pour prévenir des abus déjà entrevus de son temps par tous les esprits éclairés; 7° des traités de *Morale mystique;* 7° *de Exterminatione mali et promotione boni;* 8° *de Statu hominis interioris;* 9° *de Præparatione animi ad contemplationem, S. Benjamin minor;* 10° *de Gratia contemp., S. Benjamin major;* 11° *de Gradibus caritatis.* Les auteurs de l'histoire littéraire de France ajoutent à cette liste, que nous avons abrégée, les nombreux titres d'ouvrages demeurés manuscrits. — Attaché aux traditions de l'école de Saint-Victor, Richard veut rester fidèle à l'ensei-

gnement de l'Eglise et sait éviter à la fois les rêveries d'un mysticisme hostile à toute tradition et les spéculations d'une dialectique à outrance, étrangère à tout sentiment religieux. Il a la prétention d'accomplir la synthèse de la raison et de la foi, tout en donnant le plus beau rôle à cette dernière. Il lutte contre la pauvreté des mots et met en jeu toutes les puissances de la scolastique pour élever l'âme jusqu'à Dieu, tout en faisant trop d'emprunts à Denys l'Aréopagite et à Maxime et en remettant en circulation la terminologie de l'école néo-platonicienne. Pour lui, savoir c'est croire, et croire c'est aimer. « Quelle merveille si notre âme se trouble, est éblouie en présence des mystères de Dieu, souillée comme elle l'est par la poussière des pensées terrestres ! Dégage-toi donc de cette poussière, ô vierge, fille de Sion ! Dressons l'échelle sublime de la contemplation et, prenant notre vol comme des aigles, échappons à la terre pour planer dans les espaces des cieux » (cité par Hauréau, *Philos. scol.*, I, 325). Le *Benjamin minor* est consacré à l'exposition minutieuse et un peu fatigante de la méthode, qui cesse bien vite d'être philosophique. La préparation à la contemplation comprend six degrés : 1° la contemplation des objets corporels et sensibles; 2° l'étude des productions de la nature et de l'art; 3° l'étude de la morale ; 4° l'étude des âmes et des esprits; 5° la région des mystères, qui aboutit : 6° à l'extase. Dès le troisième degré ,l'homme cesse d'être un être animal pour devenir un être spirituel. Richard pousse à l'extrême la distinction et l'analyse des diverses facultés de l'âme ; sa psychologie est aussi subtile que profonde. Il distingue avec finesse la spéculation, qui regarde les objets comme à travers un miroir, de la contemplation, qui les saisit dans leur essence. Cette élévation de l'âme, Richard en reconnaît lui-même toutes les difficultés et les périls, et l'expérience historique en a plus d'une fois démontré toute la vanité. De même qu'il reste fidèle à l'enseignement dogmatique de l'Eglise et voit dans la contemplation du mystère de la transsubstantiation l'une des grandes joies du fidèle prêt à s'écrier avec saint Augustin : « *Felix culpa !* » Richard, qui assigne pour but à la vie surnaturelle de l'âme la possession de l'amour de Dieu, sait éviter l'écueil du panthéisme mystique, qui engloutit pour ainsi dire l'âme en Dieu. Dans ses traités de morale, il oppose à l'impuissance, à l'ignorance, à la concupiscence de l'âme, tristes fruits du péché, les commandements, les promesses et les menaces de Dieu. Dans son traité sur les plaies de la fin du monde, il s'étend avec complaisance sur les souffrances des impies. — Son traité de la Trinité est le seul qui renferme quelques enseignements philosophiques. Il emprunte à Anselme de Cantorbéry la plupart de ses arguments, et expose d'une manière rudimentaire l'argument ontologique en disant qu'on ne peut rien imaginer de supérieur à Dieu, qui est la perfection même. Il rappelle avec esprit que les hommes les plus sages de tous les temps lui ont toujours attribué leurs meilleures pensées. Richard tire la notion de la Trinité de l'idée même qu'il se fait de Dieu, dont l'essence est amour. Un être infini qui est amour ne peut trouver dans aucune créature un amour égal au sien. Il faut donc qu'il aime un être égal à

lui-même et qui procède de Lui; cet être éternel et éternellement sorti de Lui, c'est le Fils. Richard a bien ainsi obtenu l'idée de pluralité, mais non celle de trinité. Il l'obtient par l'idée de la société, deux êtres ne pouvant s'aimer sans égoïsme, s'ils n'en joignent à leur affection un troisième, le Saint-Esprit, qui procède de l'un et de l'autre. Il sait éviter l'*alietas* de substance qui pourrait résulter de l'*alietas* de personne en faisant reposer la distinction non sur l'essence qui reste la même, mais sur le mode de procession. En résumé, s'il n'a rien créé de nouveau, Richard a su accomplir une œuvre utile en cherchant l'accord entre les deux facultés maîtresses de l'âme, en soumettant ses diverses fonctions à une analyse sérieuse et subtile, en offrant un asile paisible aux âmes attristées par les malheurs des temps et desséchées par la scolastique. Il est peu d'écrivains qui aient autant servi aux compilations et aux études des âges ultérieurs, qui lui ont fait de nombreux emprunts. La meilleure édition des œuvres de Richard de Saint-Victor est celle de Berthelin, Rouen, 1650. — Sources : *Histoire litt. de Fr.*, XIII, 1860; Schmid, *Der Mysticismus des Mittelalters*, Iéna, 1824; Engelhard, *Rich. von St. V.*, Erlangen, 1838; Liebner, *Rich., de contemp. doctrina*, Berol., 1837; W. Raulich, *Die Lehren d. Hug. u. Rich. v. S. Victor*, Prag., 1865.

A. Paumier.

RICHARD (Charles-Louis), né à Blainville-sur-Eau (Lorraine), en 1711, entra chez les dominicains à l'âge de seize ans. Après avoir pris l'habit, il fit sa théologie et fut reçu docteur. Il passa par les diverses maisons de son ordre, à Nancy et à Paris, où il consacra son temps et ses talents à la défense des doctrines religieuses attaquées alors par les philosophes du dix-huitième siècle. Ayant été obligé de quitter Paris à cause d'un écrit qu'il avait composé à l'occasion d'un arrêt du Parlement, il alla se fixer à Lille, où il demeura jusqu'à l'époque de la Révolution. Il se rendit alors dans les Pays-Bas; il était à Mons quand l'armée française s'empara de cette ville; c'était en 1794. Arrêté par ses compatriotes, il fut traduit par eux devant une commission militaire pour la publication d'un écrit intitulé : *Parallèle des Juifs qui ont crucifié Jésus-Christ avec les Français qui ont tué leur roi.* Condamné à mort le 15 août 1794, il fut exécuté le lendemain, étant âgé de quatre-vingt-quatre ans. Le P. Richard est auteur d'un grand nombre d'ouvrages, presque tous de polémique philosophique et religieuse ; sa production la plus importante est le *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, 1760, 5 vol. in-folio, avec un supplément par les PP. Richard et Giraud. C'est à tort que l'on a attribué ce *Dictionnaire* à un autre dominicain du même nom ; l'ouvrage est bien du P. Charles-Louis. Il faut encore citer de notre auteur une *Analyse des conciles généraux et particuliers*, 1772-1777, 5 vol. in-4°, ouvrage excellent et bien fait, selon la *Nouv. biblioth. d'un homme de goût* (t. 3). — On peut consulter sur le P. Richard : *Martyrs de la foi; Mémoires pour servir à l'Hist. ecclés. pendant le dix-huitième siècle.*

A. Maulvault.

RICHELIEU (Ministère de). L'avènement de Richelieu, qui était connu

comme controversiste, pouvait à bon droit inquiéter les huguenots et faire craindre que le gouvernement, sous sa direction, ne se départît des règles de prudence et de tolérance que Henri IV avait suivies. Heureusement pour la France que l'auteur des *Principaux points de la foi catholique défendus contre la lettre des quatre ministres de Charenton* et de l'*Instruction du chrétien*, oublia, en arrivant au pouvoir ses préventions et ses préférences dogmatiques, pour ne plus penser qu'aux grands intérêts de son pays. Dès 1616, il avait écrit à Schomberg, député auprès des princes allemands : « Les diverses créances ne nous rendent pas de divers Etats; divisés en foi, nous demeurons unis en un prince au service duquel nul catholique n'est si aveugle d'estimer, en matière d'Etat, un Espagnol meilleur qu'un Français huguenot..... Autres sont les intérêts d'Etat qui lient les princes, et autres les intérêts du salut de nos âmes qui, nous obligeant pour nous-mêmes à vivre et mourir en l'Eglise où nous sommes nés, ne nous astreignent au respect d'autrui qu'à les y désirer, mais non pas à les y amener par la force et les contraindre. » Il est resté fidèle à ces principes, au risque de passer pour un hérétique ; il a nettement séparé les affaires d'Etat des affaires d'Eglise et, en mainte circonstance, il a essayé de gagner des âmes à sa foi, sans pour cela renoncer à ses alliances protestantes, ni traiter les huguenots en ennemis. On sait, par la correspondance de Richelieu, qu'il fit des libéralités dans toutes les provinces du royaume pour l'avancement de la religion et pour la conversion des hérétiques ; au dire d'Aubery, il y avait peu de ministres à qui il n'eût fait offrir de grandes sommes ; pendant le siège de La Rochelle, il fut occupé de l'instruction du duc de la Trémouille qu'il ramena dans l'Eglise après trois jours, parce qu'il « savait prendre les cœurs aussi bien que les villes. » Il se peut qu'il y ait eu quelque affectation dans son zèle de convertisseur, et que le P. Joseph et d'autres aient surfait son talent, lui aient attribué parfois des succès qui n'étaient pas dus à son éloquence, « afin que son ministère fût plus agréable à la cour. » Ce qui est certain, c'est que le cardinal, en dépit des apparences, était préoccupé de la religion et qu'il lui arriva même de penser sérieusement à la réunion des deux Eglises. Au commencement du ministère de Richelieu, Soubise et Rohan avaient recommencé les hostilités, tandis que le gouvernement envoyait une armée en Italie pour disputer la Valteline aux Espagnols. Richelieu offrit la paix aux huguenots, en exceptant La Rochelle et Soubise ; mais l'assemblée de Milhaud refusa de traiter sans La Rochelle, et le cardinal, sur les instances de la Hollande et de l'Angleterre, ses alliées, signa, le 5 février 1626, l'édit de pacification qui rétablit les partis dans l'état où ils se trouvaient en 1620, proclama l'oubli et le pardon et interdit la levée des impôts ordonnés par les assemblées et la réunion des députés sans la permission du roi. Le pays n'était pas pacifié, ni les huguenots désarmés, et le cardinal ne pouvait pas s'aventurer dans une guerre étrangère ; la paix de Barcelone avec l'Espagne lui permet de se consacrer exclusivement aux affaires intérieures. Buckingham, poussé par Soubise, fait des ouvertures à Rohan et aux bourgeois de La Rochelle qui prétendaient que la cour avait manqué à ses promesses.

Les Anglais sont repoussés, La Rochelle est serrée de près et enfin réduite à capituler (28 octobre 1628). Le culte catholique est rétabli dans la ville qui est forcée de recevoir un évêque ; les murs sont rasés, les fossés comblés ; un gouverneur royal, Toiras, remplace la municipalité. Pendant ce temps, trois armées, sous le commandement de d'Epernon, de Montmorency et de Condé, occupent la campagne autour de Montauban, de Nîmes et de Castres ; Rohan, découragé, appelle en vain l'Angleterre à son aide et s'adresse même à l'Espagne ; ses troupes diminuent à vue d'œil, les villes abandonnées traitent avec la cour, et le duc signe une paix particulière à Alais (27 juin 1629). Le 14 juillet, l'édit de grâce de Nîmes, tout en respectant la liberté de conscience et de culte et en maintenant l'égalité civile entre les catholiques et les protestants, met un terme à l'indépendance politique du parti huguenot : les villes sont tenues de raser leurs fortifications, les assemblées, telles qu'elles étaient autorisées par l'édit de Nantes, cessent de se réunir. En un mot, les protestants perdent les moyens de faire respecter leurs droits et ne peuvent plus compter, pour échapper aux persécutions des Parlements et des autorités locales, pour défendre les libertés religieuses accordées par Henri IV, que sur le bon vouloir du gouvernement. Tant que Richelieu fut à la tête des affaires, l'édit de grâce fut scrupuleusement observé : s'il y a eu de 1629 à 1642, des persécutions; si des nobles fanatiques ou des prêtres intolérants ont interdit le culte calviniste ou fermé des écoles; si des Parlements ont rendu des arrêts injustes contre les huguenots, la faute n'en est pas au cardinal, qui avait tout intérêt à ménager les protestants de France pendant qu'il recherchait l'alliance et l'appui des luthériens d'Allemagne (voir E. Benoît, *Histoire de l'édit de Nantes*, tome III, livres 10 et 11). Richelieu n'a jamais hésité à sacrifier ses scrupules religieux aux considérations politiques, quand il s'agissait de la grandeur de la France. On le vit bien dans l'affaire de la Valteline ; on le vit mieux encore le jour où il prit parti contre l'Espagne et l'Autriche, en faveur de Gustave-Adolphe et de ses alliés d'Allemagne. « Ne vous inquiétez pas pour la sûreté de ma conscience, disait-il au nonce du pape, à propos de la guerre contre les Espagnols ; favoriser les hérétiques est un terme extrêmement vague. Ce qu'il signifie peut être bon ou mauvais, selon la diversité des motifs qu'on se propose ou selon que les cas et les circonstances varient. » Evidemment, les motifs qui le décidaient à favoriser les hérétiques en Allemagne lui semblaient bons ; et c'est pour cela qu'il a payé des subsides à Gustave-Adolphe, soutenu la ligue de Heilbronn, pris à son service Bernard de Saxe-Weimar et son armée, déclaré la guerre à l'Espagne et enfin combattu ouvertement l'Autriche. Il est certain, que s'il avait pu réduire la maison de Habsbourg par les armes de l'électeur de Bavière, il n'eût pas eu recours à des alliés dont le zèle anti-catholique lui créa plus d'un embarras à la cour et qui ne voulaient pas comprendre qu'il s'arrêtât aux scrupules du roi et aux protestations du pape. Mais comme, « avant tout il pensait à ce qui pouvait rendre son maître plus grand et plus puissant, » et que les alliances catholiques n'étaient ni assez sûres ni assez solides pour aider sa politique, il se fit le protec-

teur et, plus tard, le chef du grand parti protestant qui ruina le projet de monarchie universelle de la maison de Halsbourg. Richelieu fut le premier homme d'Etat qui sépara définitivement le temporel du spirituel, la politique de la religion ; qui, sans être hostile à l'Eglise, ne lui céda jamais rien et qui soutint les intérêts et les droits de son pays tout en observant les convenances et les ménagements que lui imposaient sa dignité de cardinal et le respect dû au pape. — Voyez, outre les historiens de Richelieu, les papiers d'Etat, Aubery Du Maurier : Anquez, *Un nouveau chapitre de l'histoire politique des réformés de France de 1621 à 1626*, Paris, 1864 ; Schybergson, *Le duc de Rohan et la chute du parti protestant en France*, Paris, 1880. G. Leser.

RICHER (Edmond). L'assassinat de Henri IV amena un changement radical dans la politique intérieure et extérieure de la France, et les misérables conseillers de la régente Marie de Médicis travaillèrent, en première ligne, à la réconciliation avec l'Espagne par un double mariage, et au rappel des jésuites. L'une des plus illustres victimes de cette politique antinationale fut Edmond Richer, le défenseur intrépide et méconnu des libertés de l'Eglise gallicane. Né à Chaoure (Aube), en 1560 au sein d'une famille pauvre, docteur en Sorbonne en 1590, directeur, depuis 1594, du collège du Cardinal-Lemoine, devenu syndic de Sorbonne, Edmond Richer avait, dès 1595, pris une grande part dans les mesures qui aboutirent à l'expulsion des jésuites. Nous le voyons défendre aux dominicains de soutenir, en Sorbonne, des thèses favorables à l'infaillibilité du pape, affermir dans son *Historia conciliorum generalium* l'authenticité de la Pragmatique de saint Louis, et établir, contre les docteurs de Rome, que le pape Honorius Ier fut bien condamné comme hérétique monothélète par le sixième concile œcuménique de Constantinople. En 1607, il publia les œuvres de Gerson en trois volumes in-folio, malgré les résistances furieuses des jésuites et du nonce. De nos jours, qui songerait à prendre le parti de Gerson ? Richer se vit contraint de défendre son auteur favori contre les attaques passionnées de ses adversaires ; mais cette *Apologia pro Gersonio* n'a été publiée qu'en 1674, longtemps après sa mort. Sur la demande du premier résident du parlement de Paris, il fit paraître, en 1611, son traité *De ecclesiastica et politica potestate* dans lequel il déclare que la juridiction appartient essentiellement à l'Eglise, et virtuellement au pape et aux évêques. Le fameux Du Perron fit condamner cette thèse par le synode de Paris le 13 mars 1612. Le parlement refusa de recevoir l'appel comme d'abus de Richer, mais désapprouva en même temps le vote de la Sorbonne, qui le déposait de ses fonctions de syndic. Le tiers état, qui, aux états de 1614, avait repris sa thèse de l'indépendance absolue de la royauté fut également réduit au silence. Richer, poursuivi par l'acharnement des jésuites, dut abjurer ses doctrines dans la maison du père Joseph en 1629 sous les poignards des sicaires de Richelieu, et en mourut de douleur en 1631. — Sources : Moreri, *Diction. crit.* ; A. Baillet, *la Vie d'Edmond Richer*, Liège, 1714. A. Paumier

RICHTER (Emile-Louis), célèbre jurisconsulte protestant, né à Stolpen,

près de Dresde, en 1808, mort à Berlin en 1864. Il professa le droit ecclésiastique à Leipzig, à Marbourg et à Berlin et prit, en qualité de membre du conseil ecclésiastique supérieur et de sous-secrétaire d'Etat au ministère des cultes, une part importante à tous les débats qui touchent aux rapports de l'Eglise et de l'Etat et à l'organisation de l'Eglise protestante elle-même. Richter était un partisan éclairé et zélé du système presbytérien-synodal, qui assure à l'Eglise toute l'autonomie compatible avec son caractère national et qui attribue aux laïques une part dans l'administration des intérêts religieux, sans d'ailleurs livrer ceux-ci aux chances variables du système parlementaire. Parmi ses nombreux ouvrages, nous citerons : 1° *Manuel du droit ecclésiastique catholique et protestant*, Leipz., 1842, 3e édit., 1858, 6e édit., publiée et enrichie de notes et d'additions par Dove, 1865 ; 2° Les *Ordonnances ecclésiastiques protestantes du seizième siècle* , Weimar, 1846, 2 vol. ; 3° *Histoire de la constitution ecclésiastique protestante en Allemagne*, 1851 ; 4° une édition des *Canones et decreta concilii Tridentini*, Leps., 1853, publié de concert avec Schulte ; 5° une édition du *Corpus juris canonici*, 1833-1839, 2 vol. ; 6° la *Revue du droit et de la politique de l'Eglise*, publiée de concert avec Jacobson, 1847, et plusieurs articles remarquables dans la *Revue du droit ecclésiastique* de Dove et dans d'autres publications périodiques ; 7° *Fragments du droit ecclésiastique prussien*, publiés par Hinschius, 1866. Esprit conciliant et admirablement pondéré, également éloigné de toutes les opinions extrêmes, Richter a déployé dans l'accomplissement de ses fonctions et dans ses recherches scientifiques, une conscience scrupuleuse et une loyauté de caractère qui lui ont valu l'estime générale.

RIDLEY (Nicolas), évêque anglican, né en 1500, dans le comté de Northumberland, mort à Oxford en 1555. Ayant fait ses études, avec un grand succès, à Cambridge, Paris et Louvain, il fut appelé par Cranmer, dont il devint l'ami et le confident, à le seconder dans l'œuvre de la réforme anglaise, accomplie avec une grande prudence. Elevé au siège épiscopal de Rochester, puis à celui de Londres, sous le règne d'Edouard VI, Ridley fut, à l'avènement de Marie Tudor à la couronne, traduit en jugement pour son apostasie, déposé, jeté dans une prison à Oxford avec Latimer, et brûlé le 16 octobre 1555. Il montra, au milieu de ce martyre, la sérénité et le courage le plus admirables. On a de lui plusieurs traités : *De cultu imaginum ; de misero Angliæ statu ; de Cœna Domini*, etc.

RIEGER (George-Conrad), l'un des prédicateurs wurtembergeois les plus distingués, né à Cannstadt en 1687, mort à Stuttgard en 1743 Il exerça successivement les fonctions de répétiteur au séminaire de Tubingue, de diacre à Urach, de professeur au gymnase et de pasteur à Stuttgard. Doué d'une piété vivante et sobre, d'une éloquence chaleureuse et concise, il savait présenter avec une clarté parfaite les vérités évangéliques saisies dans toute leur profondeur. Nous avons de Rieger huit recueils de sermons : 1° *Herzenspostille*, Züllichau, 1742 ; Stuttg., 1853-1854 ; 2° *Die Herz-u Hauspostille*, Züll., 1746 ; Berlin, 1852, ; 3° *De cura minimorum in regno gratiæ*, sur Matth. XVIII, 11-14 ;

4° *Richtiger u. leichter Weg zum Himmel*, 27 sermons sur Matth. V, 1-12; Stuttg., id., 1844 ; 5° *Auserlesene Casualpredigten*, Stuttg., 1755; 6° *Leichenpredigten*, 1722-1739, 1748, 1856 ; 7° *Hochzeitpredigten*, 1749, 1856 ; 8° *Die heilige Osterfeier*, Stuttg., 1858. Son fils Charles-Henri Rieger (1726-1791), prédicateur de la cour et conseiller ecclésiastique supérieur, fut l'un des fermes soutiens de la cause évangélique dans le Wurtemberg qu'il sut défendre avec fermeté contre l'invasion du rationalisme comme aussi des tendances sectaires. Son talent oratoire a été remarqué, bien qu'il fût loin d'égaler celui de son père. Son frère, Philippe-Frédéric Rieger et sa tante Madeleine-Sibylle Rieger occupent une place honorable dans l'histoire de l'hymnologie allemande.

RIEUX (*Rivi*, Haute-Garonne), évêché dépendant de Toulouse et démembré de cette Eglise, en 1317, par Jean XXII. Il fut supprimé à la Révolution. — Voyez *Gallia christiana*, XIII.

RIEZ (*Reii*, Basses-Alpes), ancien évêché, célèbre par le souvenir de Fauste de Riez, le semi-pélagien, et qui subsista sous la métropole d'Embrun jusqu'à la Révolution. — Voyez *Gallia christiana*, XIII.

RIT ou RITE (*ritus*, manières, cérémonies, coutumes), se dit particulièrement des cérémonies religieuses. Les auteurs anciens appellent *rituales libros* les livres qui contenaient les cérémonies sacrées ; on donne encore aujourd'hui, dans l'Eglise catholique, le non de *rituels* aux livres qui renferment l'ordre et la manière des cérémonies qu'on doit observer dans l'administration des sacrements et dans la célébration du service divin.

RITES (Congrégation des). Ce fut Sixte V qui l'institua par la bulle *Immensa Dei* du 22 janvier 1587. Elle s'occupe non seulement de faire observer les rubriques dans toute l'Eglise catholique et de résoudre les doutes, les difficultés, les points de litige qui s'élèvent par rapport aux rites, aux cérémonies religieuses, à l'office divin, à la messe, etc., mais encore des béatifications et des canonisations. C'est aussi la congrégation des rites qui approuve les Propres de chaque diocèse et qui accorde quelquefois de nouveaux offices. Elle se compose du cardinal préfet, de Mgr le secrétaire, du sous-secrétaire, des consulteurs et de quelques employés. Elle a de plus des avocats, un promoteur de la foi, un protonotaire apostolique, un assesseur, etc. — Louis Gardellini a publié la collection authentique des décrets de la congrégation des rites ; elle a été approuvée par Pie VII en 1808. En 1824, on en fit une seconde publication, en y ajoutant les décrets nouveaux. Il en a parude nouvelles éditions depuis.

RIVET (André), pasteur et professeur, né à Saint-Maixent (Poitou) en 1573, mort à Bréda (Hollande) en janvier 1651, fut un des plus dévoués défenseurs et des plus fermes soutiens du calvinisme dans la première moitié du dix-septième siècle. Après une première instruction reçue dans un pensionnat de Niort et au collège de La Rochelle, il alla suivre le cours de l'académie d'Orthez et s'appliqua à la théologie, sous Lambert Daneau ; puis il revint à La Rochelle, où il entendit les leçons de Rotan. Consacré au saint ministère en 1595, il fut placé à Thouars

comme chapelain de Claude de La Trémoille, et après la mort de ce duc dont il recueillit le dernier soupir, il resta auprès de sa veuve et continua à desservir l'église de Thouars jusqu'en 1620. Dans cette paisible retraite il mit au jour plusieurs ouvrages de controverse et de critique sacrée qui lui firent une grande réputation. Le premier en date est une *Response avx demandes de Jean Cristi, doctevr de Sorbonne et chanoine théologal de Nantes, en un livre intitulé*, le *Resueillematin des ministres*, etc. La dédicace au duc de La Trémoille est datée de Thouars, le 1er janvier 1600. Une seconde édition parut l'année suivante, à Tours, chez Philippe Albert (in-8° de 88 p.). L'auteur répond aux quinze demandes qu'avait faites son adversaire ; il s'attache surtout à rectifier les passages mal interprétés ou calomnieusement falsifiés des Ecritures, des Pères de l'Eglise ou des réformateurs ; sa polémique est vive, alerte, pressante, s'appuyant sur une érudition très vaste, et elle nous a paru victorieuse, mais dans l'attaque plutôt que dans la défense. Il termine son écrit (p. 84-87) en adressant à son tour quatorze « demandes à Jean Cristi et à ses confrères, » demandes embarrassantes auxquelles la réponse n'a pu être facile, s'il en a été donné une par le théologal. Plusieurs autres écrits de controverse suivirent de près celui-ci ; les guerres d'épée avaient pris fin, mais celles de plume se poursuivaient avec une âpreté égale : *Eschantillon des principaux paradoxes de la papauté sur les points de religion controversés en ce temps*, La Rochelle, Haultin, 1603, in-8° *Défense de la liberté chrestienne en l'usage sobre des viandes créées*, Saumur, 1605, in-12 ; *Responsio ad declarationem Olivri Enguerrandi apostatæ*, 1607 ; Pierre de l'Estoile, dans son *Journal*, à la date du samedi 10 février 1607, dit qu'il a acheté cette « bagatelle... quatre sols, » et il ajoute : « Ce ne sont qu'injures et redites, lesquelles, tant d'une part que d'autre, je ne daignerois ramasser... n'estoit que je prétends m'en servir en meilleure cause. » Les personnalités blessantes s'entremêlent, en effet, aux bonnes raisons du polémiste et leur ôtent cette sérénité calme que l'Estoile prisait si fort ; *Sommaire et abrégé des controverses de nostre temps touchant la religion*, La Rochelle, Haultin, 1608, in-8° ; Gen., 1609, in-8° ; trad. en latin sous ce titre : *Catholicus orthodoxus oppositus catholico papistæ sive summa controversiarum* ; la 3e édit. de cette traduction parut à Leyde, 1630, 2 vol. in-4° et une 4e à Gen., 1644, in-fol ; *Cretici sacri specimen*, etc., excellent petit ouvrage, que l'auteur dédia à Duplessis-Mornay et qui a été réimprimé plusieurs fois ; *Défense des deux épîtres et de la préface du livre de Ph. de Mornay intitulé :* « le Mystère d'iniquité, » *contre les calomnies de Pelletier et du Bray*, Saumur, 1612, in-8°, ouvrage qui valut à l'auteur un don de 600 livres de la part du synode de Tonneins ; *Remarques et considérations sur la réponse de F. Nicolas Coëffeteau au livre de Du Plessis-Mornay intitulé* : « le Mystère d'iniquité, » Saumur, 1615 et 1617, 2 vol. in-4° ; nouv. édit., ibid., 1617 et 1619, 2 vol, in-4° ; *Synagoge seu Introductio generalis ad Scripturam sacrum V. et N. Testamenti*, Dordr., 1616, in-8° ; Lugd., Bat., 1627, in-4° ; réimpr. dans le t. II des *Opera*, bonnes règles d'herméneutique, qu'il aurait fallu seu-

lement développer davantage. — Ces divers ouvrages, dans lesquels l'auteur déployait tant de verve et de science le mirent bien vite en relief. Il fut député à deux assemblées politiques, et à cinq synodes nationaux où il remplit trois fois les fonctions de secrétaire (La Rochelle, 1607, Saint-Maixent, 1609, Tonneins, 1614). En 1617, le synode de Vitré le nomma président, et le chargea de visiter l'académie de Saumur pour amener celle-ci à baisser le prix trop élevé des pensions de ses élèves, avec menace de transférer l'académie dans un lieu où les étudiants pussent vivre d'une manière plus économique. Il fut aussi chargé par le même synode de composer une histoire des choses mémorables arrivées dans les Eglises ; mais les documents qu'il réclama des provinces ne lui furent pas envoyés, et cette négligence le mit dans l'impossibilité de faire cette œuvre. Il eut l'honneur d'être désigné, avec Du Moulin, Chamier et Chauve, pour aller au synode de Dordrecht ; mais aucun de ces pasteurs français ne put remplir cette mission, Louis XIV leur ayant interdit, sous peine de mort, la sortie du royaume. Rivet passa la seconde moitié de sa vie en Hollande : à Leyde, comme professeur de théologie, de 1620 à 1632 ; et à Bréda comme curateur de l'Ecole illustre et du collège d'Orange. C'est dans cette dernière ville qu'il mourut à l'âge de soixante-dix-huit ans six mois. Il s'était marié une première fois, en 1596, avec Suzanne Oiseau, fille du pasteur de ce nom laquelle, après vingt-quatre ans d'une parfaite union, le laissa veuf avec sept enfants, dont quatre fils. Il se remaria à Londres, en août 1621, avec Marie Du Moulin, sœur du célèbre Pierre Du Moulin, laquelle était veuve du capitaine Antoine des Guyots, tué au siège d'Amiens. Nous ne pouvons ici donner même le titre d'une quarantaine d'autres ouvrages plus ou moins considérables qu'il publia. Contentons-nous d'indiquer les plus saillants : *Jesuita vapulans, seu castigatio Sylvestri Petrasanctæ romani Loyolæ sectarii, in epistolam P. Molinæi ad Balzacum*, Lugd. Bat., 1635, in-8°, c'est une attaque violente contre l'Eglise romaine, surtout contre l'immoralité du clergé ; *Instruction chrestienne touchant les spectacles publics, où est décidée la question si les comédies ou tragédies doivent estre permises par le magistrat, et si les enfans de Dieu y peuvent assister en conscience, avec le jugement de l'antiquité sur le même sujet*, La Haye, 1639, in-12 ; l'auteur, s'inspirant de la discipline calviniste la plus rigide et de ce qui se pratiquait à Genève, se prononce contre les spectacles qu'il déclare dangereux pour les mœurs. Sa polémique contre Amyraut, Testard et l'école de Saumur, fut très vive et lui mit souvent la plume à la main. Citons encore : *Decretum synodi nationalis Carentone habitæ anno* 1644 ; *item consensus et testimonia ecclesiarum et doctorum protestantium de imputatione primi peccati omnibus Adami posteris*, Gen., J. Chouet, 1647, in-8° ; *Synopsis doctrinæ de natura et gratia, excerpta ex Mosis Amgraldi tractatu de prædestinatione et VI concionibus gallicè editis, et Pauli Testardi, pastoris Blesensis eirenico latine evulgato*, Amst., 1649, in-8°, réimpr., comme le précédent écrit, dans le t. III des *Opera theologica*, qui parut à Rotter., en 1660, in-fol. ; les deux premiers volumes avaient paru en 1651 et 1652. Rivet regretta sur son lit de mort l'excès

de vivacité qu'il avait montré dans la lutte contre ses collègues moins orthodoxes. « Si en mes paroles ou escrits, dit-il, j'ai fait paroistre quelque irritation contre quelques-uns de mes frères, au sujet de ces nouveautez (l'universalisme hypothétique), je proteste ici devant Dieu qui me jugera, que je n'ay esté poussé d'aucune animosité ou inimitié personnelle; au contraire, toutes ces personnes-là estoyent mes amis. Et d'autant plus que je les chérissois, et leurs dons, et plus ai-je eu de fascherie de ne pouvoir accorder leurs maximes avec celles de la parole de Dieu. » Ce regret prouve la sincérité de ses convictions calvinistes, mais non le bien fondé de son exclusivisme. Cette réserve faite, nous nous associons au jugement que son beau-frère Du Moulin a porté sur lui : « C'a esté un homme de grand savoir et piété, qui a laissé plusieurs œuvres pleines de grandes doctrines. » — Voyez *Fr. prot.*, VIII, 444-449 ; *Bulletin*, passim. Un grand nombre de lettres de Rivet sont conservées aux archives de l'Etat, à La Haye ; on en trouve aussi à la Bibl. de l'Arsenal, *Collect. Conrart*, V, à la Bibl. de l'Institut, *Collect. Godefroy*, 270, à la Bibl. Nationale, *Anc. fonds*, 8069, 2-4 ; au British Museum, *Bibl. Harleian*, 376, et 7012 et *mss. Lansdown*, 369.

CHARLES DARDIER.

RIVET DE LA GRANGE, né à Confolens, petite ville du Poitou, le 30 octobre 1683, et mort au Mans le 7 février 1749, à l'âge de soixante-six ans, fut un savant bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, dans laquelle il était entré en 1704, après avoir terminé son cours de philosophie. Ayant séjourné quelque temps à Marmoutier et à Poitiers, il fut appelé à Paris, où ses supérieurs le chargèrent de composer l'*Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Benoît*, histoire qui ne fut point écrite, malgré la grande quantité de matériaux que dom Rivet avait su réunir en vue de sa composition. Ce travail étant abandonné, il se consacra à l'*Histoire littéraire de la France*, dont il publia les neuf premiers volumes, en collaboration avec trois de ses confrères, dom Duclou, dom Poncet et dom Colomb. Cet ouvrage immense a été continué. Le style de Rivet laisse à désirer ; il est dur et parfois incorrect, mais son érudition vaste, ses recherches profondes, sa critique exacte ont fait de son œuvre un monument de patience et de savoir qui fait le plus grand honneur à son laborieux auteur. Opposé à la bulle *Unigenitus*, Rivet fut toujours très attaché aux doctrines et aux personnes de Port-Royal dont il publia le *Nécrologe* (Amsterdam, 1723, 1 vol. in-4°). — Voir sur dom Rivet : *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. III ; son *Eloge*, par dom Taillandier à la tête du IXe volume de l'*Hist. litt. de la France*.

ROBERT LE PIEUX, roi de France. Pour se concilier des partisans et assurer à son ambition une couronne ardemment désirée, Hugues Capet fit au clergé les concessions les plus importantes et dut aliéner, dans ce but, une partie des terres et abbayes qui étaient le patrimoine de sa famille. Son fils Robert, surnommé le Pieux, hérita bien plus de la piété que de l'ambition de son père, et posséda les qualités d'un moine, sans y joindre, comme saint Louis, celles d'un roi. Sa vertu par excellence était la charité, et sa biographie est remplie de traits aussi tou-

chants que naïfs de sa bonhomie inépuisable. Qui ne connaît l'histoire du mendiant qui lui vole la frange d'or de son manteau sous la table, et de cet autre qu'il surprend coupant son manteau de fourrure et qu'il renvoie en lui disant qu'il doit en laisser une partie à d'autres? — Son historien nous le montre se levant à l'aube pour aller à l'église, chantant dans le chœur de Saint-Denis, revêtu de sa couronne, les cantiques composés par lui et dont quelques-uns sont parvenus jusqu'à nous, tels que : *Adsit nobis gratia.* Il fut tout fier, lors d'un pèlerinage qu'il fit à Rome, en 1016, de pouvoir déposer ses pieux travaux aux pieds du pape. La vie domestique de ce roi si dévot ne fut qu'une longue série de souffrances. Marié en 995 à Berthe de Bourgogne, sa cousine au quatrième degré et dont il avait tenu un enfant sur les fonts baptismaux, il se vit frappé d'excommunication en 998, et le royaume de France fut mis en interdit. C'est à Pierre Damien qu'il faut attribuer la légende d'un monstre auquel Berthe aurait donné le jour. Robert la répudia enfin, le cœur brisé, et épousa, quatre ans après, sur les conseils de Foulques Nerra, comte d'Anjou, Constance, fille de Guilhem Taillefer, comte de Toulouse, princesse aussi acariâtre que belle, qui attira à sa cour les troubadours et les gens aux mœurs faciles du Midi, qui excitèrent un vif scandale à la cour monacale de Robert. Celui-ci eut, de son second mariage, Hugues, qui mourut en 1025, Henri, qui obtint le duché de Bourgogne et qui lui succéda, enfin Robert. Ces deux derniers troublèrent par leur esprit de révolte la vieillesse de leur père. Robert ne prit qu'une part indirecte aux grands événements de son temps, dont le plus remarquable est la conquête des Deux-Siciles par les aventuriers normands. Ce fut Foulques Nerra, le bandit du Midi, qui défit les Bretons. Engagé dans une lutte désavantageuse contre le redoutable Eudes, comte de Chartres, qui devint un peu plus tard comte de Champagne, Robert dut avoir recours aux armes de Richard de Normandie et des pirates scandinaves. Faisant, en 1002, le siège d'Auxerre, il vit un assaut rendu infructueux par un brouillard épais, que les moines de Cluny surent attribuer à un miracle, et il s'empressa de conclure la paix en s'excusant auprès des évêques et des abbés de Bourgogne d'avoir osé les combattre. En 1016, il prit d'assaut Sens sur le comte Regniard, protecteur des juifs, auquel il rendit son comté. Il ne montra pas plus d'énergie dans la querelle provoquée par la déposition d'Arnoul, archevêque de Reims, créature des derniers carlovingiens. Pour se concilier la faveur du pape, il abandonna la cause de son illustre précepteur Gerbert, qui l'avait initié dans la connaissance des lettres sacrées et profanes. Il eut de graves démêlés avec Henri II, le saint empereur d'Allemagne, mais ces deux pieux monarques se réconcilièrent au pied des autels. Plus tard, Robert eut la sagesse, en présence des sympathies que rencontrait la candidature de Conrad le Salique, de repousser la couronne impériale qui lui était offerte. Plein de scrupules superstitieux, il faisait prêter les serments sur des reliquaires vides à ceux en qui il n'avait pas confiance et ne tenait lui-même aucun compte des engagements qu'il avait contractés dans ces conditions. Ce roi si débonnaire n'en persécuta pas moins cruellement les juifs, aux-

quels on imputait tous les maux qui fondaient sur le royaume et qui ne purent y rentrer qu'à des conditions exorbitantes. En 1001, un nommé Leuthard, de Vertus, en Champagne, fut accusé d'hérésie devant Gébuin II, évêque de Châlons, et se suicida avant sa condamnation. En 1022, treize hérétiques, que les chroniques appellent des épicuriens, mais qui étaient plutôt manichéens, furent brûlés vifs à Orléans, à l'instigation de l'évêque Fulbert et sur les dénonciations d'Arefast, qui s'était posé en disciple d'Etienne et de Lisois pour surprendre leurs doctrines secrètes. Peu d'époques ont été aussi malheureuses que ces débuts du onzième siècle : peste meurtrière, famine effroyable, qui fit surgir des marchés de chair humaine, révolte des paysans de Normandie et de Bretagne, tout semblait justifier ces terreurs de l'an mil, qui ont rendu à l'Eglise toutes les richesses dont l'avait dépouillée la féodalité et ont fait sortir de terre, par la reconnaissance des peuples, les nombreuses cathédrales qui furent comme autant d'actes de foi. Le monde était bien près de croire au diable et de l'adorer ; les barons féodaux eux-mêmes, touchés de componction, acceptèrent la *Trêve de Dieu*, que les conciles et les évêques réussirent à imposer à la chrétienté. Gerbert invita, à la même époque et pour la première fois, les fidèles à la défense du Saint-Sépulcre. — Sources : Helgaud, *Vita Roberti*, dans Guizot, *Collection des Mémoires*, tome VI ; qui renferme aussi la *Chronique* de Raoul Glaber ; Orderic Vital, *Histoire ecclésiastique*, éd. Leprevost, 1844.

A. Paumier.

ROBERT D'ARBRISSEL naquit, en 1047, dans un village du diocèse de Rennes, appelé Arbrissel et qui porte aujourd'hui le nom d'Arbresec. Il se rendit, en 1074, à Paris pour y faire ses études, et y fut ordonné prêtre. L'évêque de Rennes, homme ignorant mais pieux et qui aimait les lettres, ayant entendu parler de son zèle et de ses connaissances, le nomma vicaire général de son diocèse en 1085. Nous le voyons, dès ce moment, s'appliquer avec le plus grand zèle au rétablissement de la discipline et travailler dans le sens du célibat rigoureux des prêtres, en traitant de concubinages les mariages du clergé. En 1089, Robert se rendit à Angers, où l'évêque Marbode venait de fonder des écoles, et y professa pendant deux années, puis se retira dans la forêt de Craon, pour s'y livrer sans obstacle aux austérités les plus rigoureuses (*Hist. litt. de France*, X, 155). Ses prédications éloquentes, dont Niquet nous a conservé le plan, appels pressants à la pénitence, peintures énergiques et familières du péché, peuplèrent les forêts d'anachorètes, et nous voyons Robert confirmé, en 1096, par le concile de Tours dans les fonctions d'abbé du nouveau monastère de la Roe. Urbain II, qui eut l'occasion d'entendre prêcher Robert à Clermont, où il s'était rendu pour la croisade, fut émerveillé de son éloquence et le nomma prédicateur apostolique. Robert parcourut à pied une partie de la France, dans une tenue sordide plus propre à inspirer le mépris que la pitié, allant de préférence aux plus dégradés, s'adressant aux femmes perdues et en arrachant un grand nombre à leur vie de désordre. Ses excentricités, sa pratique outrée de la maxime : *Omnia pura puris*, si elles lui valurent des succès nombreux et éclatants, lui causèrent bien des ennuis en

l'exposant à des critiques méritées. Michelet va jusqu'à voir en lui le sauveur de la dignité féminine avilie par la théologie scolastique. Comme saint Bernard, Robert provoquait chez ses néophytes la passion de la solitude, à laquelle il gagna Bertrade, épouse répudiée de Philippe de France, et la mère de Pierre le Vénérable de Cluny. Mais ses adversaires lui ont reproché d'avoir décrié sans mesure les pratiques accoutumées de la piété, d'avoir ébranlé l'autorité du clergé, d'avoir scandalisé les faibles et provoqué des chutes par le laisser-aller de ses allures. Il faut laisser à Bayle, dans son article *Fontevrault*, le plaisir de soulever ces questions délicates, ces imputations injurieuses, non pour la pureté, mais pour le tact de Robert. De la Mainferme attribue à la méchanceté de Roscelin de Compiègne les lettres de Marbode, évêque de Rennes et de Geoffroy, abbé de Vendôme, sur lesquelles reposent ces imputations. Quoi qu'il en soit, nous pouvons reconnaître la sincérité des intentions et la réalité des succès de Robert, tout en admettant le caractère trop populaire de ses allures et sa méthode à la Whitefield de se contenter de quelques marques de repentir, sans creuser le travail de la conversion. L'œuvre la plus saillante de Robert fut la fondation de l'abbaye de Fontevrault, où, par une étrange anomalie, les moines étaient soumis, aussi bien que les religieuses, à l'autorité de l'abbesse. Le silence absolu, le voile sans cesse baissé sur le visage, un état constant d'oraison, les mortifications de la chair caractérisent cet ordre (voir *Fontevrault*) qui compta bientôt plus de trois mille membres et de nombreux monastères (Daru, *Hist. de Bretagne*, I). L'un des couvents de Fontevrault, Sainte-Madeleine, était consacré aux femmes repentantes, Saint-Lazare aux lépreux et aux malades. Robert mourut le 25 février 1125 à Orsan, près de Bourges.— Sources : *Acta SS., febr.* III, 593; Mabillon, *Annales*, V, 314; Niquet, *Hist. de Font.*, Paris, 1642; Mainferme (J. de la), *Clypeus Nasc. Fontebraldensis ordinis*, Paris, 1684, 3 vol.; du même, *Diss. in epist. contra Rob.*, Saumur, 1682; Bayle, *Dict.*, art., *Fontevrault*. A. Paumier.

ROBERT DE LINCOLN, également connu sous le nom de Capito, Grosshead et Grosse-tête, naquit vers 1175, dans le diocèse de Lincoln, au sein d'une famille obscure. Nous ne possédons que peu de détails sur sa famille et sur son enfance; nous savons seulement qu'il avait une sœur religieuse. Il fit ses études à Oxford et peut-être aussi à Paris. De retour dans sa patrie, il se distingua tellement par la variété et l'étendue de ses connaissances, qui embrassaient, outre la théologie et le droit, la médecine et l'anatomie, que son disciple et ami Roger Bacon put dire de lui qu'il était le seul homme de son temps qui possédât toutes les sciences. Professeur à Oxford et chancelier de l'Université jusqu'à son élévation au siège de Lincoln, en 1235, Robert donna plusieurs cours qui servirent de base à ses écrits. A la suite d'une grave maladie, il éprouva de vifs remords de posséder plusieurs bénéfices et, malgré un avis favorable de Rome, s'en dépouilla sans réserve, ne gardant que son titre de chanoine de Lincoln. Evêque de Lincoln, de 1235 jusqu'à sa mort, survenue en 1253, Robert fit preuve à l'égard de son clergé de la sévérité dont il avait usé envers lui-même; visitant son diocèse à plu-

sieurs reprises, déposant les prêtres indignes et donnant, par la pureté de ses mœurs et par des prédications et conférences fréquentes, l'exemple de la piété. Jaloux des droits de l'Eglise, il eut toute sa vie des luttes ardentes à soutenir contre les chanoines de son chapitre, les plus grands dignitaires de l'Eglise, les barons du royaume, le roi Henri III et le pape lui-même. Il s'associa de cœur au mouvement d'opposition provoqué dans toute l'Angleterre par l'esprit de rapine de la cour de Rome. Ayant vu celle-ci de près dans un voyage nécessité par ses démêlés avec ses chanoines, il ne craignit pas, en 1250, de dénoncer au pape, en plein concile à Lyon, les abus et les crimes du clergé. En janvier 1253, l'année même de sa mort, il refusa d'obéir au *mandatum apostolicum*, par lequel le pape voulait le forcer à nommer à une charge ecclésiastique un de ses jeunes parents italiens qui ne connaissait que sa langue. Aussi la tradition le fait-elle mourir excommunié. Il appela dans son diocèse les frères mendiants, qu'il défendit contre les plaintes de son clergé, mais il reconnut, à son lit de mort, les abus d'une institution dont il avait attendu de si grandes choses. Outre ses lettres et mandements, dont une grande partie se trouve en manuscrit à la bibliothèque de Prague et dont quelques-unes ont été publiées par Ortuinus Gratius dans son *Fasciculus rerum expetendarum*, édition Brown, nous possédons de Robert de Lincoln une *Glose* manuscrite *sur la consolation de Boèce* (fonds Saint-Victor, n° 200); de nombreux ouvrages inédits dont Warton a publié la liste dans son *Anglia sacra;* enfin, *In octo libros physicorum breve compendium*, Venise, 1500, et *In analytica posteriora*, Padoue, 1497. Robert appartient à l'école réaliste et croit à la permanence des universaux d'après la théorie qu'Aristote attribue à Platon. Pour lui, les vertus des corps célestes sont les raisons causales des universaux naturels. Robert jouit d'une grande réputation en Angleterre et ses écrits, où l'on retrouve comme une prophétie de la Réforme, ont servi de base, avec l'Ecriture, aux travaux de Wiclef et de Hus. — Sources : Lechler, dans Piper, *Zeugen der Wahrheit*, III, 194-203.

ROBOAM, Rehabeâm, Ῥοβοάμ, fils unique de Salomon et de Naama, l'Ammonite (1 Rois XIV, 21-31), succéda à son père en l'an 975 avant J.-C. (1 Rois XI, 43). Les délégués du peuple, qui s'étaient réunis à Sichem, lui demandèrent d'alléger les charges que David avait imposées à la nation. Sur le refus de Roboam de consentir à cet allègement, dix tribus se séparèrent de la dynastie de David (1 Rois XII) et offrirent la couronne à Jéroboam. Roboam fut empêché par les représentations du prophète Semaja de contraindre par les armes les tribus révoltées à se soumettre à son gouvernement. En 970, le roi d'Egypte Sésac envahit la Judée et ne s'éloigna de Jérusalem qu'en emmenant de riches dépouilles (1 Rois XIV, 25 ss.). Le culte des hauts lieux et l'idolâtrie continuèrent sous Roboam qui règna pendant dix-sept ans (cf. 2 Chron. X-XII). Abiam, son fils, lui succéda.

ROCH (Saint). L'histoire de ce saint est tellement obscurcie par la légende que quelques historiens ont nié jusqu'à son existence. Il est pourtant à peu près avéré qu'il naquit à Montpellier en 1295, où son père, Jean de la Croix, remplissait les fonctions de consul. La légende

nous le montre parcourant l'Italie tout entière pour soigner les pestiférés, atteint lui-même par la contagion et ne trouvant, comme Lazare, pour le soigner, qu'un chien qui léchait ses plaies. Ce héros de la prière et du dévouement, revenu dans son pays natal, passa pour un espion et mourut en prison en 1327. Ce ne fut qu'après sa mort que son oncle le reconnut et érigea en sa mémoire une chapelle pour expier son erreur involontaire. Ses reliques suffisaient à elles seules pour arrêter le fléau. En 1414, les Pères du concile de Constance se placèrent sous sa protection ; en 1485, les Vénitiens volèrent son corps et le déposèrent en grande pompe dans une église construite en son honneur. En Italie, en France et en Allemagne, d'innombrables églises ont été consacrées à saint Roch, patron des pestiférés. La confrérie de Saint-Roch, fondée à Rome, à la fin du quinzième siècle, se répandit dans toute l'Italie et jusqu'à Anvers, à la suite de la peste de 1658. — Sources : *Acta SS., Aug.*, III, 380-414 ; l'abbé Vinas, *Vie de saint Roch*, 1838 ; S. Coffinières, *saint Roch*, 1855 ; Zœckler, dans la *Real. Enc.* de Herzog, XX, 581, ss.

ROCHAT (Auguste-Louis-Philippe), né à Crassier (Vaud), le 17 juillet 1789, fit ses études à l'académie de Lausanne et reçut la consécration au saint ministère le 26 juillet 1812. D'abord suffragant dans l'église nationale de son pays, il postula, mais sans succès, la chaire de philosophie à la faculté des lettres de Lausanne. Ses dispositions religieuses le rendant peu propre, à cette époque, à l'exercice du ministère, il se voua momentanément à l'enseignement et ne rentra qu'en 1822 dans le pastorat actif. De grandes épreuves, une étude attentive de la Bible, à laquelle il se livra à l'occasion d'une revision de la version d'Ostervald, poursuivie par la Société biblique, l'action du réveil religieux qui se faisait sentir de proche en proche dans le canton de Vaud, exercèrent sur l'esprit de Rochat une profonde influence et firent bientôt de lui l'un des adhérents les plus prononcés du mouvement nouveau. Le décret du 15 janvier 1824 contre les mômiers vint le trouver dans sa paroisse de Bière. Le 21, il recevait les actes du gouvernement et le lendemain, il envoyait au conseil d'Etat sa démission de pasteur officiel. Après quelques mois de séjour à Nice, puis à Montpellier où l'avait conduit l'état misérable de sa santé, il s'établit définitivement à Rolles, au printemps de 1825, et y fonda une église indépendante qu'il desservit jusqu'à sa mort, survenue le 7 mars 1847. — Les nombreux écrits d'Auguste Rochat ont rendu son nom cher à toutes les âmes pieuses. Lorsque le premier volume des *Méditations* (Neuch., 1832) vit le jour, Vinet s'écria : « Ah ! si je savais dire des choses comme cela ! » Rochat était loin de posséder les qualités éminentes de style et de profondeur du grand écrivain vaudois, mais la simplicité si parfaite et si noble qui règne dans ses écrits, ce tact fin de la charité, ce discernement des esprits, cette connaissance de l'humaine faiblesse qui les distingue expliquent l'admiration du philosophe chrétien. Ce qui la justifie mieux encore, c'est la pureté des principes théologiques de l'auteur. Nul, parmi les représentants du réveil, ne sut maintenir un plus juste équilibre entre les doctrines ; nul ne sut proclamer avec plus de force la souveraine liberté de Dieu et l'entière

responsabilité de l'homme. Prédicateur de la grâce, il le fut de la grâce sanctifiante. Il avait pour maxime de prédilection que la Bible ne contient point de système, que rien n'égare les interprètes de l'Ecriture comme cet esprit-là. Théologien biblique, il s'attacha donc à expliquer l'Ecriture par l'Ecriture elle-même ; mais on peut lui reprocher d'avoir trop abondé dans l'interprétation allégorique ; témoin ses *Méditations sur le livre des Chroniques* et sur l'*Histoire d'Ezéchias*.— Rochat s'est beaucoup occupé de questions ecclésiastiques. En 1837, il publia *Quelques aperçus simples et bibliques sur la nature, la constitution et le but de l'église du Christ*. Il veut une société religieuse qui, par son personnel, autant pour le moins que par ses institutions, par sa doctrine et par son culte, soit parfaitement distincte du monde. Il ne comprenait que deux ordres de choses comme possibles : l'Eglise-monde, grossièrement multitudiniste, ou l'Eglise des élus, autant qu'il est donné à l'homme de les discerner. Rochat se montra néanmoins l'adversaire de toute confession de foi. Congrégationaliste résolu, il réclama pourtant avec force l'unité extérieure de l'Eglise, sans discerner suffisamment que ses principes mêmes tendaient à la détruire. Les écrits d'Aug. Rochat sont trop nombreux pour pouvoir les énumérer tous. Nous mentionnerons ses *Discours et Méditations sur diverses portions de la parole de Dieu*, Neuch., 1838, et ses *Œuvres posthumes*, Neuch., 1848. — Voyez L. Burnier, *Notice sur Aug. Rochat*, Laus., 1848 ; A. de Montet, *Dict. des Genev. et des Vaud.*, etc., t. II, 383-384 ; Cart, *Hist. du mouv. relig. dans le c. de Vaud*, t, I, etc. LOUIS RUFFET.

ROCHEFORT-SUR-MER. Abraham Tessereau, conseiller secrétaire du roi, dans son *Histoire des réformés de La Rochelle* (1689), rapporte, d'après le journal de Pacteau, qui a servi de base aux recherches du pasteur Philippe Vincent, que les premières semences de la Réformation furent jetées de fort bonne heure dans l'Aunis « par un homme qui était à la suite de Marguerite, reine de Navarre, sœur du roi François Ier (Gérard Roussel). Cet homme, agissant en cela de concert avec cette savante princesse, qui passoit par La Rochelle avec le roi Henri d'Albret son mari, y fit divers discours en public, par lesquels il insinuoit au peuple qu'il devoit lire l'Ecriture sainte, et ne se rapporter pas aveuglément de toutes chooes à ses conducteurs. Ces semences furent arrosées, quelques années après, du sang de deux fidèles martyrs dont Ph. Vincent décrit le supplice. Ils furent condamnés dans le temps même de l'établissement du Présidial, sous le règne de Henri II. D'abord les réformés s'assembloient secrètement en des caves et en d'autres lieux retirés. Peu à peu, ils devinrent plus hardis, jusque-là qu'ils eurent assés de courage pour tenir quelques-unes de leurs assemblées en plein jour, dans une grande place qui est devant la Bourcerie, où même ils firent la cène. Après que la Réformation eut ainsi paru en public, les magistrats la reçurent et la protégèrent si bien qu'en moins de rien toute la ville se réforma. » De La Rochelle, la religion évangélique s'étendit à tout l'Aunis. Malgré leur neutralité, pendant la première guerre civile, les Rochelais virent leur liberté religieuse confisquée par Montpensier jusqu'à l'édit de tolérance qui rétablit l'exercice public du culte

réformé ; mais seulement hors des murs des villes. Charles IX autorisa la célébration du prêche dans l'intérieur de La Rochelle par lettres du 8 juin 1563. En 1567, les Rochelais embrassèrent le parti du prince de Condé. La paix de Longjumeau fut de courte durée.— Quand les hostilités générales se rallumèrent, La Rochelle devint le boulevard du protestantisme et reçut dans ses murs Condé, La Rochefoucauld, Jeanne reine de Navarre et son fils Henri. Le château de Rochefort, dont le voisinage était à portée d'incommoder ou de soutenir La Rochelle, fut dès lors constamment disputé entre les catholiques et les protestants. En 1570, Soubise ayant mis une garnison dans le château de Rochefort, sous le commandement du capitaine Mesnil, fut assiégé par La Rivière Puy-Taillé, gouverneur de Brouage et le baron de la garde générale des galères. La Noue vint au secours de Rochefort et le délivra. « Après le massacre de la Saint-Barthélemy, en 1572, La Rochelle, dit A. Tessereau, en reçut les réchappés dans l'enceinte de ses murailles; l'année suivante elle fut assiégée par le duc d'Anjou, depuis Henri III. » Les troupes assiégeantes s'emparèrent de Rochefort et le conservèrent jusqu'en 1574. La Rochelle repoussa tous les assauts et obtint une paix avantageuse à tous les réformés du royaume. Le marquis de la Case et Plassac, son frère, de la maison de Pons, accompagnés de Montguyon, d'Husson, de Bertauville, de Pontlevin et de Saujon, se saisirent de Rochefort, Tonnay-Charente, Pons, Royan, Talmont et Saint-Jean-d'Angle ; mais Rochefort, Tonnay-Charente, Marans et Soubise recurent bientôt des garnisons du duc de Montpensier. Repris par les protestants, Rochefort fut de nouveau assiégé le 25 avril 1577, et tomba au pouvoir du duc de Bourgogne. La Rochelle fut la dernière et la plus assurée ressource du roi Henri IV, à qui elle rendit de si grands services avant et depuis son avènement à la couronne de France, que ce prince n'en perdit jamais le souvenir. Rochefort, après avoir été de nouveau disputé entre les parties en présence, fut enfin réuni au domaine de la couronne et cédé par lettres patentes du roi du 11 septembre 1599 à Adrien de Lozeré. — En 1665, il était en possession de Henri de Cheusses, qui avait épousé la petite-fille d'Adrien de Lozeré. Cheusses professait le culte réformé. La chapelle évangélique était dans le faubourg; elle fut remplacée en 1670 par l'église catholique dite la vieille paroisse. Thierry était pasteur en 1576. Louis XIII ayant assiégé La Rochelle, et l'ayant réduit par la famine en 1648 au bout de quatorze mois, lui enleva ses murailles et ses privilèges, mais lui conserva la liberté de l'exercice public de la religion réformée. Jusqu'en 1661, les réformés avaient eu lieu d'être contents de leur état; mais, depuis 1661 jusqu'en 1684, « il n'y a peut-être point eu de condition plus triste ni plus traversée que leur condition l'a été, » dit A. Tessereau, témoin oculaire de la persécution. Louis XIV, voulant fonder un port de guerre à Rochefort, obligea de Cheusses à lui vendre sa châtellenie. Il fut exproprié; la promesse qui lui fut faite du remboursement de cinquante mille écus que son aïeul avait dû compter aux trésoriers de Henri IV ne fut jamais tenue. A la révocation de l'édit de Nantes, de Cheusses abandonna la France, spolié de son héritage et mourut mal-

heureux sur la terre étrangère. A la fondation de la ville de Rochefort, en 1666, un grand nombre d'habitants et de fonctionnaires de la marine professaient la religion réformée. Le premier médecin de l'hôpital de la marine, Daniel Langlois, était huguenot. La tolérance qui avait régné sous l'administration de Colbert du Terron fut remplacée par la persécution la plus ardente avec Lucas de Muin, capucin, intendant qui arriva à Rochefort le 7 janvier 1674. Il faut lire, dans Tessereau, la longue série de ses actes violents et arbitraires contre les réformés. Il leur ôta tous les emplois qui étaient à sa disposition, chassa les maîtres d'école protestants, et obtint du roi les arrêts les plus durs contre les calvinistes et leurs ministres. Antoine Caron, directeur de la corderie de l'arsenal de Rochefort, protestant, et à ce titre objet de la haine personnelle de l'intendant de Muin, fut injustement accusé de détournements et condamné à mort en 1676. Quand le pasteur vint l'assister à ses derniers moments: « Vous me voyez dans un triste état, monsieur, le bourreau m'a lié les mains et je dois mourir bientôt d'une mort infâme ; je ne me plains pas des hommes, j'adore le décret de Dieu. Je n'ai pas fait ce que l'on m'impute, mais je suis un grand pécheur; j'étois trop fier, Dieu a voulu m'humilier... Je suis innocent du crime que l'on m'impute, mais je suis coupable de mille autres crimes commis contre Dieu. J'espère qu'il me les pardonnera puisque Jésus-Christ son fils, qui est mort pour moi, les a lavés dans son sang. » Caron mort, l'intendant de Muin continua ses violences contre les pasteurs Delaizement, de Tandebaratz, Lortie, de La Rochelle; il conduisit les dragons à Surgères, à Mauzé et il fit de tels excès qu'il fut enfin disgracié. « Il alla se confiner à la campagne où, accablé du poids de sa mauvaise fortune et pressé peut-être de quelques remords de ses violences passées, il mourut sans pouvoir se consoler. » (Tessereau.) S'il faut en croire le P. Théodore de Blois, en 1684, les capucins de Rochefort avaient donné à neuf cent cinquante personnes l'*absolution* de l'*hérésie ;* dans les trois années suivantes, ils reçurent encore l'abjuration de six cent trente personnes. — L'édit de Nantes fut révoqué pendant l'administration de l'intendant Arnou. La mission de Fénelon à Rochefort suivit les dragonnades et essaya d'en atténuer les désastreux effets. Mais, si Fénelon repoussa l'escorte des missionnaires bottés, il eut recours à des moyens qui ne sauraient être approuvés, et la tolérance de l'auteur de *Télémaque* est une légende qui ne peut plus résister en présence de la publication des lettres inédites de Fénelon, omises à dessein par l'abbé Verlaque et imprimées par M. A. Gazier et par M. O. Douen (*Intolérance de Fénelon*, Bibl. nat., ms. fr. nouv. acq., 507). « Pourvu qu'on les *oblige* d'assister aux instructions communes des pasteurs, qu'on veille pour *les empêcher de s'assembler secrètement*, que leurs enfants soient *exactement instruits*, la *coutume* fera le reste peu à peu. » On sait quel commentaire une législation de 103 ans a donné à ces conseils. Grâce aux assemblées du désert, à l'héroïsme chrétien des *pasteurs sous la croix*, l'édit de tolérance de 1787 trouva les protestants presque aussi nombreux et aussi influents qu'avant les persécutions. Et cependant un rapport officiel de l'intendant Begon constate que la révocation de

l'édit de Nantes enleva à la généralité de La Rochelle le tiers de ses habitants : « *La cause de cette dépopulation est dans l'évasion des religionnaires et dans l'impossibilité où sont ceux qui restent de se marier sans des formalités qui leur répugnent.* » Le temple actuel de Rochefort a été construit en 1827. L'église réformée de cette ville a été desservie depuis l'an XI, d'abord par les pasteurs de La Rochelle J.-A. Rang, L. Fau, L. Viguier et L. Delmas, puis, après la création du poste de Rochefort, par MM. Castel, Puaux, et J. Cazalis, pasteur actuel. La population protestante, qui a toujours été en s'accroissant, est de mille personnes. Comme au temps de la fondation de Rochefort, un grand nombre de fonctionnaires de tous grades de la marine professent la religion réformée. Le conseil presbytérial compte dans son sein trois ingénieurs et un agent administratif de la marine. — Sources : Théodore de Blois, *Histoire de Rochefort*, 1733 ; Viaud et Fleury, *Histoire de la ville et du port de Rochefort*, 1845 ; Tessereau, *Histoire des réformés de La Rochelle*, 1689. L. DE RICHEMOND.

ROCHET (*rochetum*, *rochetus*, *rocchus*, employé pour *tunica* chez les écrivains de la basse latinité, dérivé de l'allemand *Rock*), ornement d'évêque ou d'abbé qui consiste dans un surplis à manches étroites, comme celles d'une aube. Dans beaucoup de diocèses, le rochet a remplacé le surplis. L'évêque et les chanoines le portent sous la mosette ; avec cette différence que celui des chanoines est en toile de lin unie, et celui de l'évêque garni de dentelles ou de broderies.

ROCHETTE (François), né à Vialas, dans les hautes Cévennes, d'une famille pauvre, mais pieuse, mort sur le gibet, à l'âge de vingt-six ans, le 18 février 1762, fut le dernier ministre martyr. Après avoir fait ses études théologiques au séminaire de Lausanne, il fut, à son retour, consacré au saint ministère, le 28 janvier 1760. Son apostolat fut très pénible, car il avait à desservir les églises disséminées du Montalbanais et du Quercy. Le 3 juin 1761, il était au synode tenu au Désert et fut appelé à remplir les fonctions de secrétaire. Depuis vingt mois, il se dévouait à son œuvre avec un zèle qui ne reculait devant aucune fatigue, lorsque, pour rétablir sa santé délabrée, on lui conseilla d'aller prendre les eaux de Saint-Antonin. Il partit de Montauban, « le dimanche 13 septembre, par un clair de lune brillant... et arriva à environ minuit, près de la ville de Caussade... Au lieu où il s'arrêta, on attendait un guide qu'on était allé chercher ; passèrent des gens qui les prirent pour des voleurs, et furent les dénoncer à une patrouille établie depuis peu à Caussade... Sept hommes la composant se transportèrent à la fosse du loup : ainsi se nommait le lieu où s'était arrêté M. Rochette. Ils lui demandèrent où il allait. « Aux eaux de Saint-Antonin, » répondit-il. Ils font la même question au sieur Viala d'Anduse, qui l'accompagnait : « Mais c'est à Montauban qu'il se rend. » Malgré cette réponse contradictoire, la patrouille se retire ; mais elle n'a pas fait cent pas qu'elle revient pour se saisir des prévenus, dont deux prennent la fuite. Mais MM. Rochette, Viala et un troisième sont arrêtés et conduits au corps de garde jusqu'au matin. Un bourgeois protestant accourt au bruit, le capitaine de la garde lui dit qu'il relâchera ces gens s'il lui en rend

un bon témoignage; mais notre bourgeois, étonné, a la bouche muette et va s'évanouir à cinquante pas. Le matin, on questionne et on fouille les prisonniers, dont l'un se déclare être ministre de Jésus-Christ. A cette triste nouvelle, les protestants accourent de toutes parts pour réclamer le prisonnier, mais à la débandade. On les écarte, et les habitants, effrayés, sonnent le tocsin pendant deux jours, arment, dès le premier, quinze cents hommes, font garde nuit et jour, arborent cocarde blanche pour se reconnaître, et courent sur les protestants, qui viennent le mardi à la foire du lieu. On blesse les uns, on fait déchirer les autres par les chiens de boucherie qu'on lâche sur eux; on en emprisonne vingt-deux. » Dans le nombre étaient les trois frères Grenier (voyez ce nom) qui devaient partager le sort du pasteur. Court de Gébelin, auquel nous avons emprunté les détails qui précèdent, et Paul Rabaut remuent ciel et terre pour exciter en faveur des prisonniers les intendants, les gouverneurs du Languedoc, les ministres, le roi, Voltaire lui-même. Vains efforts! Le parlement évoque l'affaire, cette proie lui appartient; et les captifs, après avoir été successivement transférés dans les prisons de Cahors et de Montauban, sont amenés à Toulouse au commencement de 1762. Le procès fut rapidement expédié, et, le 18 février, l'arrêt de mort fut rendu. « Rochette, atteint et convaincu d'avoir fait les fonctions de ministre de la religion prétendue réformée, prêché, baptisé, fait la cène et des mariages dans des assemblées désignées du nom de Désert, et d'avoir ainsi encouru les peines portées par les déclarations du roi, des 1er juillet 1686 et 24 mai 1724, contre les prédicants qui sont en France sans permission du roi et y font des fonctions, » est condamné « à être livré ès mains de l'exécuteur de la haute justice, qui, l'ayant dépouillé, tête, pieds nuds, en chemise, le hard au col, ayant écriteaux devant et derrière, portant ces mots : *Ministre de la R. P. R.*, montera le dit Rochette sur le chariot à ce destiné, le conduira devant la porte principale de l'église Saint-Etienne de cette ville, où étant, fera descendre dudit chariot le dit Rochette, qui étant à genoux, tenant en ses mains une torche de cire jaune, du poids de deux livres, lui fera faire amende honorable, et demander pardon à Dieu, au roi et à la justice de ses crimes et méfaits. » Le pieux martyr se refusa d'abord à cette humiliante formalité; mais, forcé de descendre du chariot, il se jeta à genoux et dit : « Je demande pardon à Dieu de tous mes péchés, et je crois fermement en être lavé par le sang de Jésus-Christ qui nous a tous rachetés à un grand prix; je n'ai point de pardon à demander au roi, je l'ai toujours honoré comme l'oint du Seigneur; je l'ai toujours aimé comme le père de la patrie; j'ai toujours été bon et fidèle sujet, et les juges m'en ont paru très convaincus; j'ai toujours prêché à mon troupeau la patience, l'obéissance, la soumission, et mes sermons qu'on a en mains sont renfermés en abrégé dans ces paroles : *Craignez Dieu, honorez le roi.* Si j'ai contrevenu aux lois touchant les assemblées religieuses, c'est que Dieu m'ordonnait d'y contrevenir; *il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.* Quant à la justice, je ne l'ai point offensée et je prie Dieu de pardonner mes juges. » Le funèbre cortège reprit sa marche jusqu'à la petite place du Salin où devait

avoir lieu l'exécution. Partout, sur le passage du jeune ministre, éclataient des regrets et des larmes; « on eût dit que Toulouse était devenue une ville protestante. » — « Ce qui touchait le plus, c'était son inexprimable sérénité; sa physionomie pleine de douceur, de grâce et d'esprit, ses paroles remplies de confiance et de fermeté, tout intéressait pour lui. » Il fut exécuté le premier. Il exhorta jusqu'à la fin ses compagnons de supplice; il entonna un verset du psaume CXVIII : *La voici l'heureuse journée*, etc. Et comme le bourreau le conjurait de mourir catholique, il lui répondit « Jugez quelle est la meilleure religion, celle qui persécute ou celle qui est persécutée. » Dix-huit jours après ces sanglants sacrifices, le 9 mars 1762, la chambre de la Tournelle, digne émule de la grande Chambre, prononçait le fameux arrêt qui condamnait à la mort du parricide un autre martyr, Jean Calas. Mais ce fut le dernier effort du fanatisme. Dans le quart de siècle qui suivit, il y eut une tolérance tacite qui fut imposée par l'adoucissement des mœurs et qui bientôt se formula officiellement par le célèbre édit de 1787, jusqu'à ce qu'enfin la liberté fût proclamée par l'Assemblée nationale.— Voyez *Fr. prot.*, VIII, 462; *Bullet.*, passim; Court de Gébelin, *Lettres toulousaines*, la 22e; N. Peyrat, *Hist. des pasteurs du Désert*, liv. XIV, chap. V.

CHARLES DARDIER.

RODEZ (*Rutheni*), évêché dépendant d'Albi; il fut supprimé de 1801 à 1823. On donne le premier rang, parmi ses évêques, à saint Amantius ou saint Chamant, dont Quintianus son successeur, connu par Grégoire de Tours, transporta le corps dans une basilique qu'il agrandit, et qui, rebâtie au onzième siècle, puis en 1754, est l'ancienne église abbatiale de Saint-Amans de Rodez. La cathédrale est dédiée à Notre-Dame. — Voyez *Gallia chr.*, I; Grégoire de Tours, *passim*.

RODRIGUEZ (Alphonse), écrivain ascétique, né en 1527 à Valladolid, entra à l'âge de dix-neuf ans dans la Société de Jésus, après de brillantes études à l'université de Salamanque, et justifia la confiance de ses maîtres par l'éclat avec lequel il professa la théologie morale, au collège de Monterey, en Galice. Les rares aptitudes qu'en dehors de ses fonctions il déployait pour le gouvernement des âmes engagèrent son ordre à l'investir de la direction des novices, une tâche à laquelle Rodriguez se donna tout entier et qu'il remplit, pendant douze années, à Valladolid, pendant plus de trente à Montillo, en Andalousie. Il ne l'interrompit, pendant cette longue période, que pour assister, à Rome, à la huitième assemblée générale de la Compagnie, où il représenta sa province d'adoption et se fit remarquer par son entente des affaires e la sagesse de son langage. Revenu à Montillo, il poursuivit avec autant d'habileté que de dévouement l'œuvre à laquelle il avait consacré ses forces et ne se retira que vaincu par la vieillesse et la maladie, à Séville, où il mourut le 21 février 1616 en odeur de sainteté. Les fruits de sa longue expérience se trouvent résumés dans sa *Pratique de la perfection chrétienne*, un ouvrage souvent reimprimé, qui, au moment où il parut, obtint les honneurs de la traduction dans tous les pays catholiques et que les membres de l'ordre ne craignent pas de comparer à l'*Imitation* de Jésus-Christ. A vrai dire, il fallait pour hasarder une

assertion aussi aventureuse, tout leur mauvais goût et leur fanatisme, et, pour tout lecteur impartial, les quelques belles pages contenues dans l'ouvrage du P. Rodriguez sont amplement compensées par les grossières légendes dont il fourmille. Un autre jésuite, portant les mêmes noms et prénoms, né en 1536 à Ségovie, mort en 1617, dans l'île de Majorque, se fit connaître par la composition de plusieurs ouvrages ascétiques.

RODRIGUEZ (Joao Girao), missionnaire portugais, né en 1559, à Alcocheti, dans la province d'Estramadure, se distingua de bonne heure par ses goûts aventureux et l'exaltation de sa piété; entra, pour les satisfaire, le 16 décembre 1576, dans la Compagnie de Jésus, et partit en 1583 dans le Japon, afin d'y renouveler les exploits de François-Xavier. Ses remarquables aptitudes philologiques lui furent d'un précieux secours dans l'accomplissement de sa tâche; l'empereur fut si charmé de la promptitude avec laquelle il avait appris et de la perfection avec laquelle il maniait la langue nationale, qu'il obtint la permission de rester à la tête de son église, après l'expulsion de tous ses autres collègues. Le P. Rodriguez entreprit de faciliter l'œuvre de ses successeurs par la rédaction de divers manuels fort vantés par les jésuites, au moment de leur apparition, mais dont les sinologues actuels blâment la prolixité et le manque de méthode : *Vocabulario de Lingua de Japan con declaraçao en Portuguey; Arte de Lingua de Japan*, un magnifique in-4° publié sur papier de soie en 1604. Les loisirs dont jouit le révérend Père, après son retour dans sa patrie, furent employés par lui à raconter, sous forme épistolaire, les persécutions auxquelles étaient exposés, dans l'empire du Mikado, ses coreligionnaires. Rodriguez mourut à Lisbonne en 1653. — Sources : Barboso Machado, *Biblioth. lusitana;* Franco, *Image des vertus d'un novice de Coïmbre* (le principal collège de la Compagnie en Portugal).

RŒHR (Jean-Frédéric) [1777-1848], le chef le plus actif du rationalisme allemand. Son père était tailleur dans un pauvre village près de Naumbourg. Grâce à sa grande facilité pour le travail et à des secours généreux, il put faire ses études à Schulpforta et à Leipzig. Il se familiarisa avec les écrits de Kant et entreprit la tâche de populariser les opinions qui y étaient énoncées. Nommé pasteur à Ostrau, et, depuis 1820, prédicateur de la cour et surintendant général de Weimar, il devint le chef influent et tout-puissant de l'Eglise du grand-duché de Saxe. Rœhr a exposé son point de vue théologique, avec une franchise qui ne laisse rien à désirer, dans ses *Lettres sur le rationalisme* (Zeitz, 1813). La raison, d'après lui, est la dernière instance et la suprême autorité en matière religieuse : non point la raison philosophique que les penseurs seuls possèdent, mais la raison telle qu'elle se trouve dans chacun de nous, sous forme de tact et d'instinct naturel. Elle a le droit de repousser sans appel toutes les doctrines qui lui répugnent, toutes celles qui ne sont pas reçues partout et n'ont pas un but moral. Le seul but que poursuit la religion, c'est la moralité. C'est ce qui rend le christianisme acceptable à la raison ; il n'a jamais voulu ou pu être une religion positive : les éléments historiques qu'il a adoptés n'ont de valeur

que comme moyen commode de propager la religion naturelle, source de la vraie morale. La théologie chrétienne ne se compose, au fond, que de la doctrine de l'existence et des attributs de Dieu, et de la doctrine de l'homme, caractérisé d'après ses côtés lumineux et ses côtés sombres. Quant à la christologie, elle doit être absolument écartée de la religion. Les éléments légendaires et spéculatifs qui la constituent sont d'une origine bien postérieure à la modeste et aimable apparition de Jésus dont l'enseignement, d'une moralité si pure, est absolument conforme aux données de la raison. Rœhr a développé les mêmes principes dans une *Dogmatique populaire* (*Grund-u. Glaubenssætze der evangelisch-protestantischen Kirche*, Neustadt, 1833) et dans son *Journal pour les prédicateurs* (1810-1848), qui est l'une des productions les plus caractéristiques de ce temps. Semblable à Nicolaï, le pape de Weimar, comme on l'appelait, combat toutes les tendances opposées à la sienne avec une âpreté et une irritation presque comiques. Il s'attaque avec un superbe dédain à toutes les productions théologiques et religieuses qui ne rentrent pas dans le cadre borné dans lequel se mouvait sa pensée, et prononce de haut ses impitoyables arrêts. Intolérant au premier chef, il accuse ses adversaires, qu'ils s'appellent Reinhard, Tzschirner, Hase ou Harms, Hengstenberg, Marheineke et Schleiermacher, d'idolâtrie, de servilisme, d'hypocrisie, de jésuitisme et de papisme. On peut dire que Rœhr s'aigrit et se passionne en permanence contre tout ce qu'il ne comprend pas. La plus célèbre de ses controverses est celle qu'il eut à soutenir contre Hase qui, avec la fine et élégante ironie que l'on connaît, se plut à dévoiler le peu de valeur scientifique du point de vue de son adversaire (*Anti-Rœhr*, 1834, avec la réplique : *Antihasiana* et *Was will dieser Hutterus im 19ten Jahrhundert?*). Les nombreux sermons publiés par Rœhr portent le même caractère froid, sec et moralisant.

ROGATE. Voyez *Année ecclésiastique.*

ROGATIONS, nom donné aux trois jours qui précèdent immédiatement la fête de l'Ascension, et qui sont consacrés, dans l'Eglise catholique, à des prières publiques et solennelles, accompagnées de jeûnes et de processions. Les Rogations doivent leur origine aux calamités dont la ville de Vienne, en Dauphiné, fut affligée vers le milieu du cinquième siècle. Saint Mamers, évêque de cette ville, ayant obtenu de Dieu, par ses prières, la fin d'un incendie qui dévorait sa cathédrale pendant la nuit de Pâques de l'an 469, déclara au peuple que, durant l'alarme, il avait conçu et voué à Dieu des *rogations,* c'est-à-dire des litanies ou supplications qui devaient consister en une procession accompagnée de jeûnes et de prières. Son exemple fut bientôt suivi. Le premier concile d'Orléans, tenu en 511, en fit un décret exprès ; et l'on voit par le concile de Girone, assemblé en 517, qu'elles avaient déjà passé en Espagne. Cependant elles ne furent reçues à Rome qu'à la fin du huitième siècle, sous le pape Léon III. — Voyez saint Avit, *Homil. de rogat.;* saint Césaire, *Serm.* XXXVII et *Homil.* XXXIII ; Grégoire de Tours, *Hist.*, II, c, XXXIV ; Thomassin, *Traité du jeûne*, p. 174 et 473.

ROGNON (Louis), né à Lyon, le 4 février 1826, mort à Paris, le

15 avril 1869. Après de brillantes études faites dans sa ville natale, Rognon se rendit à Montauban. Successivement pasteur à Vals (1850), à Montpellier (1852), il ne quitta cette dernière ville que pour devenir, à Paris, le suffragant du pasteur Vermeil et, plus tard, pasteur titulaire (15 avril 1861). Orateur éminent, Rognon n'a laissé que quelques discours recueillis pour la plupart par ses amis. « L'éloquence ne s'écrit pas, » disait-il, et, du reste, il se plaignait amèrement de l'impossibilité pour le pasteur protestant, écrasé par des occupations multiples, de se livrer tout entier à la prédication. Il brillait surtout par sa puissance d'improvisation que servaient une langue éminemment française et une diction pure et élégante. Rognon se trouva mêlé à toutes les luttes ecclésiastiques qui précédèrent la convocation du synode général, et il y apporta tous les élans de sa nature ardente. Dans la discussion comme dans la défense de ses idées, il montrait souvent une certaine raideur qui éloignait les auditeurs de sa chaire. Il était partisan décidé de l'union avec l'Etat et ne cachait pas son peu de sympathie pour l'Eglise libre. Par toutes ses sympathies il se rattachait à un passé dont Calvin, pour lui, était le maître. Enlevé dans la pleine maturité de son talent, Rognon n'a pu donner ce qu'on était en droit d'attendre des riches qualités de de son intelligence. — Sources : On consultera utilement ses *Mélanges philosophiques, religieux et littéraires*, et ses *Sermons*, Paris, 1870.

ROHAN (Henri, duc de), fils de René et de Catherine de Parthenay, héritière de la maison de Lusignan, naquit au château de Blain, en Bretagne, le 21 août 1579 : il était le troisième des cinq enfants qui survécurent à René, mort en 1586. Elevé par une mère ambitieuse, hautaine, très attachée à la Réforme, Henri se prépara, dès sa jeunesse, à jouer un rôle important dans l'Etat et dans l'Eglise calviniste : il fit ses premières armes sous les murs d'Amiens, en 1597 ; il entreprrit un voyage d'instruction en Allemagne, en Italie, en Hollande. En 1603, Henri IV, qui le tenait en haute estime, lui conféra la dignité de duc et pair de France ; en 1605, il lui fit épouser la fille de Sully. Quoiqu'il fût colonel général des Suisses, il quitta la cour pour faire campagne sous Maurice de Nassau, contre les Espagnols ; Henri IV fut obligé de le rappeler pour donner satisfaction à l'Espagne, et de l'exiler dans ses terres. Rohan, malgré cette disgrâce, qui n'était que pour la forme, resta en grande faveur auprès du roi, qui comptait beaucoup sur son ardeur et ses talents pour la guerre qu'il projetait ; il servait sous les ordres de Nevers, au siège de Juliers, quand périt Henri IV ; au lieu d'accourir à la cour comme bien d'autres, il resta devant Juliers et occupa ses loisirs à composer le *Discours politique* sur la mort du roi. Après la capitulation de Juliers, Rohan revint en France : il y trouva le gouvernement en désarroi et les Eglises inquiètes et menacées. L'assemblée de Saumur (1611) fournit à Rohan l'occasion de prendre une grande influence sur ses coreligionnaires et de se mettre en opposition avec le duc de Bouillon. L'affaire de Saint-Jean-d'Angely, où Rohan défend ses droits de gouverneur contre la cour, brouille un moment le duc avec la reine. On se réconcilie ; mais Rohan, voyant bien qu'il ne peut pas s'entendre avec le nouveau régime, et qu'il ne peut pas compter sur lui, se démet

volontairement de sa charge de colonel général des Suisses, et reprend sa pleine indépendance. Au milieu des intrigues mesquines qui désolaient la France et qui menaçaient de tout perdre, Rohan ne pensait qu'aux grand intérêts de son pays et de son Eglise, et cherchait les moyens de relever « le parti de la religion, parti seul capable de maintenir la France, comme il a fait autrefois » (*Discours sur l'état de la France, durant mes persécutions de Saint-Jean*). Il avait de hautes visées pour les calvinistes et pour lui-même, et s'il avait pu y atteindre, en défendant les droits et privilèges accordés par l'édit de Nantes et en respectant l'autorité royale, il n'eût certes jamais tiré l'épée contre son souverain. Malheureusement, les désordres toujours renaissants, les promesses faites aux Eglises par les princes rebelles entraînèrent parfois les huguenots hors des voies de la prudence, et la violence faite au Béarn décida l'assemblée de La Rochelle à tenter le sort des armes. La France protestante fut divisée en cercles, les grands seigneurs huguenots reçurent des commandements militaires ; Rohan et Soubise, presque les seuls parmi eux, acceptèrent les charges que leur confia l'assemblée et prirent part à la lutte. A la différence des autres gentilshommes « qui aimaient mieux maintenir la condition de leur naissance sous l'autorité de leur roi que d'attendre d'être dégradés de tous honneurs et même massacrés par la population lorsqu'elle se trouverait assez puissante pour établir des républiques, » les deux frères se sentirent assez de vaillance pour faire cause commune « avec les ministres et le menu peuple des religionnaires. » Rohan commandait en Languedoc tandis que Louis XIII enlevait aux huguenots un grand nombre de villes et échouait devant Montauban il refusa de signer une paix particulière et réussit, en octobre 1622, à faire confirmer par la loi l'édit de Nantes et la liberté sinon politique, du moins religieuse, concédée par les édits antérieurs (Paix de Montpellier). La paix fut de courte durée, parce que les deux partis étaient pleins de défiance et que Richelieu, qui venait de prendre le gouvernement, était impatient de se débarrasser de tous ses adversaires dans l'intérieur du royaume, avant de s'attaquer à l'Espagne. Rohan tint tête au maréchal de Thémines, et, après une campagne heureuse, engagea les huguenots à signer la paix ; mais les « Rochelois, suivant l'humeur des peuples aussi insolens en prospérité qu'abattus en adversité, » repoussèrent les conditions offertes par la cour : celle-ci, pour avoir raison plus facilement de La Rochelle, tenta de séparer la cause de cette ville de celle des calvinistes, en proposant le pardon à tous ceux qui avaient pris les armes. Rohan démontra, dans l'assemblée de Milhaud, que le parti ne pouvait pas abandonner La Rochelle, et Richelieu se résigna, en février 1626, à publier un édit qui rétablissait les huguenots dans les droits qu'ils possédaient en 1620. La Rochelle dut subir des conditions plus rigoureuses. Rohan n'avait pas confiance : sollicité par l'Angleterre, excité par les plaintes et les réclamations des provinces du Midi et de La Rochelle, il se met à la tête du parti de la guerre, et « ose entreprendre, » avec l'aide des étrangers, la restauration des Eglises de France. Ce qui résulta de cette tentative audacieuse pour les huguenots, il serait trop long de le dire ici : La Rochelle, réduite à se rendre, perdit ses libertés

municipales ; les villes protestantes, travaillées par la noblesse et la haute bourgeoisie, par les agents que Richelieu avait trouvés sans peine dans le parti des modérés, se soumirent les unes après les autres et acceptèrent la paix « en quelque façon que ce fût. » Rohan en vint jusqu'à se tourner vers l'Espagne et à solliciter l'appui et les subsides de cette puissance : le traité projeté resta heureusement sans effet parce que le duc, qui voyait « les peuples las et ruinés de la guerre, les marchands s'ennuyant de ne gagner plus rien, incliner à avoir une paix, » en fit la proposition dans une assemblée provinciale à Anduze, et se fit charger d'entamer les négociations. Quant au traité lui-même, il n'eut garde d'en assumer la responsabilité ; il laissa aux délégués de l'assemblée le soin de signer l'édit d'Alais, le 28 juin 1629. Rohan, trompé dans toutes ses espérances, se retira à Venise ; plus tard, il servit encore son pays dans la Valteline, puis il combattit dans les rangs d'une armée payée par la France et commandée par Bernard de Saxe-Weimar, et mourut à Rheinfelden, le 28 février 1638. — Voyez : les *Mémoires du duc de Rohan sur les choses qui se sont passées en France depuis la mort de Henri le Grand.....*, Amsterdam, 1661. Les *Discours* se trouvent dans l'édition d'Amsterdam, 1751 ; Zurlauben, *Mémoires et lettres de Henri de Rohan sur la guerre de la Valteline*, Genève 1758; Schybergson, *Le duc de Rohan et la chute du parti protestant en France*, Paris 1880; Laugel, *La Famille et la jeunesse de Rohan*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1879.

G. Leser.

ROHRBACHER (René-François), théologien et historien catholique, né à Langatte, dans la Meurthe, en 1789, mort à Paris, en 1856. Fils d'un maître d'école, il exerça d'abord les fonctions de vicaire dans plusieurs paroisses, fut missionnaire diocésain, et professa plus tard au séminaire de Nancy le dogme et la morale, puis l'Ecriture sainte et l'histoire ecclésiastique. Nommé chanoine honoraire de la cathédrale, il vint se fixer à Paris en 1849. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Histoire universelle de l'Eglise catholique*, Nancy, 1842-1849; 2e éd., Paris, 1849-1853, 29 vol. in-8°, ouvrage indigeste, mal écrit, sans critique et sans mesure dans les jugements, plein de digressions et d'invectives polémiques, dont le succès ne s'explique que par l'esprit ultramontain qui l'anime; 2° *Catéchisme du sens commun*, Paris, 1825; 2e éd., 1856; 3° *La religion méditée*, Paris, 1836; 2e éd., 1852, 2 vol.; 4° *Des Rapports naturels entre les deux puissances*, Besançon, 1838, 2 vol.; 5° *De la grâce et de la nature*, ibid., 1838; 6° *Motifs qui ont ramené à l'Eglise catholique un grand nombre de protestants et d'autres religionnaires*, Paris, 1841, 2 vol.

ROIS (Livres des), œuvre historique de la seconde partie du canon hébraïque divisée en deux livres, réunie, dans le Septante et la Vulgate, aux deux livres de Samuel et intitulée alors IIIe et IVe livres des Rois. — Les *Livres des Rois* commencent à l'avènement de Salomon et vont jusqu'à la chute de la royauté. Comme Salomon monta sur le trône du vivant de son père, on raconte aussi dans ce livre la fin de David. Dans le premier chapitre, nous reconnaissons sans peine le même document fidèle et étendu qui s'attachait surtout à nous raconter

la vie de David (aux livres de Samuel). Mais nous nous apercevons, avec autant de certitude, que ce document est tout à fait abandonné avec le chapitre II, dans lequel les versets 2-4 sont une addition postérieure. Ce document n'allait pas plus loin, ou l'on ne s'en est plus servi. Tout ce qui suit a un caractère fort différent. L'histoire des rois, à partir de Salomon, embrassant une période de près de quatre cents ans, repose naturellement, en dernière analyse, sur un grand nombre de documents très divers. L'auteur de l'ouvrage s'est cependant sûrement servi d'un document principal qu'il cite régulièrement à la fin de chaque biographie de rois, en y renvoyant le lecteur pour les faits qu'il ne mentionne pas. Il est vrai qu'il s'appuie tantôt sur la *Chronique des rois de Juda*, tantôt sur la *Chronique des rois d'Israël*, mais la grande ressemblance qu'ont entre eux les divers morceaux témoigne incontestablement qu'il s'agit d'un même livre, qui pouvait tout au plus être divisé en deux parties principales; l'une sur les rois de Juda, et l'autre sur les rois d'Israël... Cette ancienne chronique était déjà écrite à un point de vue rigoureusement théocratique. Elle ne jugeait les rois que d'après la manière dont ils avaient observé ou méconnu la loi, et, sous ce rapport, elle manquait assez d'impartialité. Nous devons en tirer, comme première conséquence, que notre livre ou son document principal, cette ancienne chronique, a été écrit en Babylonie, dans l'exil. A tous les points de vue, la place en est bien au milieu de l'exil de Babylone. Le temps, le pays, tout était favorable pour embrasser d'un coup d'œil l'histoire des deux royaumes détruits. Dans le malheur, le rigoureux pragmatisme théocratique des pieux habitants de Juda reparaissait de lui-même. — Le document principal de nos livres des Rois semble donc avoir été écrit vers 550 ; mais, directement ou indirectement, ce livre a dû puiser à un grand nombre de sources historiques et, parmi elles, il y en avait sans doute d'excellentes. Il ne me semble pas encore démontré qu'on ait raison d'admettre, comme on le fait souvent, que l'œuvre repose sur des chroniques ayant un caractère officiel. Au fond, les descriptions historiques sont pour la plupart assez courtes et n'étaient sans doute pas beaucoup plus développées dans les documents originaux. L'exposition pleine de vie des livres de Samuel ne se retrouve que çà et là. Dans leur ensemble, les récits sont assurément très dignes de foi, au moins quant à la substance même, aux faits, mais ils sont, pour la plupart, un peu sèchement présentés. Enfin, dans les jugements de l'auteur sur la valeur morale des divers rois, nous ne devons point perdre de vue ses préoccupations religieuses qui ne le quittent jamais (Nœldecke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, traduction française). Un trait caractéristique des livres des Rois, ce sont les histoires des prophètes, les nombreuses légendes relatives aux représentants de la théocratie, dont la plupart ont été mêlés aux événements et dont les destinées miraculeuses ont laissé des traces profondes dans les souvenirs du peuple. Il n'y a presque pas de chapitre où ils n'occupent le premier rang. Quand l'occasion se présente de les introduire, de les faire parler et agir, la narration s'arrête aux détails, elle devient pittoresque, anecdotique, prolixe même, de som-

maire et décolorée qu'elle est ailleurs. Une grande partie du livre est presque exclusivement consacrée à Elie et à Elisée, dont les actes ne sont pas tous, tant s'en faut, dans un rapport direct avec les affaires publiques... Où l'auteur a-il pris cet élément si essentiel de son récit ? Etait-il déjà compris dans la chronique dont il a été parlé, ou devons-nous lui supposer une ou plusieurs autres sources ? Avouons que la science n'a pas le moyen de répondre à ces questions d'une manière péremptoire. Il serait bien possible que la source la plus abondante ait été la tradition populaire (Reuss, *Introduction aux livres des Rois*, dans le volume de *la Bible* intitulé *Histoire des Israélites*). La date généralement adoptée pour la composition des livres des Rois est l'exil babylonien. Nous acceptons cette date, mais avec d'expresses réserves sur la possibilité, pour ne pas dire la probabilité de remaniements opérés au cours des cinquième et quatrième siècles. Il est tel morceau, par exemple la prière mise dans la bouche de Salomon lors de l'inauguration du temple, qui s'expliquera peut-être difficilement si l'on ne consent pas à en faire redescendre la composition à des époques relativement modernes.

ROLLAND (Pierre Laporte, dit), prophète, chef de l'insurrection camisarde, né le 3 janvier 1680. — Le prophète Séguier ayant ordonné, le dimanche 23 juillet 1702, la délivrance des victimes torturées dans les cachots de Du Chayla, cinquante conjurés descendirent, le lendemain, des Bougès au Pont-de-Montvert, mirent leurs frères en liberté et frappèrent de cinquante coups l'archiprêtre bourreau. Bientôt fait prisonnier, Séguier fut brûlé vif, le 12 août. Laporte lui succéda et ranima l'insurrection prête à s'éteindre ; vers le 10 septembre, Rolland prit les armes et rejoignit son oncle, qui l'envoya insurger la Vaunage. Quand Laporte eut été tué (22 octobre) et sa tête clouée sur la porte de la citadelle de Montpellier, les brigadiers Castanet, Salomon, Abraham et Cavalier lui donnèrent pour successeur Rolland, chef suprême des *Enfants de Dieu*. (Nous ignorons sur quoi s'appuie M. Arnaud, article *Camisards*, pour placer Rolland sous les ordres de Cavalier). Après avoir écrasé Lalande au pont de Salindres, réparé les désastres de Pompignan et de Nages, remporté une victoire sur le plateau de Font-Morte, le jour même où Cavalier conférait avec Lalande au pont d'Avène, Rolland fut surpris par trahison et tué au château de Castelnau, le 14 avril 1704, à l'âge de vingt-quatre ans et demi. Le 16, son cadavre était ignominieusement traîné par les rues de Nîmes ; Fléchier et quatre autres évêques s'étaient mêlés à l'immonde populace qui contemplait avidement ce spectacle. Napoléon Peyrat a tracé le portrait suivant de l'héroïque jeune homme qui rappelle Coligny par son indomptable ténacité, aussi bien que par le mystérieux amour qu'il sut inspirer à la châtelaine de Cornély : « S'emparant de cet orageux élément de l'extase, il en fit le fondement et la règle d'une insurrection qu'il organisa, nourrit, vêtit, abrita, entretint deux ans au Désert, malgré la fureur des hommes et des saisons ; lutta avec trois mille combattants contre des populations hostiles, soixante mille ennemis armés, les maréchaux de Louis XIV, et ne fut enfin abattu que par la défection, la trahison et la mort... L'insurrec-

tion créée par lui, morte avec lui, c'était lui-même ; il en était l'intelligence, l'âme. Mais, s'il en fut la tête, Cavalier, il faut le dire, en fut le bras et la plus vaillante épée... L'infidélité conduisit Cavalier à la fortune et à la célébrité ; Rolland, incorruptible, scellant sa cause de son sang, n'obtint qu'un obscur martyre. » La fortune, la célébrité, c'était tout ce que méritait Cavalier, enfant vaniteux chez qui le caractère n'était pas à la hauteur de la bravoure et du génie militaire. Rolland eut, de plus, l'absolu dévouement à une sainte cause ; il résista jusqu'à la mort au despotisme qui voulait ployer les âmes et se jouer des consciences. Aussi l'histoire lui décerne-t-elle l'une de ses plus belles couronnes. Tandis que la renommée de Cavalier a baissé, celle de Rolland a grandi. L'an dernier, lorsque l'humble demeure qui l'abrita était menacée de passer aux mains des créanciers de son arrière-neveu, une souscription s'organisa pour la racheter, et l'on voit aujourd'hui au-dessus de la porte, cette inscription gravée sur le marbre : « Propriété de la Société d'histoire du protestantisme français. Maison de Rolland, le héros cévenol. » — Voyez art. *Labaume-Montrevel* ; N. Peyrat, *Les pasteurs du Désert ; Bull. de l'Hist. du prot.*, 2e série, II, 273 ; XI, 298 ; XV, 229, 472, et *la France prot.* O. Douen.

ROMAIN, pape, en 897, entre Etienne VI et Théodore II.

ROMAINS (Epître aux). C'est la plus longue, la plus méditée et la plus importante des épîtres de l'apôtre saint Paul. Son authenticité n'a jamais été mise sérieusement en doute. A peine doit-on mentionner comme des curiosités littéraires les attaques du théologien anglais Evanson (*The dissonance of the four generaly received Gospels*, London, 1792) ou de l'Allemand Bruno Bauer (*Theol. Jahrbücher*, 1852). Aux témoignages externes les plus positifs se joignent des preuves encore plus décisives : l'originalité de la pensée, le tour du raisonnement et le caractère du style. De plus, le moment et les circonstances historiques de la composition de cette lettre sont pour nous en pleine lumière. L'apôtre avait parcouru tout l'Orient, depuis les environs de Jérusalem jusqu'à l'Illyrie, et marqué par la fondation de nombreuses Eglises comme les étapes de ses voyages (Rom. XV, 19). Il était venu passer à Corinthe les trois mois d'hiver (57-58) pour achever de pacifier l'Eglise et de préparer la collecte qu'il avait ordonnée en Galatie, en Asie, en Macédoine et en Achaïe pour les « saints de Jérusalem (2 Cor. VIII, IX, Act. XX, 3). Quand Paul écrit son épître aux Romains, tout ceci est terminé ; il est à Corinthe, prêt à partir pour Jérusalem, afin d'y porter l'offrande de ses Eglises (XV, 25). Mais en même temps, de nouveaux et grandioses desseins ont surgi dans son âme. De Corinthe, son regard se porte vers l'Occident qu'il n'a pas encore visité. Rome l'attirait depuis longtemps (I, 10 et 11). A égale distance et comme au centre de la Germanie, de la Gaule, de l'Espagne et de l'Afrique, cette grande capitale lui paraissait naturellement désignée pour devenir l'Eglise missionnaire de l'Occident, pour être ce qu'avait été Antioche, le point de départ et le point d'arrivée de ses nouveaux voyages dans ces contrées encore inconnues et où nul n'avait prononcé le nom du Christ (XV, 20. 22-24). Il importait donc à Paul de s'annoncer à la

communauté chrétienne de Rome et de se faire connaître à elle en lui expliquant le fond de son Evangile et la nature de son apostolat. Aquilas et Priscille, qui en avaient été sans doute membres et y avaient des relations, lui avaient expliqué longuement le tempérament de ces chrétiens romains et la manière dont il fallait s'adresser à eux pour les gagner. A Ephèse, à Corinthe, d'ailleurs, l'apôtre avait pu aisément rencontrer d'autres membres de cette Eglise et obtenir tous les renseignements dont il avait besoin. Telle est l'origine et la cause historique de cette lettre. — Mais s'il importe, pour la bien entendre, de connaître les dispositions intimes et les desseins de l'apôtre à la veille de son départ pour Jérusalem, il n'est pas moins nécessaire de se faire une juste idée des origines et du caractère de cette première communauté chrétienne de Rome. Il n'est pas douteux qu'ici, comme partout ailleurs, l'Eglise ne soit sortie de la synagogue. On connaît le mot de Tacite sur cette grande ville, rendez-vous de tous les cultes comme de toutes les industries, de tous les prophètes comme de tous les aventuriers (*Ann.*, XV, 44). Grecs, Syriens, Egyptiens y avaient apporté leurs habitudes et leurs superstitions. Depuis la prise de Jérusalem par Pompée (63 av. J.-C.), les prisonniers de guerre juifs, vendus comme esclaves, puis affranchis, avaient fondé à Rome une colonie que l'arrivée constante de nouveaux frères accroissait sans cesse. Ces étrangers avaient leur résidence au delà du Tibre, sur la rive gauche, c'est-à-dire dans la partie de la ville la plus sale et la plus pauvre, aux environs de la *Porta Portese* actuelle. Ils formaient la majeure partie des ouvriers et des petits marchands du port et des quais où débarquaient les marchandises de l'Orient. Auguste leur avait été favorable ; ils jouissaient de la liberté de culte et d'association et entretenaient avec Jérusalem les relations les plus régulières (Cicéron, *Pro Flacco*, 28 ; Philon, *De legatione ad Caïum*). Un détail donnera une idée de leur nombre aux environs de l'ère chrétienne. Quand les délégués de la nation juive, à la mort d'Hérode le Grand, vinrent demander audience à l'empereur Auguste, plus de huit mille de leurs compatriotes se joignirent à eux (Josèphe, *Ant.*, XVII, 11, 1). Ces Juifs de Rome, comme tous les autres, à un grand attachement pour les pratiques de leur loi, joignaient une vive ardeur de prosélytisme. Ils savaient s'insinuer dans les familles, captiver l'esprit des femmes et amener à leurs synagogues des recrues faites dans les maisons les plus riches ou les plus illustres. Sous Tibère, une première réaction contre l'audace de leurs entreprises amena la fermeture de leurs lieux de réunion et le bannissement d'un grand nombre d'entre eux (*Ann.*, II, 85 ; Suet., *Vita Tiber.*, 36 ; Josèphe, *Ant.*, XVIII, 3, 4). Après la mort de Séjan, ces mesures de répression furent suspendues. La juiverie romaine était réorganisée lorsque Philon arriva à Rome, à la tête d'une délégation juive d'Alexandrie, auprès de Caligula. Toutefois les Juifs restaient suspects et surveillés. — Suétone raconte que Claude les chassa de la ville à la suite de tumultes causés par un certain Chrestus (*Vita Claud.*, 25). Peut-être avons-nous ici la première trace de l'action du christianisme à Rome. Il est difficile, en effet, de ne pas voir, dans ces troubles dont parle Suétone, la suite

de la prédication de la messianité de Jésus qui partout divisait en deux groupes ennemis les assemblées juives. D'après le livre des Actes (II, 10), des pèlerins juifs venus de Rome se trouvaient parmi les auditeurs des apôtres, à la première Pentecôte chrétienne à Jérusalem. En tout cas, rien n'est plus facile à comprendre que la rapide importation à Rome de la doctrine nouvelle, par voie anonyme et obscure. En l'an 58, quand Paul écrivait son épître, l'Eglise chrétienne de cette ville était déjà vieille. On parlait d'elle, on vantait sa foi et son zèle dans tout l'Orient (I, 8). Il est très vraisemblable qu'Aquilas et Priscille, chassés de Rome par l'édit de Claude, étaient chrétiens avant leur arrivée à Corinthe. Nous ne pouvons fixer de date à la naissance de cette Eglise; mais nul doute qu'elle ne remonte très haut, peut-être aussi haut que celle d'Antioche. Ce qu'il importe de constater, c'est qu'elle ne fut l'œuvre d'aucun apôtre, d'aucun prédicateur marquant. Pierre, s'il a jamais vu Rome, n'y est pas certainement venu avant Paul. Nous sommes en présence d'une création anonyme, et pour ainsi dire spontanée de l'Evangile, qui faisait de ses fidèles les plus obscurs souvent les missionnaires les plus actifs et les plus heureux. (Sur l'introduction du christianisme à Rome, voy. Renan, *Saint Paul*, p. 96 et ss.). — On a beaucoup discuté pour savoir si cette première Eglise de Rome était pagano-chrétienne ou judéo-chrétienne; en d'autres termes, si elle appartenait aux partisans de Paul ou à ses adversaires. La question n'est pas sans importance, car, dans le premier cas, l'épître aux Romains est avant tout un traité théologique destiné à développer dogmatiquement le principe et les conséquences de l'Evangile; dans le second, l'épître, comme celle aux Galates, est essentiellement polémique. Il nous semble que ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne répond au ton général et au vrai caractère de ce document. Paul n'écrit point à une Eglise pagano-chrétienne et paulinienne, comme l'était, par exemple, celle de Philippes, car alors on ne comprendrait pas pourquoi il prendrait tant de peine à lui faire accepter la libre introduction des païens dans le royaume de Dieu à la place des juifs, et l'abrogation d'une loi qu'elle n'observe pas. On est, dans cette hypothèse, obligé de prendre l'épître aux Romains pour un essai de dogmatique spéculative, écrite dans un seul intérêt théorique et pour l'édification scientifique des Romains, où l'apôtre s'est plu à exposer les rapports du christianisme avec le judaïsme, quelque chose d'analogue à ce que ferait un théologien de profession qui écrirait de nos jours une dissertation sur le rapport des deux alliances. Mais, outre que Paul n'a jamais rien fait de semblable, il est évident que l'épître aux Romains poursuit un but pratique, et que si l'auteur prend tant de soin à expliquer la substitution du salut par grâce au salut par la loi et celle des gentils aux juifs dans le règne de Dieu, c'est que ces deux choses devaient être pour ses lecteurs des objets de doute, de discussion ou de scandale. Peu importe de savoir si l'Eglise était composée de juifs, de païens ou de prosélytes; ce qui est certain, c'est que l'ensemble avait besoin d'éclaircissements à cet égard, c'est qu'ils pouvaient facilement être prévenus contre la prédication révolutionnaire de Paul et que celui-ci ne leur écrivait pas comme de superflu, mais bien pour

leur communiquer un « don spirituel, » c'est-à-dire une conception plus haute et plus large de l'Evangile (I, 11). — D'un autre côté, il n'est pas moins excessif de prendre l'Eglise de Rome pour une communauté judaïsante et déjà adversaire déclarée de Paul. Le ton de notre épître n'est pas celui de l'épître aux Galates. Il saute aux yeux que l'apôtre n'écrit pas à des ennemis. Il voit dans les chrétiens de Rome des frères auxquels il croit devoir expliquer son œuvre et sa doctrine, en espérant bien leur faire agréer l'une et l'autre. Il veut les gagner, se concilier leur bon vouloir, se préparer un accueil favorable et leur appui pour les missions nouvelles qu'il rêve de tenter en Occident. Au moment de réclamer ce concours, n'est-il pas naturel qu'il leur expose et le principe de sa doctrine et le caractère de son apostolat parmi les païens, qu'il réfute les objections, dissipe les méfiances et écarte les malentendus? Ce fait, à mon sens, prouve deux choses avec la même évidence : 1° que les chrétiens de Rome avaient besoin d'entendre cette apologie et qu'ils n'étaient pas dégagés encore absolument du judaïsme, car autrement Paul ne l'aurait pas écrite ; 2° qu'ils étaient capables de l'accueillir et de s'élever jusqu'aux conceptions de l'apôtre, c'est-à-dire qu'ils n'avaient pas encore pris parti contre lui et contre la liberté des missions païennes. Sans discuter donc plus longtemps sur la communauté chrétienne de Rome, sans nous demander si les païens ou les juifs y étaient en majorité, ce qui n'avance pas beaucoup la question, puisqu'on est bien obligé de reconnaître qu'il y avait des uns et des autres en grand nombre, nous concluons que l'Eglise de Rome, vieille déjà de quinze ou vingt ans, non encore visitée par aucun apôtre, ni personnage important, et séparée de la synagogue juive depuis l'édit de Claude, s'était développée à l'écart et n'avait pas encore été profondément atteinte par les grandes querelles qui avaient troublé tout l'Orient chrétien. Née de la synagogue, elle conservait bien des préjugés et des habitudes juives qui ne s'imposaient guère moins aux prosélytes sortis du paganisme qu'aux juifs eux-mêmes. On devait y être défiant de toute nouveauté, inquiet en face de toute hardiesse. La doctrine était peu développée, les conséquences des principes atténuées par toutes sortes de raisons pratiques. On discutait non sur les problèmes de la foi, mais sur de petits points de morale. Les forts allaient jusqu'à manger de la viande et traitaient de faibles ceux qui, par scrupule, ne se nourrissaient que de légumes. C'était une sorte de terrain vierge et neutre qui devait appartenir au premier occupant. Paul ne désespérait pas de s'en emparer : ses adversaires devaient encore plus facilement se faire écouter. L'épître aux Romains, qui venait poser devant une telle communauté de si graves problèmes, dut y être un sujet de grand étonnement et de vive dispute. Elle n'a pas suivi, mais précédé et provoqué à Rome, la crise que nous voyons accomplie dans l'épître aux Philippiens. A ce moment, les éléments hostiles se sont séparés : il y a désormais d'un côté les amis de Paul et de l'autre ses adversaires (Phil. I, 12-17). — Après cela, il n'est pas difficile de préciser le but que poursuivait Paul en écrivant sa lettre. Nous l'avons déjà dit : c'est un but tout pratique et missionnaire (I, 14; XV, 24). Il veut gagner à la cause des missions païennes et à son Evangile la commu-

nauté chrétienne de Rome. Il y avait là deux choses fort graves et même fort scandaleuses à faire accepter : 1° la substitution de la foi à la loi comme moyen de salut; 2° la substitution des païens au peuple d'Israël dans la nouvelle économie religieuse. Paul traite la première dans les huit premiers chapitres : c'est la défense et la démonstration de son *enseignement;* il développe la seconde dans les chapitres IX, X, XI ; c'est la justification de son *apostolat*. Ce sont les deux parties essentielles de l'épître qui se suivent et s'engendrent logiquement l'une l'autre, en même temps qu'elles répondent admirablement au but pratique poursuivi par l'apôtre. Dès le commencement, Paul formule sa thèse générale, la définition de son Evangile : « puissance de Dieu pour le salut de tout croyant, du juif d'abord et aussi du païen ; » ou, en d'autres termes, « révélation de la justice justifiante de Dieu par la seule foi, selon qu'il est écrit : le juste par la foi vivra » (I, 16-17). La démonstration en est faite par les quatre points suivants : 1° à l'universalité du péché, répond l'universalité de la grâce divine manifestée comme puissance justifiante de Dieu dans la mort de Jésus-Christ (I, 18-III, 31) ; 2° loin d'être contraire à la loi, ce salut par la foi a été prédit et préfiguré par elle dans la personne d'Abraham. C'est la démonstration scripturaire de la thèse de Paul (IV); 3° nécessité par la misère de l'homme, prédit et confirmé par l'Ecriture, ce salut par grâce et par la foi est encore justifié par les fruits de paix, de justice et d'espérance qu'il porte dans la vie du croyant. Par lui enfin est relevée l'humanité tout entière tombée avec Adam dans le péché et dans la mort, en sorte qu'où le mal avait abondé, la grâce de Dieu a surabondé (V) ; 4° loin d'être un encouragement au péché, ainsi qu'on la calomnie, cette doctrine implique, par la foi et par l'union de l'âme avec Christ mort et ressuscité, la mort au péché. Car par la loi, je suis mort et affranchi par conséquent du péché et de la loi; mais je vis par l'esprit de Christ qui est liberté, amour et vie éternelle (VI, VII, VIII). Telle est l'organisme logique de cette première partie de la lettre que termine un admirable cantique de triomphe et d'action de grâces. Par un brusque revirement du sentiment, l'apôtre passe à la seconde. Il songe avec une amère tristesse à l'incrédulité d'Israël qui repousse l'Evangile au moment même où les païens l'accueillent avec joie. Il justifie cette évolution du plan divin : 1° par la liberté de la volonté divine qui appelle et rejette qui elle veut (IX); 2° par l'incrédulité opiniâtre des juifs qui les laisse sans excuse devant Dieu et leur enlève tout droit de se plaindre (X); 3° par la sagesse de l'amour divin qui, du rejet d'Israël, fait sortir le sàlut des nations et saura bien de celui-ci faire sortir à son heure le salut final des juifs eux-mêmes. Dieu les a tous réunis dans le péché et la condamnation ; il les réunira tous de même dans la miséricorde et dans la vie (XI). Ce qui frappe le plus dans cette épître, c'est la puissance synthétique de la pensée de Paul qui jamais ne s'es révélée avec plus d'éclat. Elle a surmonté l'antithèse de la loi et de la foi, des juifs et des païens, pour ramener toutes ces oppositions éphémères et apparentes de l'histoire à l'unité persistante du plan de rédemption que Dieu réalise dans le monde. Cette épître devient ainsi un admirable essai de philosophie chrétienne de l'his-

toire. De là, la sérénité humble et triomphante à la fois de l'apologie de l'apôtre, la symétrie permanente et l'équilibre parfait qui règne entre toutes les parties. La démonstration s'ouvre par la condamnation égale sous la loi des juifs et des païens et se ferme par l'égale miséricorde qui relève les païens et les juifs, pour en faire désormais le seul et unique peuple de Dieu sur la terre renouvelée. Les exhortations morales par lesquelles Paul termine sa lettre (XII, XIII, XIV) portent le même caractère pacifique; elles sont inspirées du même esprit conciliant. Les chrétiens forment un seul corps dont la vie est toute dans la solidarité et la charité fraternelle et où il faut que le mal soit incessamment surmonté par le bien. Qu'ils aient la paix avec tous les hommes et soient soumis aux autorités civiles; que les faibles n'accusent point les forts et que les forts supportent les faibles. Que chacun, en respectant le droit d'autrui, obéisse à la conviction intérieure de sa foi; car tout ce qui ne part pas de la foi est péché. — La fin de l'épître aux Romains se présente à nous dans un désordre singulier. Les manuscrits offrent les phénomènes les plus curieux. Ainsi plusieurs, suivis par Griesbach après Chrysostome, Théodoret, Théophylacte, etc., placent à la fin du chapitre XIV la doxologie finale du chapitre XVI (versets 25-27). Le codex *Alexandrinus* répète deux fois cette finale, une fois au chapitre XIV, et de nouveau à la fin du chapitre XVI. On ne peut point nier que cette doxologie convienne et se lie naturellement à XIV, 23, tandis qu'après le verset 24 du chap. XVI, elle est une superfluité. Cela a fait supposer que l'épître aux Romains pouvait bien se terminer au chap. XIV et que les deux derniers ou ne lui appartenaient pas, ou étaient inauthentiques. Mais voici d'autres remarques. Le chap. XV, verset 33, a aussi sa conclusion et sa finale : l'*Amen*, après lequel il semble qu'il ne faut rien attendre. Vient cependant le chap. XVI, avec une autre finale au verset 20; une autre au verset 24, plus la doxologie du verset 25, en sorte que notre épître finit cinq fois, c'est-à-dire qu'elle a cinq formules finales. Cela n'est pas admissible. Faut-il rejeter comme apocryphes ces deux chapitres avec Marcion, Baur et Volkmar? Mais les raisons alléguées contre leur authenticité sont sans valeur. Comment un écrivain postérieur se serait-il amusé à imaginer de si insignifiants détails? Pourquoi surtout aurait-il inventé ce voyage en Espagne qui ne s'était pas réalisé? Ces pages sont bien de Paul. Mais ce qui paraît certain, c'est que, durant les deux premiers siècles, ont circulé des copies de l'épître aux Romains qui ne les avaient pas. Ainsi s'explique le fait que Marcion et Irénée les ignorent. La seule hypothèse qui rend compte de ces faits curieux est celle de M. Renan qui suppose que Paul aura fait faire plusieurs copies de sa lettre, destinées à diverses Eglises, et dont chacune avait une terminaison différente. M. Renan est allé trop loin quand il a fait de notre épître une lettre encyclique; car alors il méconnaît la cause historique qui l'a provoquée et le lien direct qui la rattache à l'Eglise de Rome. Mais quoi d'étonnant qu'après avoir fait de son Evangile une si magistrale exposition, Paul ait cru qu'elle pouvait ne pas être inutile à d'autres Eglises, et l'ait fait parvenir en Macédoine et en Asie? Le XVe chapitre appartenait certainement à la lettre aux Romains,

car il ne peut être adressé ailleurs. Mais le billet dans lequel Paul recommande Phébée, diaconesse de Cenchrées, était destiné vraisemblablement à Ephèse (XVI-I, 20). Du moins, tous les noms que nous y trouvons font involontairement songer à cette ville. Dès lors, il est naturel de conclure que Phébée n'allait pas à Rome comme on l'a cru, mais à Ephèse, et qu'elle y a porté une copie de la lettre aux Romains, augmentée de ces lignes de recommandation et de ces salutations spéciales. Admettez enfin qu'une autre copie d'un caractère plus général s'arrêtait à la fin du chapitre XIV, avec la doxologie finale XVI, 25-27 pour conclusion, et vous pouvez assez bien vous rendre compte de l'état des manuscrits et des versions antiques à cet endroit et des phénomènes bizarres que nous avons constatés. — On aimerait savoir quel effet produisit à Rome sur la communauté chrétienne ce chef-d'œuvre de Paul ? L'épître aux Philippiens nous laisse conjecturer qu'il ne réalisa pas toutes les espérances de l'apôtre. Paul, dans sa captivité, semble avoir été abandonné, isolé, méconnu. L'Eglise de Rome, d'ailleurs, n'a jamais pu comprendre ni s'approprier cet Evangile paulinien. Clément Romain avait lu notre lettre ; mais il en relâche et en affaiblit singulièrement la doctrine qui, avec Hermas, tombe en oubli. L'épître aux Romains ressuscita quinze siècles plus tard. C'est elle qui a fait la Réformation. — Littérature : Nous ne mentionnons ni les commentaires généraux sur le Nouveau Testament, ni les ouvrages consacrés à la vie et à l'ensemble de l'œuvre de Paul. Parmi les études spéciales et les commentaires particuliers, nous citerons les ouvrages suivants : Mélanchthon, *Annot. in epist. ad Rom.*, 1522 et *Comment. in Ep. ad Rom.*, 1540 ; Bugenhagen, *Comm. in Ep. ad Rom.*, 1521 ; Zwingli, *Kurze Scholien über d. Br. an die Rœm.* ; J. Sadolet (catholique), *Comm. in Ep. ad Rom.*, 1536 ; Tholuck, *Ausl. des Br. P. an die Rœm.*, 1824 ; Rückert, *Comm. üb. d. B. P. an die R.*, 1831 ; Reiche, *Versuch einer ausf. Erkl. des Br. Pauli an die Rœmer*, 1834 ; H. Oltramare, *Comment. sur l'ép. aux Rom.*, 1834 (tome I) ; A.-V. Heugel, *Interpretatio ep. Paul. ad Rom.*, 1854 ; Th. Schott, *Der Rœmerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgel.*, 1858 ; Mangold, *Der Rœm. brief und die Anfänge der rœm. Gemeinde*, 1866 ; Volkmar, *Paulus Rœmerbrief erklärt*, 1875 ; Godet, *Comment. sur l'épître de saint Paul aux Romains*, 1878. A. Sabatier.

ROME (Religion de l'ancienne). — I. Sources. La religion avait trop d'importance chez les Romains, elle touchait à trop d'éléments essentiels de leur vie civile et politique, pour que leurs savants et leurs hommes d'Etat eussent négligé d'en faire une étude approfondie. Cette étude devint surtout nécessaire quand le temps commença à effacer la signification des anciens rites, qu'on ne comprit plus les termes des vieilles prières, et que l'invasion des cultes nouveaux rendit la foule plus indifférente à la religion nationale. Vers le milieu du septième siècle de Rome, un grammairien célèbre, le premier de ceux qui se sont fait un nom parmi les Romains, L. Ælius Stilo Præconinus, composa un commentaire sur les chants des saliens (*Interpretatio carminum saliarium*) où, par malheur, il avait laissé beaucoup d'obscurités. Quelques années plus tard, son meilleur élève, M. Terentius Varro, *doctissimus Romanorum*, eut l'occa-

sion de s'occuper beaucoup de la religion romaine dans ses nombreux écrits. Son grand ouvrage sur les antiquités de son pays (*Antiquitatum humanarum divinarumque libri* XLI), qui fut publié peu de temps avant la mort de César, contenait, en 16 livres, une exposition complète de la religion de Rome. Dès lors, pendant la durée du grand siècle littéraire qui suivit, il se forme, à côté des orateurs et des poètes, une école de grammairiens et de jurisconsultes, qui, pour éclairer les anciennes lois pour faire comprendre la vieille langue, étudient à fond les antiquités religieuses et publient sur ce sujet un grand nombre d'ouvrages importants. Par malheur, tous ces écrits sont perdus ; mais ils ont été lus, consultés, et quelquefois reproduits par les grammairiens des époques de décadence que nous avons encore. Aulu-Gelle et Macrobe les citent quelquefois ; il en reste surtout beaucoup de fragments dans le commentaire de Servius sur Virgile. Quant aux *Antiquités divines* de Varron, dont la perte est plus regrettable que celle de tout le reste, les Pères de l'Eglise s'en sont beaucoup servis dans leur polémique contre le paganisme. Il y en a des extraits considérables dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Ces fragments épars ainsi que les renseignements qu'on trouve dans Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, etc., ont permis aux savants modernes de reconstruire l'histoire de la religion romaine. Ce travail a été accompli avec succès de nos jours, surtout en Allemagne. Ceux qui essayèrent de nous faire connaître les premiers temps de Rome, comme Niebuhr et Schwegler, ne pouvaient se dispenser d'étudier les premiers éléments de sa religion (*l'étude que fait Schwegler des anciennes légendes des Romains, dans les premiers chapitres de son histoire, est un chef-d'œuvre de critique et de sagacité ; c'est le point de départ de toute histoire sérieuse de la religion romaine*) ; d'autres ont fait à ce sujet des études spéciales. Il faut citer principalement Klausen (*Æneas und die Penaten*, 1839), Krahner (*Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der rœmischen Staatsreligion*, 1837), Ambrosch (*Studien und Andentungen in Gebit des altrœmischen Bodens and Cultus*, 1839), qui jetèrent beaucoup de lumière sur les premières notions religieuses et les plus anciens cultes des Romains. En 1836, Hartung publia son ouvrage sur la *religion des Romains* (*Die Religion der Rœmer*, 2 vol. Erlangen), où l'on trouve, à côté de quelques opinions hasardées, beaucoup de vues ingénieuses et qui sera encore aujourd'hui lu avec profit. Preller a repris plus tard ce travail, dans un livre qui est resté le meilleur ouvrage d'ensemble sur cet important sujet (*Rœmische Mythologie*, 1858, Berlin ; l'ouvrage de Preller a été traduit en français par M. Dietz, sous ce titre : *Les dieux de l'ancienne Rome*, Paris, 1865, malheureusement, le traducteur l'a souvent abrégé et dénaturé). Dans le *Manuel des antiquités romaines* de Becker et Marquardt, le 4e volume, rédigé par M. Marquardt, est consacré à la religion et contient la meilleure étude que nous ayons sur l'organisation du culte (dans la nouvelle édition du *Handbuch der Rœmischen alterthuemer*, publiée par MM. Mommsen et Marquardt, le volume sur la religion romaine est le sixième du Manuel). Enfin M. Bouché-Leclerc, dans son livre sur les *Pontifes de l'ancienne Rome*, Paris, 1871, a présenté une étude sur les prêtres romains, qui est sur-

tout complète pour le temps de la république. C'est à l'aide de tous ces travaux et avec les renseignements qu'ils nous donnent, que nous allons tracer rapidement l'histoire de la religion romaine.

II. Religions des peuples italiques. Ceux qui se contentent d'étudier la religion des Romains dans les chefs-d'œuvre de l'époque classique, par exemple dans *l'Enéide* de Virgile, ne trouvent pas qu'elle diffère beaucoup de celle des Grecs; et, comme l'habitude a prévalu, chez nous, de donner le même nom aux divinités des deux pays, on est en général fort tenté de les confondre. C'étaient pourtant deux religions différentes, quoique issues d'une source commune, qui avaient chacune leur caractère particulier; et celle des Romains, avant d'arriver à la forme où nous la trouvons chez Virgile, a eu à traverser un certain nombre de phases qu'il est intéressant d'étudier. Pour bien connaître ses origines, il ne suffit pas de remonter à la fondation de Rome ; il faut aller un peu plus haut, jusqu'aux peuples mêmes d'où Rome est sortie. — La science moderne a établi que les divers peuples qui occupaient le centre de l'Italie, Ombriens, Volsques, Sabins, Osques et Latins, parlaient des langues assez voisines les unes des autres, et que, par conséquent, ils appartenaient à la même race. C'est ce qu'achève de prouver le peu que nous savons de leurs croyances religieuses ; avec quelques changements de noms et d'attributs, leurs dieux étaient, au fond, les mêmes ; les légendes qu'ils racontaient sur eux se ressemblaient beaucoup, et, ce qui est une preuve encore plus manifeste de leur parenté, c'est que le culte était organisé chez ces divers peuples à peu près de la même façon. Ainsi l'étude que M. Bréal a faite des tables Eugubines lui a montré qu'il existait, chez les Ombriens, un collège de prêtres tout à fait semblable à celui des Arvales. (Bréal, *les Tables Eugubines*, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des hautes études*.) — Cette religion commune aux peuples italiotes était, dans son principe, la même que celle des Grecs et des autres peuples indo-européens. Ils adoraient les forces de la nature, et se les figuraient comme des êtres animés, de sexe différent, ayant entre eux certaines relations, et placés, les uns à l'égard des autres, dans des rapports hiérarchiques. C'était donc un naturalisme naïf qui était devenu peu à peu un polythéisme anthropomorphique. Il y avait cependant des différences importantes entre la religion primitive des Italiens et celle des Grecs : soit que l'imagination de l'Italien fût plus pauvre, soit qu'il répugnât par scrupule à tous ces récits que les Grecs faisaient si volontiers sur leurs dieux, les légendes sont chez lui rares, simples, moins variées et moins poétiques. Comme sa dévotion est respectueuse ou timide, qu'il se tient loin de ses dieux, qu'il n'ose pas les aborder et fixer sur eux son regard, il ne leur donne pas des formes bien précises et des traits tout à fait distincts. Aussi les représente-t-il par des symboles plutôt que par des images, et il semble que l'anthropomorphisme soit resté chez lui indécis et confus. Ces caractères, que nous entrevoyons dans la religion des peuplades italiennes, nous allons les retrouver avec plus de netteté dans celle des Romains, que nous connaissons mieux.

III. Caractère de la religion romaine primitive. On sait que Rome doit sa naissance à deux peuples italiques, les Latins et les Sabins, qui

se sont unis pour la fonder; ils lui ont donné sa religion, comme tout le reste. C'est ce que Varron reconnaît nettement, et il a même cherché à savoir duquel de ces deux peuples Rome tenait chacun de ses dieux (Varron, *De ling. lat.*, V, 74 et saint Aug., *De civ. Dei,* IV, 23). Les savants modernes se sont posé la même question, sans parvenir toujours à s'accorder. Mommsen est porté à accorder plus aux Latins; Schwegler fait la part des Sabins plus belle. Ce qui est sûr, c'est que les dieux des deux peuples étant, au fond, à peu près semblables, il se fit entre eux une sorte de mélange d'où résulta la religion romaine. Cependant quelques-uns semblent avoir refusé de s'unir : il y eut d'abord, dans la cité nouvelle, deux dieux de la guerre, Mars, pour les Latins, et Quirinus pour les Sabins, et deux collèges de prêtres saliens, ceux du Palatin (*Salii palatini*) et ceux du Quirinal (*Salii agonales*). On est d'accord pour croire aujourd'hui, contrairement à l'opinion ancienne, que la religion romaine à ses débuts n'emprunta aux Etrusques que quelques détails du culte et la pratique de l'aruspicisme. Il n'est donc pas surprenant que, puisqu'elle est tout à fait sortie des anciens cultes italiques, elle ait conservé les caractères que nous avons signalés chez eux. Elle a, comme eux, un fort petit nombre de légendes, qui ont été étudiées d'une façon fort intéressante par Schwegler. Les dieux non plus ne paraissent pas des êtres vivants. Pour tout nom, ils ont d'ordinaire une épithète, qui les caractérise d'une manière très générale : on les appelle le Divin, la Bonne, la Céleste, *Divus Pater*, *Bona Dea, Dea Dia*, etc. Quand on veut leur donner une compagne, on se contente de mettre le nom par lequel on les désigne au féminin, *Faunus*, *Fauna ; Liber*, *Libera*. On voit bien que ce peuple répugne à trop individualiser ses dieux. Varron avait lu, dans les vieux livres des pontifes, qu'après un tremblement de terre, on créait des fêtes pour apaiser la divinité qui venait ainsi de manifester sa colère. Mais cette divinité, quelle était-elle ? Un Grec l'aurait vite individualisée, lui aurait donné un nom, et, au besoin, créé pour elle quelque merveilleuse légende. A Rome, on se gardait de la désigner d'une manière précise ; on ne cherchait pas même à connaître son nom et son sexe ; on la priait en disant : Que tu sois dieu ou déesse, *sive Deus*, *sive Dea* (A. Gelle, 11, 28). Puis on avait fait de ce *Sive Deus Sive Dea* un dieu particulier qui se retrouve dans le rituel des Arvales. Ces dieux si vaguement entrevus, les Romains n'étaient pas portés à les représenter d'une manière précise et matérielle. Nous savons qu'ils sont restés cent soixante-dix ans sans avoir aucune statue (Varron, dans saint Aug., *De civ. Dei*, IV, 31). Ce sont là de curieux indices, qui ne se trouvent pas chez les Grecs, et qui ont fait conclure à Preller que cette religion naissante avait une tendance plus panthéiste que polythéiste (*Rœm. myth.*, p. 54 et sq.). Le nom même par lequel les Romains désignaient d'ordinaire leurs dieux est significatif ; ils les appelaient des puissances ou des manifestations divines (*numina*), ce qui peut faire croire qu'on les regardait moins comme des êtres distincts que comme des façons particulières dont la Divinité se révèle à nous. Macrobe le dit formellement (*ostendit unius Dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus*, Macrobe, *Sat.*, 1, 17). Cette

façon de concevoir les dieux fut très favorable aux sages qui, plus tard, sous l'impulsion de la philosophie, essayèrent de réformer le polythéisme romain. Ils soutinrent que derrière cette multitude de divinités leurs ancêtres avaient entrevu confusément l'unité de Dieu ; comme la personnalité des anciens dieux romains était moins nettement marquée, qu'ils ne possédaient pas une physionomie distincte et accusée, et qu'au fond c'étaient seulement, selon l'expression des Tertullien, je ne sais quelles ombres sans corps et sans vie, et de simples noms imaginés d'après les choses mêmes (*Ad. nat.*, 11, 11 : *Umbras nescio quas incorporales exanimalesque, et nomina de rebus*), ils rentrèrent plus facilement les uns dans les autres et se laissèrent ramener sans trop de violence à l'unité divine. Une autre observation importante à faire sur les dieux primitifs de Rome, c'est qu'en même temps qu'ils sont la personnification des forces de la nature, ils ont aussi un aspect moral très prononcé. Jupiter est le père du jour (*Diespiter*), le dieu du ciel lumineux et serein ; mais il est aussi le représentant de l'équité. On atteste son nom dans les serments et dans les traités ; c'est à lui que s'adresse le fétial, quand il va demander justice au nom du peuple romain ; au lieu de l'appeler, comme faisaient les Grecs, le Père des hommes et des dieux, les Romains l'appellent le Dieu très bon et très grand, *optimus maximus*. (Voyez Preller, p. 218 et Zeller, *Relig. und Phil. bei den Rœmer*, p. 6). Vesta, personnifiant le feu qui purifie tout, devient aussi la déesse de la pureté. Aucun culte n'a créé autant de dieux pour protéger la maison. Il a ses Lares, ses Pénates, ses Génies, qu'il nous est aujourd'hui difficile de distinguer entre eux, et dont les attributions semblent se confondre, mais qui ne se faisaient pas tort les uns aux autres, et qui furent tous très pieusement honorés jusqu'à la fin : on les priait encore avec ferveur du temps de Théodose, puisqu'il fut obligé de défendre sévèrement leur culte. C'est vraiment la religion de la vie intérieure et de la famille, et un critique de nos jours a raison de lui appliquer ce que Cicéron disait de la philosophie de Socrate : elle aussi « fit descendre la Divinité du ciel sur la terre, l'introduisit dans les maisons, et la força de régler la vie et les mœurs des hommes (Cic., *Tusc.*, V, 4 et Preuner, *Hestia-Vesta*, p. 369). » — Tel fut le caractère original de ces dieux. Les sentiments que les Romains apportaient dans leur façon de les honorer, la manière dont ils pratiquaient leur culte, mérite aussi d'être remarquée. Ces sentiments sont parfaitement indiqués et résumés dans le nom même qui désigne la religion romaine. « Les critiques anciens dérivent en général ce nom (*religio*) de la même racine qui a produit les mots *diligens* et *diligentia* ; ils pensent qu'à l'origine il voulait dire simplement exactitude et régularité. Ces qualités étaient les principales ou même les seules qu'on exigeait alors des gens religieux. Les Romains avaient une façon particulière de comprendre les rapports de l'homme avec la Divinité : quand quelqu'un a des raisons de croire qu'un dieu est irrité contre lui, il lui demande humblement la paix, c'est le terme consacré (*pacem deorum exposcere*), et l'on suppose qu'il se conclut alors entre eux une sorte de traité ou de contrat qui les lie tous les deux. Il faut que l'homme achète la protection

céleste par des prières et des offrandes; mais il serait peu convenable à un dieu, qui a bien accueilli un sacrifice, de ne pas répondre par quelque faveur. Platon s'élève avec force, dans l'*Eutyphron*, contre ces sortes de trafics qu'on imagine entre l'homme et la Divinité : ils se retrouvent dans tous les cultes antiques, mais nulle part avec plus d'effronterie naïve qu'à Rome. Les Romains admettent, comme un principe, que la piété donne droit à la fortune ; il est en effet naturel que les dieux préfèrent ceux qui les honorent, et que, quand on est aimé des dieux, on fasse toujours de bons profits (Plaute, *Curculio*, IV, 2, 45). Ce n'est donc pas, comme dans le christianisme, le pauvre qui est l'élu du Seigneur, c'est le riche. Si l'on trouve que les dieux n'ont pas tenu toutes les conditions du contrat, on s'irrite contre eux et on les maltraite. Quand le peuple apprit la mort de Germanicus, pour lequel il avait offert tant de sacrifices inutiles, il jeta des pierres dans les temples, renversa les autels et précipita les statues des dieux dans les rues (Suétone, *Calig.*, 5). On dispute quelquefois sur les termes du traité, et les contractants, comme d'habiles plaideurs, cherchent à se surprendre (voyez la jolie légende de Numa et de Jupiter que racontait le vieil historien Valerius d'Antium, Arnobe, V, 1, et qu'Ovide a reproduite, *Fastes*, III, 339). Mais le traité une fois conclu, il est juste d'en respecter les termes. Il faut rendre aux dieux ce qu'on leur a promis : c'est un grand devoir ; l'opinion publique le met au même rang que celui qu'on contracte envers son père et son pays, et le désigne par le même mot (*pietas*) ; mais il ne faut pas non plus exagérer la reconnaissance. La loi a établi la manière dont on doit s'acquitter envers les dieux, et c'est une faute d'aller au delà de ces prescriptions. Cette faute, on l'appelle *superstitio*, ce qui dépasse la règle établie. Le vrai Romain a horreur de la superstition autant que de l'impiété; il tient ses comptes en règle avec les dieux ; il ne veut pas être leur débiteur, mais il ne veut pas non plus leur donner plus qu'il ne doit. Tandis qu'ailleurs la dévotion véritable ne calcule pas, qu'elle est l'élan sans mesure d'une âme reconnaissante qui cherche à dépasser les bienfaits qu'elle a reçus, à Rome on ne tient qu'à payer exactement sa dette. Le reste est du superflu, et il ne convient pas plus d'être prodigue envers les dieux qu'envers les hommes (Boissier, *La relig. rom, d'Auguste aux Antonins*, 1, ch. 1er). » Cette façon de considérer la religion explique que les Romains aient été plus occupés à prescrire des pratiques qu'à imposer des croyances, et que chez eux tout se réduise au culte. Dans ce culte lui-même, la forme est tout. Tous les rites des sacrifices, des cérémonies, sont minutieusement prescrits d'avance, et la sainteté consiste à n'en omettre aucun (Cic., *De nat. deor.*, 1, 41, *Sanctitas, scientia colendorum sacrorum*). Les formules de prières sont longues et compliquées, pleines de mots inutiles et surabondants ; il faut pourtant les dire exactement comme elles sont. Pour un seul mot changé ou passé, on recommence. Aussi, celui qui prie ne se fie-t-il pas à sa mémoire ; il a souvent deux prêtres auprès de lui, l'un qui lui dicte la formule qu'il doit prononcer, l'autre qui suit sur le livre, pour s'assurer qu'on n'omet rien en la répétant (Pline H. N. XXVIII, 2). On est aujourd'hui tenté d'être sévère pour

un culte aussi formaliste, aussi froid, qui comprime avec tant de soin tous les élans de l'âme ; les anciens n'étaient pas de cet avis. Au contraire, les plus sages d'entre les Grecs, Polybe, Denys d'Halicarnasse admirent beaucoup la religion romaine et la mettent bien au-dessus de la leur. Ils la louent précisément de ce que nous sommes tentés de lui reprocher. Il leur semble que ce réseau de pratiques rigoureuses, enlaçant la vie entière, y met plus d'ordre et de sérieux, que, par ses prescriptions nombreuses et compliquées, elle enseigne la régularité, elle habitue à l'obéissance. C'est aussi l'opinion des Romains, même des plus indifférents et des plus incrédules. Ils proclament que leur nation est « la plus religieuse de toutes (Salluste, *Catil.*, 12 : *religiosissumi mortales*), » et ils attribuent à cette qualité même toutes leurs vertus et tous leurs succès. « Si l'on compare le peuple romain, dit Cicéron, aux autres nations de l'univers, on verra qu'elles l'égalent et même le dépassent dans tout le reste ; mais il vaut mieux qu'elles par le culte qu'il rend aux dieux (Cic., *De nat. deorum*, 11, 2). » Et ailleurs : « c'est par la religion que nous avons vaincu le monde (*De har. resp.*, 9). »

IV. Époques principales de l'histoire de la religion romaine. Tous les historiens latins prétendent que c'est le roi sabin Numa qui constitua le premier la religion romaine. Le roi en était alors le chef suprême, il en avait établi le centre dans la demeure royale (*Regia*), à côté de laquelle s'élevait le temple de Vesta, foyer public de la nation, où les Vestales entretenaient le feu sacré et gardaient les Pénates de l'Etat. Numa en régla les cérémonies, instituant, dit Cicéron, des pratiques faciles pour que personne ne pût s'en dispenser, mais nombreuses et attachantes, pour occuper l'homme tout entier (Cic., *De rep.*, II, 14). Les sacrifices sanglants n'étaient pas permis ; on se contentait d'offrir aux dieux les fruits de la terre et des gâteaux salés (*fruge et mola salsa sacrificare*). Les institutions attribuées à Numa étaient si compliquées, si formalistes, si minutieuses, que les Pères de l'Eglise les ont comparées à la loi mosaïque (Tertullien, *De præsc.*, I, 45). C'est aussi à Numa qu'on attribue d'avoir inscrit, sur des registres appelés *Indigitamenta*, les noms des dieux qui président à tous les moments et à tous les actes de la vie, par exemple le dieu *Fabulinus*, qui enseigne à l'enfant à parler ; la déesse *Educa*, qui lui apprend à manger ; *Potina*, qui lui apprend à boire ; *Iterduca*, qui surveille ses premiers pas quand il commence à marcher, etc. (A propos de ces petits dieux des *Indigitamenta*, dont les Pères de l'Eglise se sont beaucoup moqués, et qui n'en sont pas moins une des créations les plus originales de la religion romaine, on peut voir Boucher-Leclercq, les *Pontifes*). — Avec les Tarquins commence une ère nouvelle pour la religion romaine. Ils bâtirent, sur le Capitole, un temple magnifique, consacré à Jupiter, à Junon et à Minerve, et y transportèrent le centre du culte, qui avait été jusque-là à la *Regia*. Ils instituèrent les *ludi romani*, qui se célébraient avec pompe dans le grand cirque, au mois de septembre, et introduisirent à Rome les livres sibyllins. On reconnaît à ces innovations l'influence de la Grèce, d'où l'on prétend que les Tarquins

étaient sortis et que, dans tous les cas, ils ont connue et imitée. Les Grecs avaient eu, de tout temps, des rapports avec les peuples italiens qui étaient du même sang qu'eux. La science a prouvé que c'est de l'alphabet Eolo-dorien que l'alphabet latin a été tiré ; et comme il est établi que l'écriture est très ancienne à Rome, on en peut conclure que Rome a été en relation de très bonne heure avec les marchands de Cumes et de Rhégium. Ils lui apportaient, avec leurs marchandises, la connaissance des contes et des fables qu'on racontait sur leurs dieux, et qui avaient inspiré leurs plus grands poètes. Ces légendes s'insinuèrent vite chez les peuples italiques, et, comme les dieux nationaux n'avaient pas d'histoire, on leur en créa une avec les récits des Grecs. C'est à la suite de ces communications populaires que se fit la première fusion des dieux grecs et romains. Les plus grands dieux de Rome, Jupiter, Junon, Mars, Minerve, etc., furent identifiés aux divinités grecques qui paraissaient offrir avec eux quelque ressemblance. Quelques-uns, comme Janus, ne trouvèrent pas de similaire, et gardèrent leur aspect antique et un peu sauvage ; mais ce fut le très petit nombre. Ce mélange était depuis longtemps accompli quand commença la littérature romaine. Dans l'épopée d'Ennius, dans les fragments du théâtre tragique et comique de Rome, on ne distingue plus les divinités des deux peuples, et, pour n'en citer qu'un exemple, Plaute, dans son *Amphitryon*, n'hésite pas à attribuer à Jupiter et à Mercure les exploits de Zeus et d'Hermès. A la vérité, les fables nouvelles ne furent pas acceptées par la religion officielle ; les registres des pontifes continuèrent à les ignorer ; mais elles se répandirent de plus en plus dans le peuple. Les dieux, sans doute, gardaient leur ancien nom, et on les honorait toujours comme autrefois, en sorte que, pour l'apparence, rien ne semblait changé ; en réalité, ils n'étaient plus les mêmes, et la mythologie grecque, en les pénétrant, les avait renouvelés. — Ces innovations s'attaquèrent bientôt à la religion officielle elle-même et lui portèrent un coup fatal. Les religions antiques, étant toutes locales et nationales, répugnaient, par leur principe même, au prosélytisme et à la tolérance. Il est clair qu'un Etat ne devait pas se soucier d'imposer aux étrangers ses croyances, ce qui aurait été les admettre en même temps au rang de ses citoyens ; mais il ne pouvait pas non plus permettre aux étrangers de propager leurs croyances chez lui ; car un citoyen qui renonçait à ses dieux pour en prendre d'autres renonçait en même temps à sa patrie. Aussi toutes les républiques anciennes avaient-elles interdit, sous des peines sévères, l'introduction des cultes du dehors. Il y avait à Rome une loi, mentionnée par les Pères de l'Eglise, « qui défendait de consacrer aucun dieu qui n'eût été accepté par le sénat » (Tertullien, *Apol.*, 5). Le texte précis de cette loi ne s'est pas conservé ; mais Tite-Live y fait allusion (IV, 46), Servius la cite (*In Æn.*, VIII, 187) et Cicéron en fait un règlement formel dans son *De Legibus* (II, 8). On comprend que le sénat, qui répugnait aux innovations, n'ait pas eu beaucoup d'empressement à autoriser les cultes nouveaux. Il était pourtant bien forcé de le faire quelquefois. Quand les Romains assiégeaient une ville, pour la priver de son plus ferme secours, ils essayaient de gagner ses dieux et de les attirer de leur côté par leurs

promesses. C'est ce qu'on appelait *evocatio*. (La formule curieuse de l'*evocatio* nous a été conservée par Macrobe, *Sat.*, III, 9); ces dieux complaisants prenaient place parmi les divinités de l'Etat. Quand un peuple vaincu reconnaissait la souveraineté de Rome, par la formule de la *deditio*, il se livrait à elle « avec toutes les choses divines et humaines qu'il possédait. » Rome héritait donc de ses dieux comme de ses terres, et ils devenaient romains. Tantôt ces dieux recevaient un culte public, tantôt ils étaient confiés à quelque famille qui les honorait parmi ses divinités domestiques. Mais ce fut surtout par l'intervention des livres sibyllins que les cultes étrangers pénétrèrent officiellement à Rome. Ces livres, venus de Cumes, passaient pour avoir été inspirés par Apollon, le dieu grec par excellence, si bien que Tite-Live appelle les magistrats chargés de les garder : *antistites apollinaris sacri* (Tite-Live, X, 8). A chaque danger public on allait les consulter, et ils ne manquaient pas de répondre en conseillant de faire quelque emprunt aux religions de la Grèce. C'est par eux que se répandit le culte d'Apollon, celui d'Esculape, ceux de Démeter, de Dionysos et de Cora, qu'on confondit avec Cérès, Liber et Libera, etc. — Ils firent même pénétrer à Rome, après les dieux grecs, une divinité orientale. Pendant les désastres de la seconde guerre punique, ils ordonnèrent aux Romains d'aller chercher, à Pessinonte, l'image de la *Magna Mater Idæa*, et d'établir son culte à Rome. C'était une simple pierre noire, probablement un aérolithe. Son culte était confié à des *Galli*, prêtres mutilés, qui, à certains jours, parcouraient Rome en chantant et en quêtant. Mais cette introduction officielle des dieux étrangers, qui était toujours un peu timide et réservée, ne suffisait pas à la dévotion populaire. Il est arrivé partout au polythéisme, malgré la fécondité de ses inventions, de se sentir toujours incomplet. Pour avoir voulu trop morceler la Divinité, il n'avait pu l'embrasser dans son ensemble, et, au delà de ses mille dieux, il se trouvait toujours quelque côté de Dieu qu'il avait oublié; aussi ses fidèles éprouvaient-ils sans cesse le besoin de divinités nouvelles. C'est ce qui arriva surtout à Rome, où les dieux officiels avaient des attributions très précises, très bornées, et ne pouvaient suffire à tout. A chaque malheur public, quand les dieux nationaux semblaient impuissants à sauver le pays, on allait chercher des divinités étrangères, on les installait dans les chapelles privées, ou même on leur élevait des autels sur les places; on les invoquait avec les rites et les cérémonies qui leur étaient propres; on lisait avidement les prophéties qu'elles avaient inspirées à leurs prêtres, jusqu'à ce que l'autorité publique, se sentant ouvertement bravée, se révoltât et donnât l'ordre aux édiles ou aux consuls de faire cesser ce scandale. Mais, comme c'est l'ordinaire, les dieux ne perdaient guère à être persécutés. Après s'être tenus cachés quelque temps, ils osaient reparaître et lassaient enfin, par leur persistance, l'opposition du pouvoir. C'est ce qui est arrivé plusieurs fois à Rome (voyez Tite-Live, IV, 30, et XXV, 1). Une seule fois, à propos des Bacchanales, la répression fut terrible et efficace. Il s'agissait d'une association secrète où, dans des fêtes orgiastiques, célébrées la nuit, se commettaient des débauches honteuses et se tramaient toutes sortes de complots. Plus de sept mille personnes, hom-

mes et femmes, se trouvèrent compromises dans les poursuites, et Tite-Live nous dit que la plus grande partie fut mise à mort (Tite-Live, XXXIX, 8 et sq. C'est à cette occasion que fut rédigé le fameux sénatus-consulte des Bacchanales, dont nous avons conservé une copie. — En même temps que les cultes étrangers, pénétrait à Rome la philosophie grecque, qui, en général, n'était pas favorable aux religions populaires : c'était une autre cause de décadence pour la religion de l'Etat. Non seulement la philosophie était bien accueillie dans les familles aristocratiques qui envoyaient les jeunes gens l'étudier à Athènes, et qui aimaient à donner l'hospitalité chez elles à quelque sage en renom, mais, par le théâtre, elle arrivait jusqu'aux oreilles du peuple. Ménandre et Euripide, que les poètes latins copiaient, sont pleins de philosophie, et le dernier se permet souvent de parler très librement des croyances religieuses. Les poètes latins traduisaient ses impiétés comme tout le reste ; et, dans une de ses pièces, Ennius introduisit un personnage qui, aux grands applaudissements du peuple, dit Cicéron (*De divin.*, II, 50), niait la Providence. Il alla même plus loin et traduisit le célèbre roman d'Evhémère, qui prétendait prouver que tous les dieux avaient commencé par être des hommes, et même quelquefois des hommes très méchants, qu'on avait divinisés parce qu'on avait peur d'eux. Ce n'est pas se tromper que d'attribuer en grande partie à l'influence de la philosophie grecque, surtout de celle d'Epicure, les progrès que fit à Rome le scepticisme religieux pendant le septième siècle. Il était arrivé à son apogée vers la fin de la république. C'est l'époque où parut le poème de Lucrèce, où Cicéron publia son traité *De natura deorum,* dans lequel il semble très hésitant sur l'existence de Dieu et sur la Providence, et son *De divinatione,* où il se moque de l'art des augures, qui était un des fondements de la religion romaine. On s'aperçoit en même temps que la pratique du culte officiel, qu'on avait entourée de tant de respect, souffrait beaucoup de l'incrédulité générale. Les cérémonies ne s'accomplissaient plus avec la même régularité ; le droit pontifical s'altérait, des sacerdoces importants n'étaient plus occupés, les temples tombaient en ruine, l'indifférence régnait partout, et Varron déclarait, en tête de ses *Antiquités divines,* qu'il craignait que la religion romaine ne périt bientôt, « non par l'attaque de quelque ennemi, mais par la négligence des fidèles » (S. Aug., *De Civ. Dei,* VI, 2). — Avec l'empire, tout change, et il se produit dans le monde romain, dès le début du règne d'Auguste, un mouvement en sens inverse qui le ramène du scepticisme à la dévotion, et qui, jusqu'à la fin de l'empire, ne doit plus s'arrêter. Auguste, qui voulait appuyer son pouvoir sur la religion nationale, se fit nommer *pontifex maximus:* ce qui l'en rendit le chef. Il essaya de rendre tout leur éclat aux cérémonies antiques ; il releva les temples, en bâtit de nouveaux, et se fit aider dans son œuvre par les plus grands génies de son temps, qui célèbrent tous, comme par une entente, les dieux et les légendes de l'ancienne Rome, le respect des vertus et des croyances du passé. Ce retour aux sentiments religieux, accepté assez froidement par les contemporains d'Auguste, encore pleins de l'incrédulité du siècle précédent, devient plus marqué sous le règne

des Antonins, et dans les temps qui suivirent. Les hautes classes de la société continuent à tirer principalement leurs croyances de la philosophie; mais la philosophie se fait de plus en plus religieuse. L'école épicurienne, qui dominait dans les dernières années de la république, n'a presque plus d'adeptes sous l'empire. Le stoïcisme, qui avait eu d'abord à Rome ce caractère particulier d'être ennemi des religions populaires, s'unit au contraire avec elles. Il admet la divination et la pratique; il autorise les légendes, même les plus singulières, en les interprétant. Sénèque est le dernier philosophe qui appartienne à l'ancienne école; dans les œuvres d'Epictète et de Marc-Aurèle, le stoïcisme est devenu mystique et dévot. Apulée, qui aime à s'appeler un philosophe platonicien, est aussi une sorte de prêtre ou d'hiérophante, qui offre à tous les dieux des sacrifices, qui se fait initier à tous les mystères, et qu'on accusa d'être un magicien. En même temps les religions orientales continuaient à se répandre à Rome et y prenaient tous les jours plus d'importance. C'étaient, pour ne citer que les principales, les cultes égyptiens, surtout celui d'Isis et de Sérapis (voyez, pour les cultes égyptiens, Preller, *Rœm. myth.*, p. 723), le culte de la Mère des dieux, qui se rajeunit avec le sacrifice sanglant des tauroboles (voyez, pour les *tauroboles*, Boissier, *Relig. rom.*, livre II, ch. 2), et celui de Mithra (voyez les travaux de Lajard sur le culte de Mithra, et Preller, p. 754). La différence qu'on remarque entre la république et l'empire, à propos des cultes étrangers, c'est qu'à partir surtout des Antonins, les empereurs ne s'opposent plus à leur introduction, et qu'ils paraissent même quelquefois les protéger. A la vérité, la vieille religion officielle continue à exister sans trop de mélange. Elle accomplit jusqu'à la fin ses anciennes cérémonies, et nous savons qu'une des corporations dont on faisait remonter l'origine à l'époque de Romulus et de Numa, celle des *Luperci*, ne fut définitivement abolie qu'en 494, par le pape Gélase. Mais tout en se tenant en dehors des religions étrangères, elle ne les regarde plus comme des ennemies. Non seulement elle les laisse vivre à côté d'elle, sans les inquiéter, mais, au besoin, elle s'aide de leur secours, et l'on peut dire que, pendant la dernière lutte que le paganisme soutint contre le christianisme triomphant, tous ces cultes se sont unis pour résister à l'ennemi commun, et qu'ils ont été vaincus ensemble (sur la destruction de la religion romaine et ses dernières luttes, on peut consulter Beugnot, *Hist. de la destruction du paganisme en Occident*, Paris, 1835, et Lasaulx, *Der Untergang des Hellenismus*, Munich, 1854).

V. Organisation du culte a Rome. Les pratiques ont pris une telle importance dans la religion romaine qu'on la connaîtrait imparfaitement si l'on ignorait de quelle façon le culte était organisé à Rome. J'ai déjà dit que Marquardt avait traité cette question avec beaucoup de clarté et de compétence, dans le sixième volume de son *Manuel des antiquités romaines* (2e édit.). Je vais me contenter de résumer son travail en quelques mots, renvoyant, pour les détails, à l'ouvrage lui-même. — Le culte se divisait en culte privé (*sacra privata*) et culte public (*sacra publica*). Les *sacra privata* étaient ceux qui s'accomplissaient pour l'individu, pour la famille, pour la *gens* (*Festus*, 245 :

sacra privata, quæ pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt). L'individu prie pour lui-même ; il s'adresse directement à la Divinité, et n'a besoin de l'intermédiaire d'un prêtre que pour connaître les rites et les formules. Le chef de la maison prie pour toute la famille (Caton, *De re rust.*, 143 : *scito dominum pro tota familia rem divinam facere*). Ces sacrifices s'accomplissent dans des chapelles particulières, à des époques déterminées. C'est un crime que de les négliger, et la loi militaire, malgré sa rigueur, permet au soldat de ne pas se trouver sous les drapeaux au jour fixé, s'il doit assister ce jour-là à un sacrifice de famille qui ne peut se faire sans lui (Aulu-Gelle, XVI, 4). Ces sacrifices ne doivent jamais cesser (Cicéron, *De leg.*, II, 9 : *sacra privata perpetua manento*); et quand le bien domestique passe en d'autres mains, c'est une charge qui incombe à l'héritier de ne pas souffrir qu'ils soient interrompus. De là l'expression *hæreditas sine sacris,* pour dire qu'une bonne fortune vous arrive sans aucun mélange d'inconvénients (Festus, 290). — Les *sacra publica* sont de deux sortes : il y a d'abord ceux que célèbre le peuple tout entier et qu'on appelle *sacra popularia.* Ils ont lieu d'ordinaire en plein air, afin que tous les citoyens puissent y participer (Festus, 253 : *populuria sacra sunt, ut ait Labeo, quæ omnes cives faciunt*). Tels sont les *compitalia* ou fêtes des carrefours, les *palilia*, sortes de lustrations ou de purifications, qui avaient lieu tous les ans le 21 avril, en l'honneur de la fondation de Rome, etc. On peut rattacher aux *sacra popularia* les jeux publics qui, à Rome, comme dans la Grèce, avaient un caractère religieux. Mais il y avait des cérémonies qui se célébraient dans des lieux fermés et auxquelles le peuple ne pouvait pas assister. Marquardt fait remarquer qu'il faut faire une grande différence entre le temple et l'église des chrétiens. L'église est un lieu d'assemblée (ἐκκλησία), où se réunissent tous les fidèles d'une communion; le temple est la demeure d'un Dieu, où tout le monde n'est pas admis. Quand la cité veut adresser une requête à ce Dieu, elle ne peut pas la présenter elle-même, et délègue quelques citoyens qui parlent pour elle. C'est la seconde catégorie des *sacra publica*, qui s'accomplit au moyen de délégués, ou prêtres, représentant tous les citoyens : on l'appelle *sacra pro populo.* — Les *sacerdotes publici*, chargés des *sacra pro populo*, formaient. en général, des associations ou collèges, qui n'avaient pas tous la même importance. Sous la république, il y en avait quatre qui étaient placés au-dessus des autres, et qu'on appelait *quatuor amplissima collegia.* (Ce titre se trouve rapporté dans le *Monument d'Ancyre,* table 2, ligne 16). Ce sont : 1° les *Pontifes;* 2° les *Septemviri epulones;* 3° les *Quindecimviri sacris faciundis;* 4° les *Augures.* — 1. Les pontifes avaient été ainsi nommés, selon Varron, du pont Sublicius, qu'ils avaient été chargés de construire et qu'ils réparaient (Varron, *De ling. lat.*, V, 83). Dans les monuments et sur les monnaies, ils ont pour insigne, et pour ainsi dire pour armoiries, le *simpulum*, sorte de petit vase qui leur servait à faire des libations. Le collège s'était d'abord composé de quatre prêtres, puis de huit; à l'époque de Cicéron, il y avait quinze pontifes, et ce nombre n'a jamais été dépassé. Le chef du collège s'appelait *Pontifex*

maximus. — L'importance des pontifes a toujours été en grandissant à Rome. Ils étaient chargés de certains sacrifices; on s'est même demandé si, dans le principe, les pontifes n'avaient pas été les prêtres d'une divinité particulière, avant de devenir les surveillants de tout le culte, et l'on a supposé qu'ils étaient d'abord attachés spécialement à Vesta. Quand Aurélien créa les *pontifices Solis*, les anciens pontifes s'appelèrent quelquefois *pontifices Vestæ;* on peut supposer que c'était un ancien nom qu'ils reprenaient. Ils avaient, de plus, des fonctions spéciales : ils gardaient les livres sacrés, registres des *indigitamenta, commentarii pontificum, libri rituales*, etc.; ils faisaient rédiger tous les ans le récit sommaire des événements publics et l'affichaient à la porte du *Pontifex maximus;* c'est ce qu'on appelait *Annales maximi*, d'où sortit peu à peu l'histoire romaine. Ils étaient aussi préposés à la rédaction et à la garde du calendrier, qui contenait toutes les fêtes de l'année, et la distinction des jours, *fasti, nefasti, intercisi;* mais, ce qui donna surtout un grand pouvoir aux pontifes, c'est qu'ils avaient une sorte de droit de surveillance et d'inspection sur toutes les choses religieuses; or, comme à Rome la religion se mêlait à tout, et qu'il n'y avait pas un acte de la vie civile ou politique qu'elle ne réglât et ne consacrât de quelque façon, il arriva que tout fut soumis à l'autorité des pontifes. Ils décidaient les questions qui concernaient les mariages, les adoptions, les sépultures, les héritages; il disposaient des actions de la loi; par la confection du calendrier, ils réglaient le cours de la justice; ils étaient donc, comme dit Festus, les juges et les arbitres de toutes les choses divines et humaines (Festus, 185 : *Pontifex maximus... judex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque*). Plus tard, la justice se sécularisa et les pontifes perdirent en partie l'autorité qu'ils avaient sur elle, mais ils gardèrent toujours celle qu'ils exerçaient sur les *sacra privata et publica*. (Cicéron, *De har. resp.*, 7 : *Pontifices, quorum auctoritati majores nostri sacra religionesque et publicas et privatas commendarunt*), et ils furent jusqu'à la fin les chefs et les surveillants de la religion nationale. — C'est ce qui explique qu'Auguste ait attaché tant d'importance à devenir *Pontifex maximus;* il fut nommé, à la mort de Lepidus, en 742 (11 ans av. J.-C.). Dès lors cette dignité devient inséparable du pouvoir impérial; il est aisé de voir ce qu'elle pouvait donner au prince d'influence morale et de puissance réelle. Aussi Constantin, même après être devenu chrétien, n'y renonça pas. Ses successeurs la conservèrent jusqu'à Gratien, qui fut le premier à la refuser, probablement d'après les conseils de saint Ambroise. — Il y avait, au-dessous des pontifes, certains sacerdoces qui étaient soumis directement à leur autorité. C'était d'abord le *Rex sacrorum* ou *Rex sacrificulus*, qui fut créé au moment où l'on abolit la royauté, pour remplir certaines fonctions qui ne pouvaient être accomplies que par le roi. Tite-Live dit qu'on fit exprès de ne lui donner aucun pouvoir, de peur qu'il ne créât quelque danger à la liberté politique. C'étaient ensuite les *Flamines*, qui paraissent avoir été d'abord au premier rang de la hiérarchie sacerdotale. Il y en avait trois importants : le flamine de Jupiter, celui de Mars et celui de Qui-

rinus (*Flamen Dialis*, *Martialis*, *Quirinalis*), et onze autres qu'on appelait *Flamines minores*. Les *Vestales*, enfin, étaient tout à fait sous la main du *Pontifex maximus*. On sait que ce collège était composé de six prêtresses qui entraient en fonction à l'âge de dix ans au plus tard, et devaient servir pendant trente ans. Elles faisaient vœu de chasteté pour tout le temps de leur ministère ; à quarante ans, elles étaient *exaugurées* et rentraient dans le monde, où elles pouvaient se marier. Leurs fonctions consistaient à entretenir le feu sacré dans le temple de Vesta, à aller puiser à certaines sources l'eau pour les sacrifices, et à confectionner les gâteaux qu'on offrait aux dieux. — 2. Le second des grands collèges était celui des *VII viri epulones*. Il avait été formé d'un démembrement du pontificat. Les pontifes qui étaient fort chargés d'occupations, ayant eu peine à accomplir les cérémonies nombreuses et compliquées qui accompagnaient le banquet solennel qu'on offrait à Jupiter, dans le temple du Capitole (*epulum Jovis*), on nomma des prêtres particuliers pour les remplacer. Des quatre grands collèges, c'est celui qui a toujours eu le moins d'importance. — 3. Il n'en était pas ainsi des *XV viri sacris faciundis*. Ce collège qui se composait d'abord de deux prêtres, puis de dix, et qui atteignit le nombre de quinze, comme celui des pontifes, vraisemblablement à l'époque de Sylla, avait été créé pour garder les livres sibyllins. Tarquin avait placé ces livres dans le temple de Jupiter, au Capitole, et ils y furent brûlés, avec le temple, sous Sylla. On en alla chercher d'autres dans les villes de l'Italie et de la Grèce, où les oracles de ce genre abondaient. Ce nouveau recueil fut placé par Auguste dans le temple qu'il venait d'élever à Apollon, au Palatin (voyez l'ouvrage d'Alexandre intitulé : *Oracula sibyllina*). Les quindécemvirs étaient chargés par le sénat d'aller les consulter, pendant les malheurs publics, mais ils ne pouvaient le faire sans en avoir reçu l'ordre. Non seulement ils copiaient l'oracle qu'ils trouvaient dans le livre sacré, mais ils avaient la mission de l'interpréter. Ce qui fit l'importance de ce sacerdoce, c'est que presque tous les cultes étrangers qui entrèrent officiellement à Rome, ayant été introduits par l'intermédiaire des livres sibyllins, les quindécemvirs se trouvaient naturellement être les surveillants et les chefs de ces cultes. Ils furent donc, pour les *sacra peregrina*, ce qu'étaient les pontifes pour la religion nationale. (Une inscription trouvée à Cumes contient une lettre des quindécemvirs aux magistrats de la ville, pour confirmer le choix qu'ils avaient fait d'un prêtre de la Mère des dieux. Mommsen, *Insc. regni Neap.*, 2,558) — 4. Pour comprendre le caractère qu'eut, à Rome, le collège des Augures, il ne faut pas oublier que l'art augural ne prétendait pas tout à fait prédire l'avenir, mais reconnaître, par certains signes, si les dieux étaient favorables ou contraires à l'entreprise qu'on préparait. L'art d'interpréter ces signes formait une sorte de science dont les Augures prétendaient être en possession, et dont les principes étaient renfermés dans les *libri augurales*. On cherchait à deviner la volonté des dieux de différentes manières ; surtout en étudiant la direction du vol des oiseaux (*auguria ex avibus*), ou la façon dont mangeaient les

poulets sacrés dans leurs cages (*auguria ex tripudio*). Les *Augures publici populi romani* formaient un collège puissant, qui fut toujours fort honoré. Il faut se garder de les confondre avec les aruspices, qui étaient des devins toscans, placés en dehors de la religion officielle, et qu'on affectait de mépriser, quoiqu'on s'en servit souvent. C'est des aruspices que Caton disait « qu'ils ne pouvaient pas se regarder sans rire; » il respectait trop la religion de son pays pour le dire des Augures. — Ces quatre grands collèges sacerdotaux s'accrurent d'un cinquième, sous l'empire, auquel on donna les mêmes privilèges qu'aux autres, mais qui, étant venu plus tard, est moins connu qu'eux. Auguste ayant été mis, après sa mort, au rang des dieux, par un décret du sénat, on créa, en son honneur, le collège des *Sodales Augustales*, qui se composait des princes de la famille impériale et des premiers de l'Etat. Nous savons que l'exemple donné par le sénat de Rome fut suivi dans tout l'empire, et que le culte des empereurs déifiés, ou *Divi*, organisé au chef-lieu des provinces et dans les moindres villes, y devint bientôt le plus important de tous (voyez, pour l'apothéose des empereurs et l'organisation de leur culte, Boissier, *Relig. rom.*, livre Ier, chap. II). — Pour être complet, il faut mentionner, à côté de ces grands collèges, d'autres corporations qui, quoique placées officiellement à un rang moins élevé, étaient importantes encore et dont le nom revient souvent chez les historiens latins : les *Fetiales*, chargés d'accomplir toutes les formalités minutieuses qui accompagnaient les déclarations de guerre ou les traités de paix; les *Salii*, prêtres de Mars, qui parcouraient la ville en chantant et en dansant, dans un costume demi-sacerdotal et demi-guerrier, et qui frappaient de leur épée un bouclier échancré qu'on appelait *ancile* et qu'on prétendait être tombé du ciel; les *Luperci*, prêtres de Faunus, qui, couverts de peaux de bouc et portant à la main des lanières de cuir, en touchaient ceux qu'ils rencontraient pour les purifier; enfin les *Fratres arvales*, qui priaient pour la fertilité des champs. Cette dernière corporation a cet intérêt pour nous qu'on a retrouvé, près de son temple, les procès-verbaux de ses cérémonies, gravés sur la pierre. Ces inscriptions, qui sont nombreuses, et qui vont du règne d'Auguste à celui de Gordien, nous font merveilleusement connaître le rituel de la religion romaine (voyez l'édition nouvelle qui a été donnée par M. Henzen, des tables des Arvales, *Acta fratrum arvalium*, Berlin, 1874). Dans ces divers collèges, les prêtres furent d'abord nommés par le collège même, les survivants élisant le confrère mort : c'est ce qu'on appelait *cooptatio*. A cette époque tous les sacerdoces appartenaient aux patriciens; mais, en l'an 453 de Rome (300 av. J.-C.), la loi *Ogulnia* régla que le nombre des prêtres serait augmenté dans chaque corporation importante, et que les nouveaux élus seraient nécessairement des plébéiens. A l'époque de Cicéron, le nombre des plébéiens dépassait celui des patriciens dans les principaux collèges sacerdotaux. Quelques corporations, comme celle des Arvales, qui n'avaient pas d'importance politique, étaient seules restées au pouvoir des patriciens. En 651 (102 av. J.-C.), la loi *Domitia* ordonna que désormais

les prêtres des grands collèges, même le *Pontifex maximus*, seraient nommés par le peuple. A chaque vacance, les collèges présentaient un certain nombre de candidats, entre lesquels les comices choisissaient. Quel que fût l'élu populaire, les collèges étaient obligés de le *coopter*. Sous l'empire, c'était le sénat qui faisait la liste des candidats et l'empereur qui choisissait. Cette innovation eut des inconvénients, sans doute ; la nomination des prêtres étant abandonnée aux caprices de la foule et aux compétitions des partis, les élus se soucièrent peu de conserver les anciennes traditions. On vit arriver au souverain pontificat un homme comme César, qui niait en plein sénat l'immortalité de l'âme, et nommer augure Cicéron, qui ne croyait pas à la divination. Il est évident que ces hommes politiques, indifférents ou ennemis, ne pouvaient pas être une protection pour la religion romaine, comme l'aurait été un clergé se recrutant lui-même, et fermé aux influences du dehors. D'un autre côté, les Romains attribuaient à ce mode de nomination des prêtres et au soin qu'on avait de les choisir parmi les hommes d'Etat de très grands avantages. « Nos aïeux, dit Cicéron, n'ont jamais été plus sages, ni mieux inspirés des dieux que lorsqu'ils ont décidé que les mêmes personnes présideraient à la religion et gouverneraient la république. C'est par ce moyen que magistrats et pontifes s'entendent ensemble pour sauver l'Etat » (Cic., *Pro domo sua*, 1). » Il est certain que ces généraux, ces politiques, ces hommes d'affaires qui continuaient à être mêlés au monde en devenant pontifes ou augures, qui siégeaient dans le sénat en même temps que dans leurs collèges sacerdotaux, remplissaient ces deux fonctions diverses avec le même esprit. Ils apportaient aux choses religieuses ce sens pratique, ce patriotisme sincère, ce respect de la règle, ce dévouement au pays qui les distinguent dans tout le reste. C'est grâce à eux qu'aucun conflit ne s'est jamais élevé entre la religion et l'Etat, et que le gouvernement de Rome, malgré ces démonstrations de piété dont il est prodigue, n'a jamais été menacé de devenir une théocratie.

GASTON BOISSIER.

ROME CATHOLIQUE (Topographie historique). Le lecteur trouvera, dans les quelques pages qui vont suivre, un coup d'œil d'orientation au milieu des souvenirs de la ville éternelle. *Roma, caput mundi*, telle était la devise de Rienzi, et le voyageur qui parcourt Rome ne ressentira pas une moindre émotion que les pèlerins du moyen âge, qui appelaient la ville aux sept collines *aurea Roma*. On nous permettra de mettre en tête de cet article une courte notice statistique ; elle sera suivie de la description rapide des *mirabilia urbis Romæ*. — Les sources de l'étude de la topographie de Rome sont moins nombreuses qu'il ne pourrait paraître. Pour l'époque antérieure à Servius, nous avons conservé, par Varron, la liste des 24 chapelles, dites *Argei*, où se célébraient les anciens cultes de Rome. Après la division de la ville en 14 régions par Auguste, Septime Sévère fait graver sur des tables de marbre le beau plan de Rome qui a été trouvé dans les ruines du temple de la Paix et qui est conservé au Capitole (éd. *Jordan*, Berl., 1874). Sous Constantin, peu après 312, la *Notice des 14 régions*, tirée des documents publics, nous donne la sta-

tistique et la description des divers quartiers de la ville. Les *Itinéraires* des pèlerins du temps de Charlemagne (le plus important est celui qui provient d'Einsiedeln) nous conduisent de place en place à la recherche des lieux saints. Du douzième siècle (avant 1143), il nous reste un guide officiel de l'étranger, les *Mirabilia urbis Romæ*. Enfin, les plans de Rome, tels que M. de Rossi vient d'en publier le recueil (*Piante*, etc., *di Roma*, 1879; comparez le plan de Benozzo Gozzoli, publié par M. Müntz dans le *Bulletin de la Société des antiquaires*, 1880, p. 147), nous donnent l'illustration des descriptions du moyen âge et le grand plan de Bufalini, récemment réimprimé (1879), nous montre Rome en 1551, à une époque où la destruction des anciens monuments par la Renaissance n'était pas un fait accompli. Les principaux d'entre ces remarquables documents ont été réunis par Urlichs (*Codex topogr. U. R.*, Würzb., 1872), recueillis et commentés par Jordan dans son beau livre, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum* (Berlin, II, 1871; I, 1, 1878, cf. *Capitol, Forum, Sacra Via*, broch., 1881). L'ouvrage classique pour la description de Rome est le livre de Platner et C. Bunsen, *Beschreibung der Stadt Rom* (3 vol. en 6 parties et 2 atlas, Stuttgard, 1829 à 1842). La seule description des basiliques dont on puisse faire usage est le livre de Ciampini, *Vetera monimenta*, 3 vol. in-fol., 1690-99; C. Bunsen en a publié les plans (*les Basiliques chrétiennes de Rome*, trad. fr., Paris, 1872, in-fol.). Tous les historiens de Rome, de Papencordt, dont l'œuvre posthume a été publiée par Hoefler (1857), à Gregorovius (3e édit. en cours; cf. *die Grabdenkmæler der Pæpste*, 2e éd., Leipz., 1881) et de Reumont (1867 à 1870) ne font pas autre chose que d'écrire l'histoire de la ville de Rome autant que des Romains. On ne nous demandera point de parler des anciens auteurs ni de mentionner les innombrables monographies dont les meilleures sont énumérées dans les ouvrages cités plus haut; quant à tout le travail souterrain accompli dans les anciens cimetières et au trésor de découvertes faites dans les basiliques de Rome, après des savants tels que Bosio, par l'éminent M. J.-B. de Rossi, il suffira de rappeler la *Roma sotteranea*, avec ses abrégés par Northcothe, Allard (3e éd.), Kraus (2e), les *Inscriptiones christianæ*, dont le deuxième volume, si important, va paraître, la publication du Musée chrétien du Latran, les *Musaici* et la collection du *Bulletin d'archéologie chrétienne*, inaugurée en 1863, traduite en français depuis 1867 par l'abbé Martigny et par M. Duchesne. Nous avons depuis peu de jours un remarquable traité de ces études dans les deux volumes, si bien illustrés, de M. Roller (*les Catacombes de Rome*, in-4o, avec 100 planches), l'auteur de l'article *Catacombes* dans notre recueil. Parmi les livres d'un caractère plus populaire, on ne manquera pas de nommer la *Rome* de M. F. Wey (2e éd., 1880, in-4o) et les *Promenades archéologiques* de M. G. Boissier (2e éd., 1881, in-12), ainsi que deux petits volumes anonymes dont le dernier est fort utile, *Roma antica* et *moderna*, Rome, 1687. Les limites et les divisions de la ville de Rome ont changé plusieurs fois. La ville de Servius Tullius, partagée en 4 régions: Subure, Esquiline, Colline et Palatine, était fermée par le mur dont on voit encore de nombreux restes et qui ceignait le versant inté-

rieur des sept collines. Les murs d'Aurélien et de Probus (vers 270 après Jésus-Christ), enfermèrent dans la ville le quartier des monts, le Pincius, le Champ de Mars et le Transtévère. Léon IV (850), pour défendre contre les pirates Saint-Pierre et le *Borgo* ou faubourg, ceignit d'un rempart la *cité Léonine;* enfin Urbain VIII, vers 1640, joignit, par les fortifications de la *Lungara*, le Vatican au Janicule qui couronne le Transtévère. Telle est la disposition de Rome antique et moderne. Mais « Rome n'est plus dans Rome ; » la ville a tourné autour du Capitole comme autour d'un pivot. En 1084, le terrible vengeur de la papauté, le Normand Robert Guiscard, reprit la ville sur Henri IV qui tenait Grégoire VII assiégé dans le château Saint-Ange, et il la rasa du Cœlius au Capitole. La misérable population de Rome se construisit des demeures au delà du Panthéon et du temple de Minerve et dans le Champ de Mars. C'est ainsi que la Rome moderne ne recouvre pas la Rome des Romains. Auguste avait divisé la ville en 14 *régions;* c'étaient la porte Capène (I), sur la voie Appia; le Cœlius (II); le temple d'Isis et de Sérapis (III), avec le Colisée; le temple de la Paix (IV), sur le Forum; l'Esquilin (V); le *haut sentier* (*alta semita*) du Quirinal avec les célèbres chevaux de marbre (VI); la *Via Lata* qui est le Corso (VII); le Forum romain (VIII); le Champ de Mars (IX); le Palatin (X); le *Circus maximus* (XI); la Piscine publique (XII), près de la porte Saint-Paul; l'Aventin (XIII) et le Transtévère (XIV). Aujourd'hui et depuis le treizième ou le quatorzième siècle, Rome compte encore quatorze régions ou *rioni*, mais leurs noms, comme leur ordre, diffèrent; ce sont : I, les Monts; II, *Trivium*, la fontaine de Trevi; III, *Columna*, la place Colonne; IV, le Champ de Mars; V, le pont Saint-Ange; VI, *il Parione :* ce nom désigne le centre de la ville habitée aujourd'hui, les environs de la place Navone, et on le fait dériver des « parois » du théâtre de Pompée; VII, l'*Arenula*, les bords du Tibre; VIII, Saint-Eustache, près du Panthéon; IX, la *Pinea*, qui représente les environs du Panthéon et porte le nom de la célèbre Pomme de pin, la *Pigna*, qui orne le jardin ou *paradisus* du Vatican; X, Saint-Ange de la Pêcherie; XI, la *Ripa grande*, à l'issue du Tibre; XII, *Campitellum* (on ne sait trop si ce nom provient de celui du Capitole) et XIII, le *Trastevere ;* le Borgo forme la 14e région. Mais, au moyen âge, tout est désordre dans la topographie de Rome; nous rencontrons, dans la biographie des papes, certains noms de régions inconnues autrefois et depuis, tels que l'*Ursus pileatus*, sur l'Aventin, la *Gallina alba*, entre le Quirinal et Subure, *Caput tauri*, la porte Saint-Laurent qui était ornée de têtes de taureau. On discute, parmi les savants, les relations qui peuvent exister entre les anciennes divisions et les nouvelles; M. Jordan a soutenu la survivance des anciennes *régions* jusqu'à nos temps; M. Duchesne, au contraire (*Rev. des Questions*, juillet 1878) s'est appliqué à montrer comment, après la dévastation de Rome par les guerres gothiques, il ne restait plus, au milieu du naufrage du passé, que l'organisation ecclésiastique établie avant 250 par le pape Fabien, les *sept régions* de l'Église. Vers le douzième siècle, par subdivision des régions du Champ de Mars, où s'était portée la population romaine, Rome renaissante fut partagée en 10 régions, origine et

fondement de la division moderne. M. de Rossi, qui défend pour la plus grande part ce système (*Roma sott.*, III, 514; cf. *Piante*), a reconnu que la Rome actuelle était divisée tout autrement que la Rome des anciens, mais que la tradition des anciens noms de lieu avait souvent survécu à la ruine universelle. Nous connaissons fort bien, grâce à M. de Rossi, la division de la Rome chrétienne en 7 régions et le partage des cimetières suburbains entre ces diverses circonscriptions. La première région comprenait l'Aventin et s'étendait jusqu'à Saint-Paul. Le cimetière de Calliste, qui y ressortissait, était naturellement sous l'administration de l'archidiacre; il a conservé le nom de son fondateur. La deuxième circonscription embrassait le Cœlius et le Forum, du Vélabre à Sainte-Marie-Majeure, avec le cimetière de Prétextat; la troisième s'étendait de Saint-Clément à Saint-Laurent avec les cimetières de Saint-Pierre et Saint-Marcellin et de l'*Ager Veranus;* la quatrième commençait aux thermes de Dioclétien et comprenait le Quirinal, en ville Saint-Vital, sur la voie Nomentane Sainte-Agnès; la cinquième circonscription avait pour ressort la *Via Lata* (le Corso), l'église de Saint-Marc et le cimetière de Priscille sur la *via Salara;* la sixième, le Champ de Mars avec la voie *Aurelia Nova* et la voie Triomphale auprès de Saint-Pierre; la septième, le Transtévère avec les cimetières des voies *Aurelia* et *Portese*. Telle était la forte administration de la Rome ecclésiastique; chaque église avait son cimetière et chaque lieu saint son clergé; au reste, aucune des régions ecclésiastiques ne correspondait exactement aux civiles. Au temps des papes d'Avignon, les églises de Rome étaient partagées en trois quartiers nommés d'après les églises: des Douze-Apôtres, de Saint-Cosme et Saint-Damien, et de Saint-Thomas au Ghetto; à ce moment, il y avait dans Rome, d'après une statistique publiée par Hœfler, 424 églises avec 785 clercs séculiers, 317 religieux, 8 abbés et 226 moines, 480 nonnes, 97 hospitaliers et servants d'hôpital, en tout 1,803 personnes attachées aux diverses églises, sans compter 260 recluses. Rome, autrefois, avait 28 paroisses, c'étaient les *titres cardinalices* dont on attribue la création au pape saint Marcel (304); il y avait, en outre, 18 diaconies ou maisons de secours; mais les *tituli* étaient seuls consacrés à la distribution des sacrements. Le plus important des prêtres de chacune de ces églises portait le nom de prêtre-cardinal; plus tard, le titre de cardinal fut porté également par les 7 évêques suburbicaires qui forment le clergé du Latran, par les 14 diacres régionnaires, par les 4 diacres *palatins* et par les abbés de Saint-Paul et de Saint-Laurent. Aujourd'hui et depuis Sixte-Quint, le chiffre des cardinaux est fixé à 70, soit 48 prêtres, 15 diacres, 6 évêques et le vice-chancelier qui est titulaire de Saint-Laurent *in Damaso*, l'église de la chancellerie. Les 28 cardinaux-prêtres étaient, au moyen âge, partagés entre les 4 églises patriarcales, Saint-Pierre, Saint-Paul, Saint-Laurent et Sainte-Marie-Majeure, où ils disaient la messe chacun un jour de la semaine, tandis que les 7 évêques suburbicaires remplissaient le même office dans la cathédrale de Rome, à Saint-Jean de Latran. Les 5 églises patriarcales n'avaient ni cardinal ni diocèse; le pape était leur curé et le monde leur paroisse. Dès le

quatrième siècle, Saint-Sébastien, situé sur les catacombes, plus tard Sainte-Croix de Jérusalem s'y ajoutèrent dans la vénération publique. Ce sont *les 7 églises* de Rome, toujours visitées et célébrées par les pèlerins du moyen âge. Il est temps de les décrire et de conduire le lecteur aux principaux sanctuaires de la Rome chrétienne. — L'immense édifice de Saint-Pierre a remplacé au seizième siècle (voyez le bel atlas de M. de *Geymuller, les Projets primitifs pour la Basilique de Saint-Pierre,* 1875-1880, in-fol., et la grande monographie du *Vatican et Saint-Pierre,* par M. Letarouilly, en cours de publication) l'ancienne et admirable basilique élevée par Constantin. Voici les portes de bronze d'Eugène IV (1431), diaprées d'inscriptions arabes, le Saint Pierre de bronze, dont le pied est usé par les lèvres des fidèles, la *Pietà* de Michel-Ange. Dans le chœur on montre une fois par siècle au jour du centenaire de saint Pierre (voyez de Rossi, *Bulletino,* 1867, et Roller, II, 100; Garrucci, V) la chaire, c'est-à-dire le siège épiscopal de saint Pierre, en bois de chêne doublé d'acacia et orné après coup d'ivoire; autour de la coupole, l'inscription : *Tu es Petrus.* Dans les cryptes (Torrigio, *le Sacre Grotte Vaticane,* 2e éd., Rome, 1639) est la tombe murée des apôtres avec une inscription de Constantin. C'est en ce lieu que les plus anciens Actes de saint Pierre et saint Paul nous montrent le théâtre du martyre de saint Pierre. Sur la voie Appienne, hors de la porte Saint-Sébastien, une petite chapelle porte inscrits ces mots : « *Domine quo vadis*, Seigneur, où vas-tu? » C'est là, disent les Actes, que l'apôtre rencontra Jésus qui lui dit : « Je t'ai vu fuyant la mort, et je veux être crucifié à ta place... » « C'est pourquoi, mes enfants, dit saint Pierre mourant, n'entravez point mon départ, car déjà mes pieds prennent le chemin du ciel. » Et bénissant Dieu, il rendit l'esprit. « Les chrétiens, enlevant secrètement le corps de saint Pierre, le déposèrent sous le térébinthe, près de la naumachie, au lieu appelé Vatican. » Tel est le récit des Actes de saint Pierre ; il était connu, en partie du moins, au commencement du quatrième siècle. Qu'est-ce que le Vatican? C'étaient les jardins de Néron, où Tacite nous montre le martyre des chrétiens. La naumachie, c'est le *Circus Vaticanus*, élevé par Caligula. C'est au Vatican et sur la voie d'Ostie que, vers l'an 200, le prêtre Caius montrait les « trophées » des apôtres, c'est-à-dire les souvenirs de leur combat. Quant aux tombeaux des apôtres, le plus ancien calendrier chrétien nous dit qu'en 258, le 29 juin, le corps de Pierre fut déposé « aux catacombes, » et celui de Paul sur la voie d'Ostie. *Ad catacumbas* fut pendant longtemps le nom du seul cimetière de Saint-Sébastien, sur la voie Appienne, non loin du cimetière juif. Chose remarquable, divers apocryphes placent en l'année 258 la découverte de la tête de saint Paul. *Catacumbas*, paraît signifier *creux*, *vallon*, et le nom du *vallon* semble avoir été celui de toute la région voisine, puisque le cirque de Maxence, qui est voisin, est appelé *Circus ad catacumbas*. Quoi qu'il en soit, nous ne savons rien, avant l'an 258, du lieu où était le corps des apôtres, et il n'est pas probable qu'on ait, avant cette date, montré leurs tombeaux. Plus tard Constantin transporta leurs reliques au lieu considéré comme celui du martyre, au Vatican, et bientôt la légende oublia le séjour du corps de saint Pierre

aux catacombes, pour ne plus voir dans le Vatican que le lieu où il avait toujours reposé. La chronique des papes affirme que tous les successeurs de saint Pierre y furent déposés auprès de lui. Mais, sans vouloir résoudre la question tranchée par M. V. Schultze (*Archæol. Studien*, Vienne, 1880), nous n'osons pas affirmer qu'on ait trouvé au Vatican, sauf le beau sarcophage de Livia Primitiva qui est au Louvre, de sépultures chrétiennes antérieures à l'époque de la translation faite par Constantin. L'antiquité de ce remarquable monument est parfaitement garantie par l'intéressante découverte communiquée en 1879 par M. H. Stevenson à la Société d'archéologie chrétienne, d'une sépulture chrétienne à Subiaco, portant, comme le sarcophage du musée Campana, le nom de Livia Nicarus. Voilà tout ce que peut nous apprendre l'archéologie sur le tombeau de saint Pierre. — Aucun chemin ne convient mieux, pour visiter Rome, que celui que suivait le pape, après sa consécration, pour se rendre en procession solennelle de Saint-Pierre au Latran, la *via Sancta*. Nous en trouvons la description dans les *Ordines romani* du douzième siècle et la voie Sacrée des papes est encore, à peu de différences près, la *via Papale* d'aujourd'hui. De Saint-Pierre, la procession papale passe devant le château Saint-Ange, le *Polyandrium* ou mausolée d'Adrien, au sommet duquel est le Saint Michel, souvenir de la peste de 590; c'est sur ses créneaux que fut décapité le tyran de Rome, Crescentius, et c'est dans cette tour dite autrefois tour de Crescentius que Béatrix Cenci subit la torture. Franchissant le pont Saint-Ange, nous traversons le quartier des banquiers du moyen âge, des Florentins, et le *Parione*, centre du commerce, groupé autour du *Campo di Fiori* et de l'ancien cirque d'Alexandre, de la place Navone, ce nouveau *Circus maximus* où la Renaissance étalait le luxe de ses plaisirs. C'est près de là, au voisinage du Ghetto, que les Juifs viennent présenter au pape leurs hommages, *faciunt laudem*. Passant par le Panthéon, Sainte-Marie-la-Ronde, dont la ravissante coupole laisse voir le ciel et le soleil, et non loin de la Minerve, *Santa Maria sopra Minerva*, la seule église gothique de Rome, naguère encore couvent des dominicains, la route qui jusqu'à présent s'est appelée *Via Papale* nous mène par le quartier de la *Pinea* à Saint-Marc, derrière le palais de Venise. De là, contournant le Capitole que nous laissons sur notre droite avec le couvent des franciscains, *Santa Maria in Araceli*, nous arrivons, par le *Clivus argentarius* que nous appelons la *salita di Marforio*, à la prison Mamertine, *privata Mamertini*, ce *Tullianum* des anciens que Salluste décrit ainsi : « La rudesse des murs, les ténèbres, l'odeur rendent ce lieu terrible et repoussant, *incultu, tenebris, odore fœda atque terribilis ejus facies est.* » C'est ici, trois étages au-dessous de l'église de « Saint-Joseph des ouvriers en bois, » *dei Falegnami*, que l'on montre la prison de saint Pierre, *S. Pietro in carcere*, au lieu même où les complices de Catilina, Céthégus et Lentulus furent étranglés par ordre de Cicéron. On fait voir ici la fontaine que l'apôtre a fait jaillir du sol pour baptiser ses gardiens, Processus et Martinianus, et la marque de sa figure empreinte dans la pierre quand il tomba poussé par les geôliers. Le

pape ensuite, passant entre le forum de Nerva et celui de César, arrive sur la voie Sacrée (*per silicem*), où l'on montrait jadis devant l'église de saint Côme et saint Damien, qui était le temple de Romulus, fils de Maxence, le lieu où tomba Simon le Magicien. Ce lieu serait-il le « puits de Libon, » cet endroit sacré parce qu'il avait été frappé de la foudre et autrefois entouré d'une balustrade, qu'on a retrouvé il y a peu d'années sur le Forum? La voie Sacrée des papes, confondue un moment avec celle des Romains, passe sous l'arc de Titus, qui doit au chandelier du Temple son nom d' « arc des Sept-Lumières; » elle passe devant la *Meta sudans*, reste de la fontaine jaillissante de Dioclétien, et, au lieu de se rendre à Saint-Paul par l'arc de Constantin qui porte la célèbre inscription : *instinctu divinitatis*, elle longe le Colisée, l'ampithéâtre de Titus, et se dirige vers Saint-Clément, où il nous faut pénétrer (voyez de Rossi, *Bulletino*, 1870; Roller, *Rev. archéol.*, 1872; F. Wey). Sous la belle basilique de ce nom, nous trouvons une autre église, mais nue et dévastée. Les plus beaux marbres de l'église haute appartenaient à ce temple. Des portraits romains du quatrième siècle nous disent l'antiquité de ce sanctuaire. Les autres peintures sont du règne de Léon IV (850) ou du onzième siècle; telle est l'histoire étrange de Beno de Rapiza, dont la femme retrouva vivant, après un an, son enfant qu'elle avait laissé dans le tombeau sous-marin de saint Clément, en Chersonèse, que les eaux ne découvraient que le jour de la fête du saint; c'est encore Daniel parmi les lions, saint Blaise tirant l'arête du cou de l'enfant, la naïve légende de saint Alexis que sa fiancée ne reconnut qu'après sa mort; c'est l'histoire de saint Cyrille et de Méthode, les apôtres des Slaves, auprès de Jésus qui donne la bénédiction à la grecque, l'annulaire courbé sous le pouce et les trois autres doigts étendus. Mais voici l'histoire du monument. Le chancel (c'est la balustrade du lieu saint) de l'église haute porte un monogramme : *Johannes*. Est-ce le nom de Jean VIII (dixième siècle)? On l'a cru jusqu'à ces derniers temps. Mais on connaît le nom d'un prêtre de Saint-Clément qui fut pape en 532, c'est Jean II, *Joannes qui et Mercurius;* or les moines de Saint-Clément ont retrouvé sur un chapiteau et sur le chancel le nom de Mercure. C'est donc Jean II qui a créé les admirables décorations de Saint-Clément. Ces marbres étaient dans l'église basse, la seule qui existât. Vient Robert Guiscard (1084), il rase l'église et les décombres la remplissent jusqu'au plafond; quand il eut passé, le niveau de Rome était élevé de 4 mètres. C'est en 1200 que Pascal II releva Saint-Clément; il employa à son ornement les restes de l'église en ruines, qui fut remplie de terre jusqu'au jour où le Père Mullooly l'a tirée de ses décombres. Mais descendons plus bas : sous l'église basse, est une maison romaine tout entière, bien conservée; sous la maison, un mur du temps des rois; plongée dans l'eau des infiltrations souterraines, une grotte de Mithra. A-t-on élevé le temple chrétien sur la chapelle mithriaque, ou Dioclétien, au contraire, a-t-il voulu profaner le lieu sacré ou l'approprier au culte à demi spiritualiste du soleil? La *via Sancta*, continuant vers le Latran, nous mène, par des détours qui ne se règlent pas sur les rues droites qu'on suit aujourd'hui, près du

lieu auquel s'est attaché le souvenir légendaire de la papesse Jeanne, *loco dove partori la papessa* (plan de 1483), et bientôt nous sommes à Saint-Jean de Latran. Claudius Lateranus avait été chassé du sénat, à cause de Messaline ; le palais des Laterani, confisqué, fut plus tard donné au pape Libère par Constantin, et l'antique baptistère de Constantin, où du reste l'empereur ne fut jamais baptisé, est adjacent à la « basilique Constantinienne, » qui est « la mère et la tête de toutes les églises du monde. » C'est du péristyle du Latran, en face de la vue admirable de la campagne romaine, de Tusculum à Tivoli, que le pape, au jour de l'Ascension, donnait la bénédiction à la ville et au monde. La basilique a été plusieurs fois refaite ; un cloître admirable, un chœur en ce moment caché, mais préservé heureusement des dangers dont la main grossière des ouvriers avait menacé sa célèbre mosaïque, la peinture de Giotto, si bien étudiée par M. Müntz (*Mélanges* de l'Ecole de Rome, I, avril 1881), qui représente Boniface VIII proclamant le premier jubilé, en sont, avec les antiques mosaïques du baptistère, les plus anciennes parties (voyez la monographie du *Latran,* par G. Rohault de Fleury, 1877). Sur la place du Latran, on a reproduit exactement la belle mosaïque de Charlemagne aux pieds d'Adrien Ier : « Seigneur donne la victoire au roi Charles, *Carolo regi.* » Tout auprès est la *Santa Scala*, l'escalier de Pilate qu'a monté Jésus-Christ et qu'après lui on ne monte qu'à genoux. — Sur l'Esquilin, Sainte-Marie-Majeure nous montre une basilique à trois nefs, aussi parfaite par l'ensemble intérieur que riche par les détails. C'est *Sainte-Marie des Neiges*, Sainte-Marie de la Crèche, *ad præsepe ;* là se montrent les planches de la crèche de Bethléem, *del presepio.* Une nuit de l'an 360, au temps du pape Libère, la Vierge apparut au patriche Jean et lui ordonna de lui élever une église au lieu où il trouverait de la neige le lendemain matin. Au matin, l'église se trouva dessinée par la neige sur la pente de l'Esquilin. C'était le 5 août ; l'église s'appelle encore la *Basilique Libérienne.* Ici, comme partout, nous admirons le pavement formé par l'*opus Alexandrinum*, en rinceaux de porphyre violet et de serpentine verte, qu'on doit attribuer aux fameux marbriers romains du douzième siècle, les *Vassaletti*, et ces ravissantes mosaïques romaines, en triangles d'émail or, bleu et rouge sur marbre blanc, qu'on appelle l'œuvre des *Cosmati*, et que cette célèbre famille a créée ou amenée à la perfection, *romano opere et mastria*, comme dit une inscription, au treizième siècle, au siècle de saint François, de saint Dominique et de Giotto. Non loin de là est Sainte-Pudentienne. C'est, nous dit-on, la maison de l'hôte de saint Pierre, saint Pudens. Pudens était fils de Priscille et père de sainte Praxède, dans l'église de laquelle on montre la colonne de la flagellation, et de Pudentienne. Une admirable mosaïque, quelque peu mutilée, et qui est des temps les plus anciens, reproduit les traits des héros de cette légende de famille, qui est la généalogie des saints romains, et dont M. de Rossi poursuit en ce moment les traces dans les fouilles du cimetière de Priscille (*Bulletino*, 1880, I). L'église de Pudens (car c'est son plus ancien nom) conservait autrefois, semble-t-il, la mémoire de l'auteur du *Pasteur*, Hermas, et était confondue

avec le *titulus Pastoris*. On montre aussi sur l'Aventin la maison d'Aquila et de Priscille, c'est Sainte-Prisce; saint Pierre, dit-on, y a demeuré. Revenons au Colisée pour voir, sur le Cœlius, à *S. Pietro in Vincoli*, à côté du *Moïse* de Michel-Ange, les chaînes de l'apôtre, qui y furent, dit-on, déposées par la criminelle impératrice Eudoxie. La légende confond l'épouse d'Arcadius avec la femme de Valentinien III, qui a bâti l'église et lui a donné son nom. Nous dirigeant vers Saint-Paul, non sans entrer, sur l'Aventin, dans l'admirable église de Sainte-Sabine, qui montre encore l'*ecclesia ex circumcisione* et l'*ecclesia ex gentibus* sur sa mosaïque, nous allons visiter les lieux qui conservent la mémoire de l'apôtre des gentils. Saint-Paul hors les murs est à deux milles de Rome, auprès des bords du Tibre, sur la voie d'Ostie. La basilique, on le sait, a été détruite en 1823 par un incendie. Le luxe inouï de sa reconstruction nuit à la beauté d'une basilique dont la simplicité doit être la plus belle parure. Le plafond doré n'a pas la majesté des anciennes charpentes visibles, les malachites vertes font tache autour du chœur; les médaillons des papes, refaits en mosaïque, ne rappellent pas l'austérité des anciens portraits; mais la vue de l'immense basilique à cinq nefs, toute en marbre, frappe l'esprit autant que les yeux. Ce n'est pas ici que saint Paul est mort; c'est en ce lieu, *via Ostiensis*, que son corps a été déposé en 258. « Il fut décapité, disent les Actes, non loin de la ferme appelée les *Eaux salviennes*, auprès d'un sapin. » Saint Grégoire le Grand répète : « *ad aquas Salvias*. » Déjà alors existait cette antique église (ce sont trois églises aujourd'hui) *delle Tre Fontane*, où se voient les trois fontaines que fit jaillir la tête de saint Paul lorsqu'en tombant elle frappa le sol trois fois. C'est là, « à la goutte qui coule toujours, » comme disent d'autres Actes, que saint Paul subit le martyre. Ce lieu fiévreux et humide est habité par des trappistes français, des moines de Cîteaux qui, au péril de leur vie, plantent l'eucalyptus dans la campagne romaine et se dévouent à l'assainir. Nous ne pouvons parler de Sainte-Cécile, où est le gracieux monument de la sainte martyre sculpté par Maderni, et de Sainte-Agnès, sur la voie Nomentane, où l'on bénissait les agneaux le 21 janvier et auprès de laquelle Sainte-Constance conserve des mosaïques de la plus haute antiquité, de Sainte-Marie du Transtévère, l'ancien *titulus Callisti*, de Santa-Maria in Cosmedin, la *Bocca di Verità*. Nous dirons un mot encore de Saint-Laurent hors les murs. Saint-Laurent, on le sait, fut enterré dans l'*Ager Veranus*, sur la voie Tiburtine; le *Campo Verano* est aujourd'hui le cimetière de Rome. Les fresques de fra Angelico, dans la chapelle de Nicolas V, au Vatican, ont conservé, après les mosaïques anciennes, le souvenir de l'archidiacre, associé à celui du premier diacre, saint Étienne. On y voit le diacre de Sixte II, qui, sommé de livrer au préfet Valérien les trésors de l'église, lui montre la foule des pauvres : « Voici, dit-il, les trésors éternels. » L'église, ainsi que nous le dit une inscription ancienne, n'était qu'une cachette : *his quondam latebris*. Pélage II (vers 850), en fit une basilique; aujourd'hui encore elle a deux niveaux. Dans la confession est le large tombeau du saint du lieu et de saint Étienne auquel, dit la légende, le *courtois* saint Laurent (il en a conservé le nom : *urba-*

nus) se retourna pour céder la droite. Dans ce qui précède, on a vu le rapide tableau des beautés de Rome. On n'a pas prétendu, en écrivant ces pages, faire aucunement œuvre d'érudition, mais simplement communiquer au lecteur, s'il est possible, quelque chose des sentiments qui animent, dans Rome, le voyageur qui connaît et qui aime les grandeurs de l'histoire de l'Eglise. S. Berger.

ROMUALD, de l'illustre famille des Onesti, naquit à Ravenne en 956 et fit preuve de bonne heure d'une piété aussi sincère qu'excessive. Il vécut pendant quelque temps dans la solitude et s'imposa les mortifications les plus rigoureuses, sans parvenir à dompter l'ardeur de son caractère passionné. Il avait décidé son père à embrasser la vie ascétique et, comme celui-ci semblait disposé à rentrer dans le monde, il le contraignit, par des coups, à persévérer dans sa vie solitaire. Romuald dépensa plusieurs années de sa vie en projets presque aussitôt abandonnés que conçus. S'étant rendu en pèlerinage à Saint-Michel de Cusan, près de Perpignan, il passa plusieurs années en France, fonda des monastères en Istrie, envoya des missionnaires en Prusse et entreprit une œuvre semblable en Hongrie, mais se vit arrêté en chemin par la maladie. S'il refusa pour lui-même toute dignité, Romuald fut un des instruments les plus utiles des prétentions de la papauté au pouvoir absolu et contribua, par l'austérité de sa discipline et de ses prédications, à assurer le triomphe du célibat ecclésiastique. Le couvent de Saint-Boniface et de Saint-Alexis, à Rome, fut le centre de son activité; c'est là qu'il eut de fréquentes entrevues avec Othon III d'Allemagne et avec Adalbert de Prague. Ce qui a surtout perpétué le nom de Romuald, c'est l'introduction, en Occident, de cette vie érémitique si chère au génie oriental et que la règle de Saint-Benoît à toujours empêchée de pénétrer en France. Prenant pour base la règle bénédictine, mais en la revêtant des formes les plus rigides, Romuald construisit des monastères dans le Val de Castro, à Saxo-Ferato, ou il reçut la visite de l'empereur Henri II. Camaldoli, qui a donné son nom à l'ordre tout entier (voy. *Camaldules*), fut la moins importante de ses créations et fut mise en lumière par son illustre prieur, Pierre Damien. Ludolphe, compagnon de Romuald, fonda, en l'an mil, le couvent de Fontavellana. A côté de ses pratique ascétiques outrées, Romuald avait le sentiment profond de la vie intérieure et insistait tout particulièrement sur *l'intentio recta*. Il mourut le 18 juin 1027, à Val de Castro. Pierre Damien a écrit sa vie. — Sources : Florentinus, *Hist. Cam.*, Florent., 1575; Lucas (Hispanus), *Romualdina*, 1587, in-12; Ziegelbauer, *Centifolium Cam.*, Venet., 1750.

A. Paumier.

RONGE (Jean). Voyez *Catholiques allemands*.

ROOS (Magnus-Frédéric), théosophe wurtembergeois, né à Sulz en 1727, mort à Anhausen en 1803, fut un disciple de Bengel et d'OEtinger estimé pour sa piété et la douceur de son caractère. Après avoir exercé les fonctions de répétiteur et de vicaire à Tubingue, à Stuttgard, à Gœppingen, il fut nommé prélat à Anhausen, ce qui lui permit de se consacrer, à côté de ses soins pastoraux, à une activité littéraire très étendue. Presque tous ses ouvrages rentrent dans la catégorie des

livres d'édification et se distinguent par un caractère strictement biblique (*Hausbuch*, 1790; *Beicht-u-Communionbuch*, 1791; *Predigten*, 1787 et 1795; *Einleitung in die biblischen Geschichten*, 1774; *Christliches Glaubensbekenntniss*, 1773; *Christliche Glaubenslehre*, 1786, etc.). Son livre le plus original, les *Fundamenta psychologiæ sacræ* (Tüb., 1769; trad. allem., Stuttg., 1857), est plutôt un commentaire ingénieux de passages bibliques groupés avec art qu'une théorie systématique des facultés de l'âme. Les écrits apologétiques de Roos n'ont pas la moindre prétention scientifique, et, dans sa prédilection pour l'Apocalypse, il ne fait que suivre les traces de son maître Bengel, dont il adopte et développe la plupart des idées.

ROQUES (Pierre), pasteur et écrivain distingué, né à Lacaune, dans le haut Languedoc, en juillet 1685, et mort à Bâle, le samedi 13 avril 1748, fut emmené par sa mère, en 1688, à Genève, où son père, Pierre David, zélé protestant, avait réussi à se sauver après la révocation de l'Edit de Nantes. Il fit ses premières études à Nyon et à Rolle, dans le pays de Vaud, puis à Genève et à Lausanne, sous les célèbres théologiens Louis Tronchin, Bénédict Calandrini, Benédict Pictet, Jean-Alphonse Turrettin. Consacré à Lausanne, au mois de mars 1709, par le professeur Polier, il fut, l'année suivante, appelé à desservir l'église française de Bâle, dont la fondation remontait à la Saint-Barthélemy et à l'hospitalité qui fut alors accordée aux enfants fugitifs de l'amiral Coligny. Il fit son sermon d'entrée, le 31 août 1710, sur II Cor. V, 20; et « par son éloquence, par la dignité qu'il savait mettre dans l'exercice de toutes ses fonctions, par ses manières nobles et engageantes,» il s'attira dès le début, et dans le cours d'un ministère de près de trente-huit années, « l'affection, l'estime et la vénération de son troupeau.» Son collègue et ami Jean-Rodolphe Ostervald, fils de l'illustre pasteur de Neuchâtel, fit son oraison funèbre dans le temple, le mercredi 17 avril; il prit pour texte les premières paroles du verset 7 du chap. XIII de l'épître aux Hébreux, et d'après le témoignage de ce pasteur, « bien des larmes furent répandues.» Roques doit être compté au nombre de ces pieux et savants pasteurs réfugiés de la première moitié du dix-huitième siècle, qui, avec le triumvirat helvétique (J.-F. Ostervald, Werenfels et J.-A Turrettin), travaillèrent à desserrer le corset de fer du calvinisme pour laisser respirer plus librement la conscience des fidèles. « Je vois, écrit-il à Turrettin, qu'on n'a pas moins de peine à engager quelques théologiens à renoncer au péché originel qu'à porter les pécheurs d'habitude au renoncement de la corruption actuelle. Dieu veuille convertir et le théologien et le fidèle ! » (Lettre du 19 février 1724, inéd., archives de M. Eug. Budé, de Genève). Comme son ancien professeur, qu'il appelait son « oracle » (8 février 1727, *ibid.*), « la colonne et l'ornement » de l'académie de Genève (17 mai 1727, *ibid.*), il était fort opposé à la signature de toute confession de foi, sans réclamer cependant une liberté absolue de croyance. « Je serois charmé, lui écrit il, que, conjointement avec plusieurs de nos théologiens de premier ordre qui vous sont connus et liés, vous voulussiés indiquer aux corps ecclésiastiques le moyen d'empêcher un libertinage qui se produit sans contrainte, mais sans avoir recours à des

formulaires qui gâtent tout » (27 janvier 1730, *ibid.*). Il a laissé un grand nombre d'ouvrages, qui ne sont pas sans valeur. Le premier qui parut en 1716 (*Lettre apologétique en faveur de M. Ostervald contre les remarques de M. Naudé*, Berlin, in-8°), était une défense de la théologie mitigée de J.-F. Ostervald, que le rigide calviniste Philippe Naudé, professeur de mathématiques à Berlin, avait attaqué fort durement. Cette lettre, non signée, n'était pas destinée à l'impression ; elle circulait manuscrite dans la capitale de la Prusse, à l'insu d'Ostervald ; elle tomba entre les mains de Naudé qui la publia sans savoir qui en était l'auteur, et par conséquent si l'auteur le trouverait bon, et il y joignit une réfutation encore plus acerbe. Le pasteur neuchâtelois, qui ignorait lui-même le nom de l'auteur, fait connaître à son ami Turrettin le ton de cette réfutation par le trait suivant : « Sur ce que mon apologiste, parlant des réformateurs, les appelle *nos pères*, M. Naudé a la charité de dire qu'ils sont les pères de mon apologiste et de moy comme Abraham était le père des juifs, et cite en marge le passage Jean, VIII, 44 : *Le père dont vous êtes issus*, etc. (9 janvier 1717, *inéd.*, Bibl. pub. de Genève). Naudé était appuyé par un pasteur allemand, nommé Schmidman, et par un des principaux ministres d'Etat, nommé Printz, chef du consistoire suprême, qui avait été son élève et auquel il avait inculqué sa théorie supralapsaire (*ibid.*) ; et il suscita mille misères à Ostervald à ce sujet, en ameutant contre lui les ecclésiastiques de Berne (6 octobre et 1er décembre 1717, *ibid.*). Roques ne mit pas non plus son nom à un ouvrage qui parut en 1723 : *Exhortations chrétiennes adressées à tous ceux qui, frappés de la corruption du siècle, s'imaginent devoir se séparer des saintes assemblées;* trad. en allem. sous le titre de *Wahrer Ausgang aus Babel*, 1723, et réimp. en 1744, avec un autre de ses écrits (*le Tableau de la conduite du chrétien qui s'occupe sérieusement de son salut*) qui avait paru à Bâle, 1721, et où se trouvent de courtes considérations sur les vérités les plus importantes, les bienfaits et les devoirs de la religion ; *le Pasteur évangélique*, etc., Basle, 1723, in-4 ; trad. en allem., Halle, 1768, in-8° ; en hollandais, Leyde, 1725, et en danois (c'est le portrait d'un ministre parfait, et le but est de rendre les jeunes pasteurs attentifs à l'importance de leur mission) ; *Eléments des vérités des écrits sacrés*, Basle, 1726, in-8°, réimp. à Basle, 1728, in-12 sous ce titre : *Elémens ou premiers principes des vérités historiques, dogmatiques et morales; Lettres écrites à un protestant de France au sujet des mariages des réformés et du baptême de leurs enfants dans l'Eglise romaine*, Laus., 1730, in-8°. Ici encore, l'auteur ne voulut pas mettre son nom ; il avait envoyé le manuscrit à Turrettin et il lui écrit à ce sujet, à la date du 8 juillet 1730 : « Puisque vous me l'ordonnés, je consens à l'impression de la lettre qu'on m'avoit demandée. Mais je souhaiterois que l'on ignorât que l'ouvrage vient de moi. J'écris à M. du Caila comment il peut s'y prendre pour que la lettre s'imprime ici (à Bâle) et que j'en prenne soin, sans que l'on sache que j'y ai part. Je ferai les changements que vous me marqués au sujet de ce qui s'est passé depuis peu. Je n'oublierai pas non plus la nouvelle légende de l'évêque de Soissons, ni l'exécution toute recente faite à Nisme. Mais, par rapport à l'article des

mariages et des baptêmes, je ne saurais le mitiger sans le renverser. Car enfin, outre que ç'a été le sujet sur lequel on m'a prescrit d'écrire, c'est le grand oreiller de la sécurité de nos tièdes protestans. Pendant qu'on leur laisse cette liberté, ils ne songent ni à se déclarer, ni à sortir... Je vous supplie, avant que l'ouvrage s'imprime, de me faire part de vos lumières si vous croyez que je m'escrime sur de faux principes, ou que j'en déduise des conséquences qui ne découlent point de ceux que j'ai établis » (inéd., arch. de Budé). Roques voulait que la discipline fût strictement suivie à cet égard comme le voulait Antoine Court avec lequel il commençait à entrer en relations. Il lui écrivait, à la date du 20 janvier 1731 : « Je suis surpris, comme vous l'êtes, qu'il y ait des personnes, d'un certain cœur, capables d'extravaguer jusques où extravague celui qui combat la nécessité des assemblées publiques de religion et leur indépendance du magistrat civil » (Papiers Court, Bibl. publ. de Genève, L. A. C., V, 251). Il visait un savant réfugié français habitant Vevey, nommé Perret, qui avait publié des *Remarques sur les assemblées*, prétendant que ces assemblées n'étaient pas indispensables. Roques ajoute : « J'ai été obligé de traiter ces deux articles, assès au long, dans un livre que j'ai actuellement sous la presse et qui tend à ruiner les idées qu'ont de la religion les faux mystiques, les libertins et les persécuteurs » (*ibid.*). Le livre dont il parle parut, en effet, en 1731 : *le Vray Piétisme ou Traité dans lequel on explique la nature et les effets de la piété, la juste étendue du renoncement du monde*, Basle, in-4°; trad. en allem., Halle, 1748. En envoyant ce traité à Turettin, l'auteur lui écrit : « C'est un traité que j'ai prêché pour la plupart, et l'on ne verra que trop qu'il retient plus qu'il ne faudroit le ton de la prédication » (9 juin 1731, Arch. de Budé). Une seconde édition des *Lettres écrites à un protestant de France*, etc., parut à la fin de 1733. L'auteur y avait fait « quelques additions et quelques corrections, » et nous apprenons, par une lettre qu'il écrivit à Court en lui envoyant un exemplaire de cet ouvrage auquel celui-ci avait collaboré, comme Turrettin à la première édition : « Ce que vous avez ajouté à la fin du livre, lui dit-il, je l'ai inséré à la fin de la seconde lettre en m'étendant un peu sur cet article; » et il s'inquiétait de savoir « de quelle manière cet ouvrage étoit goûté par les frères qui sont sous la croix » (2 octobre 1733, Papiers Court, L. A. C., IX, 653). Il sut du moins ce qu'en pensait Antoine Court, et il lui écrivit en réponse : « Je suis ravi que vous approuviés les changemens et les additions que j'ai fait à mes lettres. Si j'avois eu des Mémoires plus étendus sur la mort glorieuse de feu M. Roussel, je me serois étendu davantage... Je suis charmé. Si l'évêque de Montpellier avait vu ce petit ouvrage, il auroit découvert ce que l'on pense, dans notre communion, de la science des ecclésiastiques qui ont autant de mérite qu'il en a » (*ibid.*, IX, 727, 23 décembre 1733). *Sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte*, Basle, 1734, in-8°, trad. en allemand. Ces sermons ne se distinguent ni par l'éclat du style, ni par la grandeur des pensées; mais ils sont remarquables par l'ordre, la clarté et une simplicité pleine d'onction. — *Discours historiques, critiques et moraux sur les événements les plus mémorables de l'Ecriture*

sainte, La Haye, 1736, 2 vol. in-fol., ou 4 vol. in-4°, ou 6 vol. in-8°. Cet ouvrage, que l'illustre J. Saurin ne put achever, fut continué par Roques et Beausobre. Roques se chargea de l'A. T. — On lui doit aussi une nouvelle édition de *la Sainte Bible selon la version de M. Martin*, 1736, 2 vol. in-4°, dont il rajeunit le style et qu'il fit précéder d'une préface assez longue où il expose les preuves de la divinité de l'Ecriture sainte et insiste sur la nécessité de la lire afin de puiser à la source les vérités du salut. Roques a travaillé à l'édition du *Dictionnaire de Moréri*, publié à Bâle en 1731, 6 vol. in-fol., et avec le concours de son fils aîné. Il y a ajouté un Supplément en 3 vol. in-fol. (1743-45) : *Dissertation théologique et critique, dans laquelle on tache de prouver, par divers passages de l'Ecriture sainte, que l'âme de Jésus-Christ était dans le ciel une intelligence pure et glorieuse avant que d'être unie à un corps humain dans le sein de la bienheureuse vierge Marie*, Lond., 1739, in-12, anonyme. Armand de La Chapelle attaqua cette opinion dans la *Bible raisonnée* (t. XXIV) et Roches, dans sa *Défense du christianisme* (t. II); mais Roques la défendit dans le *Journal littéraire de Genève*, 1740. Nous devons ajouter, pour finir d'esquisser cette intéressante figure, qu'il s'employa avec zèle et dévouement en faveur des protestants de France, leur suscitant des amis puissants et généreux, recueillant pour eux d'abondantes aumônes. Il contribua, en particulier, à la délivrance du galérien Chapel. — De sa femme Marie-Louise de Maumont, qu'il avait épousée à Bâle en 1715, il eut un grand nombre d'enfants dont les descendants occupent aujourd'hui de belles positions en Allemagne, soit dans la magistrature, soit dans l'armée, soit dans le clergé. — Voy. *la France protestante*, VIII, 525-527; *Bullet.* passim; papiers Court, L. A. C., t. X, 527, 607-8; XI, 539; XVI, 211; XVII, 509. CHARLES DARDIER.

ROSAIRE, *rosarium*, grand chapelet composé de 150 petits grains et de 15 autres un peu plus gros qui séparent chaque dizaine de petits. On récite un *Pater* sur les gros grains, et un *Ave Maria* sur les petits. En récitant ces 165 prières vocales, on doit méditer les quinze mystères qu'on divise en mystères joyeux, douloureux et glorieux. Les cinq mystères joyeux sont : l'Annonciation, la Visitation, la Naissance de Jésus-Christ, sa Présentation et son Recouvrement au temple. Les cinq mystères douloureux sont : l'Agonie de Jésus-Christ dans le jardin des Oliviers, sa Flagellation, son Couronnement d'épines, son Accablement sous la croix qu'il portait au Calvaire et son Crucifiement. Les cinq mystères glorieux sont : la Résurrection du Sauveur, son Ascension, la Descente du Saint-Esprit, l'Assomption de la Vierge et son Couronnement dans le ciel. — Outre ce grand rosaire ou rosaire des dominicains, il y a le rosaire ordinaire qui n'a que 50 petits grains et 5 grains plus gros; le rosaire moyen qui compte 63 petits grains et 7 grains plus gros; le petit rosaire qui n'a que 30 petits grains et 3 grains plus gros, en l'honneur des 33 ans que Jésus passa sur la terre; le rosaire angélique, etc. — Le nom du rosaire est dérivé, selon les uns, de *rosa mystica*, une épithète familière de la Vierge; selon les autres, il vient de sainte Rosalie, une pieuse solitaire, prétendue parente de Charlemagne;

ou encore des roses qui seraient écloses des lèvres pieusement occupées à réciter l'*Ave Maria*, ou du bois de roses dont seraient faits les premiers chapelets, ou d'un jardin de roses (*rosarium*) auquel on aurait comparé cette méditation. — L'origine du rosaire est aussi obscure que son nom. D'après les uns, le chapelet serait un emprunt que les chrétiens auraient fait aux brahmanistes et aux mahométans de l'Orient, à l'époque des croisades; d'autres en font remonter l'institution à Benoît de Nursie ou à Bède le Vénérable. La tradition des dominicains l'attribue à saint Dominique, mais sans preuves sérieuses. Quoi qu'il en soit, c'est dans l'ordre des dominicains que nous trouvons les premières traces de l'usage du chapelet. — Quant à la première confrérie du rosaire, elle fut fondée en 1475, par le dominicain et grand inquisiteur allemand, Jacques Sprenger, dans l'église des dominicains de Cologne. Dautres confréries surgirent dans le Schleswig et ailleurs, vers la même époque, toutes reconnues par une bulle du pape Léon X de 1520. C'est pendant les guerres contre les Turcs que les confréries se multiplièrent en grand nombre. Les membres s'obligeaient à dire le rosaire chaque jour à des heures fixes, pour implorer la victoire sur les infidèles. La principale solennité du rosaire se célèbre le premier dimanche du mois d'octobre, par une ordonnance de Grégoire XIII, en action de grâces de la bataille de Lépante (7 octobre 1571) dont les chrétiens attribuèrent le succès aux fidèles qui avaient récité avec ferveur le rosaire pendant la bataille. Divers autres souverains pontifes ont confirmé la confrérie du rosaire et l'ont favorisée d'un grand nombre d'indulgences. De nos jours, il s'est formé une confrérie du *rosaire vivant :* c'est l'association de cinq personnes dont chacune dit tous les jours la partie du rosaire qui lui est échue en partage. — Voyez Mabillon, *AA. SS. ord. Bened., sæc. V, præf.*, p. LXXVI ss.; Binterim, *Denkwürdigkeiten*, VII, 1, 123; Gieseler, *Kirchengesch.*, II, 2, 348; Alt, *Das Kirchenjahr*, Berl., 1860, p. 72 ss.; Gaet. Moroni, *Dictionn.*, LIX, 150 ss.

ROSALIE (Sainte), la patronne de la Sicile, née à Palerme dans le douzième siècle, fille d'un seigneur de Rosas, du sang de Charlemagne. Elle s'éloigna de la cour et de ses parents pour aller passer sa vie, au milieu des plus grandes austérités, dans une caverne solitaire. Elle se retira d'abord dans une montagne appelée Mont-Réal, qu'elle quitta pour aller se renfermer dans une autre retraite située sur le mont Pelegrino. Ses reliques furent retrouvées en 1625. La Sicile attribua à son intercession la cessation d'une peste qui exerçait alors ses ravages dans l'île. Une congrégation de religieuses nobles fut fondée en Sicile, sous l'invocation de sainte Rosalie, par Marguerite del Carretto d'Aragona, de la famille des comtes de Gagliano.

ROSCELIN. La vie de Roscelin nous est à peu près inconnue. Des écrivains postérieurs, parmi lesquels Du Boulay dans son *Histoire de l'université de Paris*, le font naître en Bretagne. Chanoine à Compiègne, il combattit les tendances et les efforts de Robert d'Arbrissel; accusé de trithéisme au concile de Soissons en 1092, il dut signer une abjuration qu'il rétracta plus tard. Nous ne saurions affirmer l'authenticité de son séjour en Angleterre, où il aurait cherché un refuge contre la fureur de

ses adversaires et où il aurait joui de la faveur de Guillaume le Roux, alors brouillé avec l'archevêque Anselme. Contraint de quitter l'Angleterre par la jalousie du clergé et l'influence d'Anselme rentré en grâce, nous le voyons, vers 1120, chanoine de Saint-Martin de Tours, puis il disparaît entièrement de la scène après sa polémique avec Abélard. Nous ne possédons aucun ouvrage de Roscelin et rien n'indique qu'il en ait jamais composé. — Roscelin a laissé un grand nom dans la philosophie et dans les querelles théologiques par son nominalisme et par sa théorie de la Trinité. Jusqu'à ces dernières années, on faisait de lui l'inventeur du nominalisme et le père de tous les scepticismes; on le voyait attaqué à la fois par saint Anselme et par Abélard. Depuis que V. Cousin a publié les œuvres inédites d'Abélard, sa doctrine est mieux connue; on en est venu à admettre qu'Abélard a pu être son disciple, qu'il se rapproche sensiblement de lui et qu'il ne l'a combattu à outrance que par crainte de se compromettre et d'être entraîné dans sa condamnation (Hauréau *Phil, scol.*, I, 181). Il est prouvé qu'il n'a nullement inventé le nominalisme. Il nous semble oiseux de rechercher si le sophiste Jean, dont parle Du Boulay (*Histoire de l'université de Paris*, I, 443), et qui eut pour disciples Arnoul de Laon, Robert de Paris et Roscelin, était un être légendaire comme le veut Meiners, Jean le Sourd de Chartres, médecin de Henri Ier, Jean Scot Erigène d'après M. Hauréau ou tel autre. Nous attribuons la renommée de Roscelin aux développements donnés par lui à une doctrine qu'il n'avait pas inventée. Ce système se résume en un mot : il refuse toute réalité aux universaux. Pour lui, par exemple, l'humanité ne peut se concevoir en dehors d'un être humain ; le mot *humanité* est un simple *flatus vocis*, ou plutôt un concept de l'intelligence, une abstraction née de la comparaison et du rapprochement des diverses individualités de même nature. Roscelin soutenait que toute connaissance doit procéder de l'expérience ; que l'individu est seul réel et que les universaux sont *nomina, non res*. Nous retrouvons (Neander, *Kirch. Gesch.*, VIII, 82) le principe du scepticisme dans sa négation de la réalité objective des concepts de tout et de partie. On peut voir exposé dans Hauréau (*Phil. scol.*, I, 181) le sophisme que lui attribue Abélard « qu'aucune chose n'est composée de parties. » Toutefois on a démontré (Hauréau, *loco cit.*, et Landerer, dans Herzog, *Real-Enc.*, *sub voce*) qu'Abélard avait présenté une caricature du système de Roscelin, qui n'est nullement sensualiste et voit dans les universaux non pas un mot vide de sens, mais l'expression logique de la pensée, tout en refusant à ces concepts une existence objective en dehors de la raison. Roscelin, en appliquant sa théorie à son exposition du dogme de la Trinité, s'attira de la part de ses adversaires le reproche de trithéisme. Le moine Jean s'exprime ainsi dans son épître à Anselme (dans Baluze, *Miscel.*, l. IV, p. 478) : « *Hanc de tribus Deitatis personis quæstionem Roscelinus movet : si tres personæ sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animæ, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem : ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio incarnatus est.* » Ne pouvant admettre cette dernière hypothèse, Roscelin sacrifia l'unité de Dieu à la réalité des trois personnes divines. Il conserve un Dieu, en qui l'on peut

maintenir la diversité des attributs et non des personnes. Anselme de Cantorbéry attaqua avec énergie l'hérésie de Roscelin dans son ouvrage : *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi contra blasphemias Rucelini*, et le contraignit de se rétracter au concile de Soissons (1092 ou 1093), présidé par Renault, archevêque de Reims, assurant ainsi pour plusieurs siècles le triomphe du réalisme dans l'Eglise. Les habitants de Reims firent courir les plus grands dangers à Roscelin, qu'on leur avait dépeint sous les plus noires couleurs. C'est à la suite d'une nouvelle condamnation, en 1094, que Roscelin quitta pour un temps la France, où il devait venir terminer ses jours. — Sources : Roscelin, *Epist. ad Abælard.*, ed. Schmeller, Mon., 1854; Baumgarten Crusius, *Opusc. theol*, Ienæ, 1836; Chaldenii *Diss. de vitæ et hæresi Rosc.*, Erl., 1756; Hauréau, *Phil. scol.*, I. A. Paumier.

ROSE-CROIX (Confrérie de la). Voyez *Andreæ*.

ROSENKRACZ (Jean-Charles-Frédéric), né en 1805 à Magdebourg, mort en 1879 à Kœnigsberg, disciple de Hegel et de Schleiermacher, professa la théologie et la philosophie à Halle d'abord, à Kœnigsberg ensuite. Ecrivain infatigable, il publia une *Histoire de la poésie allemande au moyen âge* (1830), un *Précis d'histoire générale de la poésie* (1832-33); une *Esthétique du laid* (1833); une *Religion naturelle* (1831); une *Encyclopédie des sciences théologiques* (1831; 2e éd., 1846); une *Critique des doctrines de Schleiermacher* (1836); des *Notes sur le système d'Hegel* (1840); une *Psychologie* (1837; 2e éd., 1843); une *Critique des doctrines de Strauss* (1845); une *Vie d'Hégel* (1844); un *Système de la science* (1850); la *Science de l'idée logique* (1858-1859, 3 vol.); *Diderot, sa vie et ses œuvres* (1866); etc. Rosenkranz a aussi donné, avec W. Schubert, une excellente édition des *Œuvres de Kant*, 1838-1840, 2 vol. Les mémoires et articles des dernières années de sa vie ont été réunis sous le titre : *Nouvelles études* (1875-1877, 3 vol.). Il a raconté ses souvenirs de jeunesse dans un livre intéressant intitulé : *De Magdebourg à Kœnigsberg* (Berl., 1873). On comprend, en le lisant, la richesse et la complexité de cet esprit exubérant qui, avec une ardeur que rien ne pouvait lasser, a appliqué les doctrines d'Hegel à l'histoire, à la littérature, à la théologie, à la conduite de la vie.

ROSENMULLER (Ernest-Frédéric-Charles), célèbre orientaliste, fils de Jean-George Rosenmüller, l'un des théologiens les plus pieux et les plus respectables de l'école rationaliste. Né en 1768 à Hessberg, près de Hildburghausen, mort à Leipzig en 1835, il professa les langues orientales à l'université de cette dernière ville. Modeste, laborieux, de mœurs simples, plus estimé comme écrivain que comme professeur, il favorisa l'étude de la langue arabe par ses deux ouvrages : *Institutiones ad fundamentum linguæ arabicæ*, Lips., 1818; *Analecta arabica*, Lips., 1824-1827, 3 vol.; il contribua à familiariser le public avec la connaissance de l'Orient par son grand ouvrage : *l'Orient ancien et moderne ou éclaircissements de l'Ecriture sainte par la constitution naturelle et physique, les traditions, les mœurs et les usages de l'Orient*, Leipz., 1816-1820, 6 vol. En même temps il s'efforçait d'élever l'exégèse philologique et technique de l'Ancien Testament à la hauteur de la science

par ses *Scholia in Vetus Testamentum*, Leipz., 1788-1817, 16 vol. (dont il publia un extrait, 1828-1835, 5 vol.), par son *Manuel de la littérature, de la critique et de l'exégèse bibliques*, Gœtt., 1797-1800, 4 vol., et par son *Manuel de la connaissance des antiquités bibliques*, Leipz., 1823-1831, 4 vol. Nous citerons encore, parmi les nombreux autres ouvrages dont Rosenmüller enrichit la littérature théologique, son édition critique du *Hierozoicon* de Bochard (Leipz., 1793-1799, 3 vol.), et celle du livre de Lowth, *De sacra Hebræorum poesi* (Leipz., 1815).

ROSMINI (Antoine) est à juste titre considéré comme l'un des penseurs les plus distingués du catholicisme contemporain. La philosophie allemande a fait semblant de l'ignorer et l'ultramontanisme fait tous ses efforts pour l'ensevelir dans l'oubli ; mais ni l'un ni l'autre ne réussiront à l'amoindrir. Né à Rovereto le 25 mars 1797, d'une famille noble et riche, A. Rosmini Serbati se voua à l'étude dès son jeune âge, avec une véritable passion. Il se rendit bientôt familières les littératures grecque, latine et italienne, aimant surtout Platon, Cicéron et le Dante. Ces études approfondies de la littérature classique lui furent d'un grand secours dans la formation de son style, qui est, même dans les questions les plus abstruses, pur, clair, élégant et naturel sans recherche. La théologie catholique et le sacerdoce romain l'attirèrent aussi dès l'âge de dix-sept ans, et Thomas d'Aquin fut son auteur favori. Comme l'a bien observé M. V. Garelli, l'étude de la Bible, la tradition, les anciens philosophes et surtout son âme sensible au vrai et au bien lui fournirent les données fondamentales de son système idéologique-traditionaliste. Ayant fait ses études à Padoue, où il se lia d'une amitié constante à Nicolo Tommaseo, il entra dans les ordres mineurs en 1817, et, reçu docteur en 1821, il se retira pour quelque temps auprès des siens, à Rovereto. En 1822, en qualité de sous-diacre, il accompagne à Rome le patriarche de Venise, Ladislas Pyrcher, et se fait remarquer par Mauro Cappellari (Grégoire XVI en 1831), qui lui témoigna toujours, dès lors, beaucoup d'estime et d'amitié. Ce fut lui qui l'encouragea à entreprendre la réforme des études philosophiques en Italie et à publier son premier grand ouvrage, qui de tous est aussi le plus important : *Nuovo saggio sull 'origine delle idee* (Rome, 1830), dont il avait rassemblé les matériaux et dressé la charpente dans ses *opuscoli filosofici*, publiés à Milan en 1827-1828. Cet ouvrage avait pour but « de combattre le sensualisme non seulement dans ses conséquences et en démontrant la fausseté de ses principes, mais en lui opposant un système vrai sur la nature et l'origine de nos connaissances. » — Protégé par Pie VIII, puis par Grégoire XVI et Pie IX, Rosmini publia dès lors une longue suite d'ouvrages philosophiques, sans négliger toutefois ses devoirs pastoraux et l'institut des prêtres de la Charité et des sœurs de la Providence qu'il avait fondé en 1825 et fixé à Domodossala, à ses frais, dans la localité appelée « le Calvaire. » En 1836, l'institut fut approuvé par le pape et put même envoyer une mission en Angleterre ; mais son extension rapide et la célébrité qui entourait son fondateur ne tardèrent pas à attirer autour de ce dernier une nuée d'ennemis envieux. Les jésuites, qui avaient essayé de s'emparer de sa personne et de son talent, ne lui

pardonnèrent jamais de les avoir délaissés, de les avoir attaqués dans son traité de la *Conscience morale* en combattant le probabilisme et quelques opinions du P. Segneri, et d'avoir dévoilé les maux de l'Eglise dans son livre : *les Cinq plaies de la sainte Eglise* (Lugano, 1848). Les journaux ultramontains et plusieurs libelles diffamatoires anonymes le présentèrent comme un Lamennais italien, ennemi de l'Eglise, imbu de jansénisme, de quesnelianisme et de bayanisme (1843), et les luttes que Rosmini dut soutenir contre ces vils ennemis cachés, mais tout-puissants, remplirent d'amertume les dernières années de sa vie. Plus prolixes et moins incisifs que Pascal, Rosmini et Gioberti, qui prit sa défense, doivent être lus sur la question du jésuitisme. Grâce aux menées de ses ennemis, Rosmini, qui s'était réjoui des réformes libérales de Pie IX et avait été envoyé à Rome par Charles-Albert et par Gioberti pour y traiter une confédération italienne (1848), fut privé du cardinalat que le pape lui avait promis solennellement et vit son traité des *Cinq plaies de l'Eglise* et son *Essai de la Constitution* condamnés par Rome. De 1834 à 1836, le profond philosophe avait humblement exercé les fonctions de curé à Rovereto et, en 1837, il avait publié à Milan ses discours et ses catéchèses qui ont une grande valeur évangélique. Après les troubles de 1848 et 1849, s'étant retiré à Strevsa (lac Majeur), il y vécut dans l'accomplissement de ses devoirs de prêtre, dans la méditation, et soutenu par l'amitié de Mauzoni qui l'assista à ses derniers moments (1855). Ces deux grandes âmes étaient faites pour se comprendre et pour s'aimer. Profondément pieux, d'une nature noble et généreuse, Rosmini a toutefois répondu avec trop d'animosité et même de ressentiment aux critiques de Gioberti et de T. Mamiani. — Comme philosophe, Rosmini a sa place marquée entre les Allemands Kant et Hegel et entre les italiens Galluppi et Gioberti. Il est en effet le disciple, ou mieux l'émule de Galluppi dans l'étude des faits intérieurs (pour sa doctrine du sentiment fondamental, celle des causes et des lois des instincts, voy. *Opere. Psicologia e antropologia*) ; il s'unit à Kant en ce qu'il distingue les jugements idéaux des jugements sur la réalité, et la *matière* des connaissances fournies par le sentiment de la *forme* qui vient de l'idée ; mais il nie l'absolue subjectivité des connaissances en séparant les modes de la pensée des objets de la pensée et en affirmant, avec Thomas d'Aquin, que nous avons même l'idée de la matière d'une manière immatérielle. Comme Hegel, il fait dépendre toute la science de l'idée suprême de l'être, mais il évite le panthéisme idéal, dont les jésuites l'accusèrent, en distinguant l'idée de la réalité et en établissant que le concept de l'être ne peut se déterminer sans les perceptions particulières (voy. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, *Rome*, 1830, Turin, 1851). L'idée de l'être indéfini et infini est innée à l'esprit ; elle est un objet idéal, éternel, immuable, une appartenance divine présente à l'esprit humain. « Là où l'intuition a lieu, il n'y a plus compréhension, parce qu'il y a mieux » (Vinet) ; mais Rosmini, en appuyant sur l'idée pure de l'être, laissait dans l'ombre la réalité de l'être absolu et détruisait toute possibilité de relation entre la réalité objective de l'idée et l'idée elle-même. Gioberti l'en critiqua en soutenant l'intuition de la

réalité divine, car en Dieu l'idéalité est identique à la réalité (voy. art. *Gioberti*). Rosmini est un idéologue, et le problème de l'origine de nos idées est pour lui le système fondamental. Toutes les connaissances humaines ont un élément constant : le *formel*, et un variable : la *matière;* la première connaissance consiste dans le rapport de ces deux éléments. Mais, comme il nous est impossible de nous former une idée sans l'idée première de l'existence de l'être, il s'ensuit que l'idée de l'être idéal, indéfini, précède en nous toute autre connaissance. Les autres idées sont engendrées par l'application de l'être idéal aux données de l'expérience. Cette idée générale, innée, appliquée à la logique, est le critère suprême de la certitude et, par conséquent aussi, la loi morale suprême : comme il le dit : « l'*être* est la source *a priori* de toute connaissance. » Partant de là, Rosmini expose l'origine des premiers principes de la raison, des principes scientifiques généraux, de l'idée de substance, d'individu, d'accident, de cause et d'effet, de substance corporelle et de substance spirituelle, etc. Comme on le voit, Rosmini subit l'influence des scolastiques qui affirmaient que tout se perçoit comme *être*, et de Hegel qui posait l'être absolu, idée indéfinie et abstraite à la base de toutes les choses ; il se rapproche même un instant de Spinosa en établissant que la première connaissance en nous est divine et que l'idée est une idée de Dieu. On comprend aisément ce que doivent être, basées sur ces principes, sa psychologie et son anthropologie ; on comprend aussi, en lisant son *Introduction à la philosophie* et sa *Théosophie*, que la philosophie pour lui n'est qu'une προπαιδεία à l'étude et à l'acceptation du christianisme traditionnel. Partant des idées mises en lumière par la philosophie moderne et s'en servant comme d'un piédestal, après avoir cru les avoir détruites, il bâtit avec les anciens matériaux de la scolastique ; il se rapproche toutefois du christianisme évangélique lorsqu'il soutient avec chaleur que le raisonnement ne nous donne qu'une connaissance idéale de la vérité, et que l'âme a besoin d'embrasser la vérité vivante que l'Evangile nous présente dans la personne du Christ, afin qu'elle soit réellement une partie de notre vie, une partie essentielle de nous-mêmes. Rosmini a fait école, et nous pouvons citer les noms honorables de Gustave Cavour, frère du célèbre ministre, de Pestalozza, de Corte, de Paganini, de Manzoni et même de Tommaseo. — Sources : A. Rosmini, *Opere*, idéologie et logique, philosophie morale et philosophie du droit, philosophie de la politique, sciences métaphysiques, etc., Milan, Pagliani, 1836-1845 ; *Aristotele esposto ed esaminato*, Milan, Redaelli, 1855 ; *Opuscoli filosofici*, Milan, 1827-1828 ; *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Lugano, 1848 ; *Discorsi parrochiali*,... Milan, 1837 ; *Della educazione cristiana*, Venezia, 1833 ; Posthumes : *Teosofia*, Turin, 1859, *Epistolario*, Turin, 1857. Voyez encore : V. Garelli, *Vita di A. Rosmini*, dans la galerie des contemporains illustres, Turin, 1861 ; T. Roberti, *Dello spirito filosofico di A. Rosmini*, Bassano, 1855 ; N. Tommaseo, *Ant. Rosmini*, Turin, 1855 ; A. Conti, *Sullo stato presente della filosofia in Italia, appendice alla storia della filosofia*, Florence, 1864 ; M. Debrit, *Histoire des doctrines philosophiques*, Paris, 1859, dans l'*Italie contemporaine*. P. Long.

ROSSI (Jean-Bernard de), célèbre orientaliste, né à Castel-Nuovo, en Piémont, en 1742, mort à Parme en 1831. Il se fit recevoir docteur en théologie à Turin, reçut les ordres sacrés et professa à Parme les langues orientales. Il composa un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels plusieurs sont fort estimés des savants : 1° *Della Lingua propria di Cristo e degli Ebrei della Palestina da' tempi de' Maccabei*, Parme, 1772; 2° *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro Messia*, 1773; 3° *Specimen ineditæ Bibliorum versionis syro-estranghelæ*, 1778; 4° *Compendio di critica sacra*, 1811; 5° *Introduzione alla sacra Scriptura*, 1871; 6° *Synopsi dell' ermeneutica sacra*, 1819; 7° *Specimen variarum lectionum sacri textus*, Rome, 1782; 8° *Variæ lectiones Veteris Testamenti*, Parme, 1784-1788, 4 vol., ouvrage pour lequel de Rossi collationna dix-sept cents manuscrits, entre autres ceux de la bibliothèque du Vatican, et qui est complété par les *Scholia critica*, Parme, 1798; 9° *Annales hebraïco-typographici seculi XV*, 1795; 10° *Bibliotheca judaïca antichristiana*, 1800; 11° *Dizionario storico degli autori Ebrei et delle loro opere*, 1802, 2 vol.

ROSWEYDE (Héribert), jésuite hollandais né à Utrecht, le 22 janvier 1569, l'un des membres les plus laborieux de son ordre, occupe dans les fastes hagiographiques un rang distingué par le nombre, sinon par la valeur intrinsèque de ses travaux. Son enthousiasme pour les saints, qui s'était manifesté dès sa plus tendre jeunesse, lui fit plus tard sacrifier les positions les plus avantageuses pour se vouer plus complètement à leur glorification. Admis dès l'âge de vingt ans dans le sein de la Compagnie, appelé tour à tour, en reconnaissance de sa précoce érudition, à remplir les chaires de philosophie et de littérature sacrée, dans les collèges alors très importants de Douai et d'Anvers, il n'en renonça pas moins à l'enseignement, aussitôt que l'y autorisèrent ses supérieurs. Les très nombreuses bibliothèques et collections particulières auxquelles sa robe lui donna accès auraient livré à la science historique de beaucoup plus solides résultats, si son discernement critique avait été à la hauteur de sa piété et de son zèle. La mort l'arrêta dans le cours de ses patientes investigations, à Anvers, le 5 octobre 1629. De la liste complète de ses ouvrages, dressée en 1623 par son collègue Alexambe, dans la *Bibl. script. soc. Jes.*, nous extrayons les titres suivants : 1° Ouvrages polémiques, dirigés contre les auteurs assez téméraires pour se trouver, sur un point quelconque, en dissentiment avec la Compagnie à laquelle il avait voué sa plume et ses forces : *Vindiciæ inferiarum justi Lipsii contra Jos. Scaligerum*, 1606, in-8°; *De fide hæreticis servanda ex decreto concilii Constantiensis*, 1610, in-8° (une apologie du procédé dont usa la curie romaine vis-à-vis de Jean Hus et que Rosweyde aurait volontiers appliqué aux hérétiques de son temps); *Lex talionis Baronis ab Casaubono dicta retaliata*, 1614, in-8° (une défense des plus audacieuses falsifications de l'historien du Vatican, contre une science plus impartiale et mieux informée); *Anticapellus*, 1609, in-8°; *Syllabus malæ fidei Capellianæ*, 1619, in-8° (deux pamphlets contre l'illustre professeur de Sedan et ses hardiesses dans le domaine de la littérature

hébraïque) ; 2° Ouvrages hagiographiques : *Fasti sanctorum cum Actis præsidialibus sanctorum Taraci, Probi et Andronici*, 1607, in-8° (une première esquisse de l'œuvre que conçurent dans de plus vastes proportions et menèrent à bien les bollandistes) ; *Notationes in vetus martyrologium romanum*, 1613, in-fol. ; *Vitæ patrum sive historia eremetica notis illustrata*, 1615-1628, in-fol. (un ouvrage fort goûté, malgré son étendue, dans les cercles dévots et qui jouit plusieurs fois des honneurs de la traduction en allemand, en flamand, en français) ; *Vindiciæ Kempenses pro Thoma à Kempis, auctore libelli : De imitatione Christi, adversus Const. Cajetanum*, 1617-1621 (une excellente dissertation par laquelle furent réduites à néant les prétentions bénédictines d'incorporer l'illustre mystique dans leur ordre ; *Sylva Eremitarum Ægypti ac Palestinæ*, in-4°, 1615 ; *Historia ecclesiastica a Christo ad Urbanum VIII, item Historia ecclesiæ Belgicæ*, 1623, 2 vol. in-fol. ; *Vitæ sanctarum virginum quæ in sæculo vixerunt, addito tractatu de statu virginitatis*, in-8°, 1626 ; 3° Réimpressions patristiques et mystiques, avec notes et commentaires : *Joannis Moschi Pratum spirituale*, in-8°, 1615 ; *Joannes Buschius, de origine Cœnobii et Capituli Windesheimensis*, in-8°, 1621 ; *Eucherius Lugdunensis, de contemptu mundi et laude Erenii*, in-8°, 1621 ; *Paulini episcopi Nolani opera notis illustrata*, 1622. E. Strœhlin.

ROSWIDE ou Rosvite. Voyez *Hroswitha*.

ROTE (*rota*, roue) désigne un des tribunaux les plus élevés de Rome, ainsi nommé parce qu'il a été établi par les papes au lieu de celui que les anciens Romains avaient dans une place publique sur une terrasse ronde, ou parce que les prélats s'assemblaient dans une chambre dont le pavé était autrefois de marbre taillé en forme de roues, ou encore parce qu'ils forment un cercle en jugeant, ou enfin parce que toutes les affaires les plus importantes y roulent successivement. Ce tribunal, qui a été institué par Jean XXII, se compose de douze prélats qu'on appelle auditeurs de rote, et dont un doit être Allemand, un autre Français, et deux autres Espagnols ; les huit autres sont Italiens, dont trois Romains, un Bolonais, un Ferrarais, un Milanais, un Vénitien et un Toscan. Ils connaissent par appellation de tous les procès de l'état ecclésiastique, ainsi que des matières bénéficiales et patrimoniales.

ROTHE (Richard), l'un des théologiens les plus éminents de l'Allemagne contemporaine par sa vie et par ses ouvrages, occupe une place d'honneur dans l'histoire des idées religieuses.

I. Sa vie. Rothe, est né à Posen, le 28 janvier 1799. Son père était employé aux finances et jouissait d'une certaine aisance. Quoique enfant unique, Rothe ne fut point gâté. « Aussi loin que me porte ma mémoire, dit-il, j'étais toujours beaucoup occupé en dedans. » Comme petit enfant déjà, il se construisait naïvement un monde imaginaire, à la place du monde réel qui ne lui suffisait pas. Il aimait beaucoup la solitude. Ce qui contribua sans doute à développer chez lui cette tendance méditative, ce fut sa constitution maladive qui ne se raffermit que vers l'âge de huit ans ; mais l'attrait irrésistible vers les mystères

enfouis au plus profond de l'âme persista. Les matériaux pour ces constructions fictives, il les puisait dans les livres d'images et dans les descriptions de voyages. L'imagination est celle de ses facultés qui se développa la première et avec le plus de puissance. C'est ce qui explique que pendant longtemps, malgré ses besoins religieux très vifs, il préférait le théâtre à l'église : la sèche prédication des rationalistes le repoussait. Le christianisme lui apparaissait comme une immense puissance spirituelle dans le monde, un fait qui, dans sa grandeur et dans sa richesse, dépassait de beaucoup sa raison, et, par conséquent, un mystère. A une époque où tout le monde était rationaliste, Rothe conserva la foi au surnaturel. Il comparait la religion à une énigme qui nous est donnée à résoudre. Il la considérait comme « la délivrance de la trivialité de l'existence ordinaire. » En même temps, il cultivait avec soin son intelligence. Après avoir suivi pendant deux ans le gymnase de Stettin, il alla terminer ses études préparatoires à Breslau, en 1811. C'est là qu'il s'occupa, pour la première fois, d'une manière sérieuse de la Bible. Elle lui fit dès l'abord une impression extraordinaire. — Rothe avait vécu sans grands soucis, replié sur lui-même, lorsque les événements de 1813-1814 le réveillèrent de sa vie songeuse et sollicitèrent vivement son attention. Breslau était le centre de l'opposition dirigée contre Napoléon. Beaucoup de jeunes gens de sa parenté et parmi ses connaissances y étaient accourus pour s'enrôler dans les bataillons des volontaires. Rothe, lui aussi, eût bien aimé prendre les armes. Un changement complet venait d'ailleurs de se produire chez lui : la vie spirituelle commençait à jaillir en jets puissants ; son âme lui révélait tout un monde rempli d'idées créatrices. Il commença à pressentir le but de la vie humaine. Le travail propre et personnel devint un besoin pour lui ; les pensées lui venaient en foule sans qu'il les cherchât. Il lut avidement tout ce qui tombait sous sa main : Gœthe, Jean Paul, Schlegel, Tieck, les romantiques. Novalis devint bientôt son poète favori. Sa vie religieuse subit une transformation analogue. Il éprouva de plus en plus le besoin d'un contact immédiat et d'un commerce personnel avec le Dieu vivant. La prière devint pour lui « la jouissance la plus douce. » Il l'adressait presque toujours au Sauveur. Gagné par le réveil religieux qui se répandait alors sur toute l'Allemagne, il était inquiet au sujet de son état moral ; il avait honte de ses défauts, mais la foi dans la bonté miséricordieuse de Dieu le consolait. Tout sentiment de justice propre lui était étranger. Il sentait bien que vis-à-vis de Dieu nous ne pouvons revendiquer aucun droit. L'enthousiasme scientifique et esthétique s'unissait d'ailleurs intimement à ce réveil religieux. Quelque étranger qu'il demeurât à l'égard du rationalisme, il n'éprouvait point de sentiments hostiles à son égard. Il estimait la piété chez les rationalistes, et « s'inclinait devant elle. » — En 1817, il se rendit à Heidelberg pour y étudier la théologie. Il nous raconte que le surnaturel de la Bible ne provoquait pas le plus léger doute en lui et qu'il ne se heurtait aucunement même à ses doctrines les plus mystérieuses. Mais en même temps il avait la ferme conviction que l'Ecriture ne contenait rien qui fût contraire à notre

raison, que ses doctrines avaient pour but de l'exercer, afin de la mûrir et de la rendre capable de comprendre peu à peu tous les mystères. La foi inconditionnelle et le travail scientifique le plus libre lui paraissaient pouvoir être indissolublement unis. La foi était à ses yeux la clef de la connaissance la plus élevée. De plus en plus la personne du Christ lui semblait être, comme à Schleiermacher et en opposition directe avec le système rationaliste, le véritable objet de la foi, et l'intelligence de cette personne, la véritable tâche de la connaissance du chrétien. Rothe avait choisi Heidelberg et non Breslau, pour y commencer ses études en théologie. Son père avait désiré éloigner le jeune rêveur silencieux de la maison paternelle, afin qu'il apprît à devenir plus indépendant. La rudesse des mœurs des étudiants de Breslau lui était d'ailleurs profondément antipathique, et, comme il nous le dit, « le tempérament prussien lui inspirait dès son enfance une vive répugnance. » Le mysticisme de l'école de Heidelberg, professé par Daub, Kreutzer, Wilkens et d'autres, exerça un attrait irrésistible sur lui. Rothe caractérise lui-même son séjour à cette université comme « une idylle poétique, religieuse et scientifique. » Il demeura étranger à la politique; jamais il n'a pu prendre goût à la lecture des journaux. Il préférait la solitude, les promenades écartées, avec les longues méditations philosophiques non interrompues. Il suivait avec assiduité les cours de Hegel, pour la personne duquel il ne ressentait d'ailleurs aucun enthousiasme. Les écrits de Schelling l'attiraient davantage. La théologie lui causait encore de grands soucis. Il n'éprouvait que de la répugnance pour les doctrines rationalistes du temps; il n'avait point de goût pour la critique biblique, et le système dogmatique traditionnel lui semblait inattaquable. Mais, avec tout cela, la satisfaction intérieure lui manquait. Ne trouvant point de ressources dans les cours de ses professeurs, il s'aida lui-même. Les grandes pensées de l'apôtre Paul s'ouvrirent peu à peu à lui; il comprit l'ordre évangélique du salut par son expérience personnelle. Il acquit ainsi la conviction que Jésus-Christ n'était pas venu nous apporter une nouvelle doctrine, mais un nouveau principe de vie divine. Il étudia surtout avec un grand zèle les œuvres de Luther. — Rothe quitta Heidelberg en 1819 pour se rendre à Berlin. Le séjour de cette ville ne lui convint pas. Neander seul l'attira, et encore, dans Neander, l'homme plutôt que le professeur. Chose étrange! Schleiermacher ne fit aucune impression sur lui. C'est que Rothe n'avait encore aucun sens pour l'élément critique qui faisait la principale force de Schleiermacher. Il se rattacha à la société piétiste qui se groupait autour du baron de Kottwitz. Pourtant les impressions qu'il y reçut étaient très mêlées. Au mois d'octobre 1820, le jeune candidat fut admis dans le séminaire pastoral de Wittemberg et y resta deux ans. Ce séjour exerça sur lui une influence considérable. L'orthodoxie biblique et la grande cordialité du directeur Heubner, l'accord qui régnait entre les séminaristes, l'absence de l'esprit de parti, malgré la différence des tendances théologiques, le ton dominant si digne, si sérieux, mais qui n'excluait pas la gaieté juvénile, l'esprit scientifique libre, tout captivait Rothe. L'arrivée de Stier, avec son christianisme ascétique et

massif, apporta un nouvel élément au séminaire. Rothe n'osait comparer son « peu de christianisme » si imparfait, si inachevé, si élémentaire, avec la certitude infaillible et la forme achevée de la piété berlinoise. Il s'enfonça toujours davantage dans la lecture des écrits de Zinzendorf. Le baron de Kottwitz faisait de fréquentes visites aux jeunes séminaristes ; il était d'ordinaire accompagné de Tholuck, alors *privat-docent* à Berlin. En même temps Rothe se lia avec Emile Krummacher. Il devint, d'après son propre témoignage, « un piétiste sincère, mais peu heureux, un piétiste par conscience, mais sans vraie joie. » Il sonda plus profondément sa vie intérieure, y découvrit de nouveaux défauts et s'unit plus étroitement, plus personnellement encore avec Dieu et avec le Christ. Mais il ressentait aussi un poids, une inquiétude indicibles, s'isolait fréquemment des autres séminaristes et multipliait les exercices d'édification. Par moment il éprouvait une sécheresse qui augmentait encore ses angoisses. L'idéal qu'il avait poursuivi jadis s'était évanoui, et si quelques rayons de son ancien éclat s'efforçaient de pénétrer jusqu'à lui, ils lui paraissaient si troublants qu'il s'en effrayait et les fuyait tout aussitôt. — Dans l'excellente famille Heubner, Rothe avait appris à connaître la belle-sœur de son directeur, celle qui devint son épouse, Louise de Brück. Il partit en 1822 pour Breslau, où il fit des cours en qualité de *privat-docent*. Il prêchait aussi régulièrement et était fort goûté dans les cercles piétistes. Il se lia avec Julius Müller, H. Steffens, Scheibel et d'autres. Au mois de décembre 1823, il se rendit, avec sa jeune épouse, à Rome, en qualité de chapelain de l'ambassade prussienne. Rome n'avait pour lui, d'après son propre aveu, « d'autre intérêt que celui du premier village venu, dans lequel il aurait été envoyé comme pasteur. » Il y vécut d'abord d'une manière fort retirée, même solitaire. Les chefs-d'œuvre de Rome le laissèrent froid. Mais il ne tarda pas à se sentir attiré vers les protestants de la colonie romaine, dont quelques-uns étaient remplis de sentiments religieux profonds. Parmi eux nous trouvons au premier rang le chevalier de Bunsen. De plus, Rothe ressentit vivement le privilège de jouir d'une grande liberté individuelle. Il se décida bientôt à laisser tomber de la forme qu'avait revêtue son christianisme tout ce qui n'avait pas de consistance intérieure, et il en éprouva une grande joie. Il eut le sentiment d'une véritable convalescence religieuse et morale, à la suite de laquelle il se remit avec courage au travail. Dans le domaine théologique, il fit la connaissance de Thomas Erskine, qui l'intéressa vivement. Son goût pour l'art lui revint ; il apprit peu à peu à comprendre la nature italienne. Insensiblement, aussi, il sentit germer en lui des pensées propres en matière religieuse, au développement desquelles il consacra dès lors le plus grand soin. Il avait le sentiment qu'il serait appelé à créer un système théologique original. — En 1828, Rothe fut appelé comme directeur au séminaire de Wittemberg et y fit des cours sur l'histoire du christianisme. Ces cours ont été publiés par Weingarten sous le titre de *Cours sur l'histoire de l'Eglise et sur la vie ecclésiastique chrétienne*, Wittemb., 1875-1876, 2 vol. Il conquit dès l'abord, malgré sa jeunesse, l'affection et l'estime des séminaristes par l'intérêt cordial

qu'il savait témoigner à chacun d'eux ; il trouvait une jouissance intellectuelle exquise dans les conférences scientifiques qu'il savait diriger avec un grand talent. Il passa à Wittemberg les plus belles et les plus douces années de sa vie, dans une obscurité, un recueillement et des labeurs singulièrement féconds pour l'avenir. Il avait trente-huit ans lorsqu'il publia son premier ouvrage, un nouvel essai d'interprétation du célèbre passage Rom. V, 12-21 sur le péché originel. Nommé professeur à Heidelberg en 1839, il y passa le reste de sa vie, sauf un séjour de cinq ans à Bonn, de 1849 à 1854. — Nul n'avait plus que Rothe le don d'agir sur les étudiants et de les grouper autour de lui. L'union harmonieuse de la foi et de la science en sa personne, un mélange heureux de candeur et d'imagination, sa piété simple et intime et la virile indépendance, la hardiesse presque effrayante de sa pensée, toujours jalouse des droits de la science, mais, par-dessus tout, son humilité si vraie, son austérité si aimable, sa charité si discrète et si pénétrante expliquent le prestige dont son nom était entouré. Il y avait là plus qu'un esprit spéculatif de premier ordre aspirant à un entier renouvellement de la science théologique ; on sentait dans Rothe le chrétien pour lequel le monde invisible était une réalité, le professeur qui savait faire vibrer la corde religieuse. Cet amour des âmes, cette exquise bonté, cette inaltérable sérénité au milieu des épreuves, cet infatigable dévouement, ces soins délicats prodigués à sa femme, atteinte d'une maladie mentale, cet optimisme chrétien qui voyait le monde tout resplendissant déjà de la gloire du Rédempteur ont fait autant pour la renommée de Rothe que ses ouvrages théologiques. — De là aussi, malgré quelques jugements sévères de la part d'adversaires égarés par l'esprit de parti, la vénération dont le nom de Rothe a été l'objet ; de là l'émotion qui se répandit par toute l'Allemagne lorsque, à la fin d'août 1867, on apprit que Rothe venait de mourir, émotion qui ne fit que s'accroître lorsque l'on connut les détails qui avaient marqué sa fin. « Faites savoir à tous mes amis, dit-il au pasteur Zittel, faites savoir à tous ceux qui s'intéressent à moi que je meurs dans la foi dans laquelle j'ai vécu ; rien n'a pu troubler en moi cette foi, mais elle est devenue toujours plus ferme et plus intime. » L'avant-veille de sa mort, on lui remit un télégramme de la communauté religieuse libre de Mannheim et de son pasteur, qui lui exprimaient leur sympathie. Il se montra sensible à cette marque d'intérêt, puis il ajouta en souriant : « Voilà qui n'augmentera pas ma réputation d'orthodoxie... Mais cette réputation n'a d'importance qu'aux yeux des hommes, et non devant le tribunal de Dieu. » Comme Schleiermacher, il voulut, avant de mourir, recevoir la sainte cène. Le pasteur qui la lui administra lui dit : « Vous mourez en paix avec Dieu ? » « Oui, répondit Rothe, et avec les hommes. C'est une grande bonté de Dieu de m'avoir conduit de telle sorte que jamais un sentiment amer contre qui que ce soit n'a pu prendre racine chez moi. » Le même esprit respire dans cette touchante recommandation que le mourant prit le soin de dicter à sa servante : « Je prie, du fond de mon cœur, mes amis ecclésiastiques, et notamment ceux qui parleront lors de mon ensevelissement, de se garder de dire, sous pré-

texte de me louer, un seul mot qui puisse faire de la peine à mes adversaires. Ces adversaires, je les ai toujours, en toute sincérité, estimés meilleurs que moi-même... Au reste, il n'y a pas de louange plus vaine que celle qui blesse le prochain. » On lui proposait d'informer de son état quelques-uns de ses parents. « Non, répondit Rothe, il n'est pas bon qu'il y ait trop de gens autour d'un lit de mort; il n'y a plus alors de place pour les anges. »

II. Ses ouvrages. Les ouvrages de Rothe resteront malheureusement toujours peu accessibles à des lecteurs français, même familiarisés avec la langue allemande. C'est que Rothe donnait peu de soin à la forme. Soit qu'il ne le jugeât pas nécessaire, soit que sa pensée fût réellement embarrassée, il ne facilite point à ses lecteurs l'intelligence de ses doctrines. Son style souvent est obscur, lourd, traînant. On dirait que l'on marche au milieu de fragments de rochers jetés pêle-mêle, qui vous arrêtent et vous blessent à chaque pas, mais çà et là vous trouvez des blocs du plus beau granit, et au loin vous entendez mugir des cascades écumantes. C'est qu'au fond la pensée de Rothe est comme du granit, et sa spéculation produit l'effet de ces torrents de montagne dont la vue seule rafraîchit et donne des forces. — Le livre de Rothe sur les *Origines de l'Eglise chrétienne* (1837) est resté inachevé. Un seul volume a paru; il se divise en trois chapitres. Le premier traite du rapport dans lequel l'idée de l'Eglise se trouve avec celle du christianisme; le deuxième décrit la formation historique de l'Eglise chrétienne; le troisième raconte le développement de l'idée de l'Eglise dans sa première phase. Le deuxième et le troisième livre sont des chapitres d'histoire accompagnés de nombreux textes à l'appui des assertions de l'auteur; le premier résume sa doctrine et les résultats où l'ont conduit ses recherches historiques. Nous allons les exposer d'une manière sommaire. — La vie chrétienne, en tant que la vie religieuse sous sa forme la plus intense, est douée d'une force d'expansion puissante. Aussi, l'idée du christianisme est-elle inséparable de celle du royaume de Dieu, que son fondateur s'est proposé d'établir sur la terre. C'est même là le but constant vers lequel se dirigent tous ses efforts. Mais quelle est la forme que revêt ce royaume? Est-ce celle de l'Eglise, est-ce celle de l'Etat, les deux seules formes sociales que nous connaissons? On n'est que trop porté à répondre que c'est l'Eglise qui, par la nature même des éléments qui la composent et des fonctions qu'elle exerce, semble plus rapprochée du but que le christianisme se propose que l'Etat. C'est là toutefois une erreur. Le but de l'Eglise est de donner satisfaction aux besoins religieux de l'homme, tandis que l'Etat, selon la définition de Hegel que Rothe s'approprie, embrasse l'ensemble de l'activité morale de l'homme. Mais, à y regarder de près, le domaine des fonctions religieuses et celui des fonctions morales, au point de vue chrétien, se confondent. L'activité morale ne saurait, en effet, différer de l'activité religieuse, car ce n'est qu'en tant que nos actes sont inspirés par Dieu, par la raison absolue, qu'ils ont un caractère véritablement moral. De même, il n'est pas possible de concevoir l'activité religieuse séparée de l'activité morale; sous peine de demeurer stérile et de ne plus mériter

son nom, elle doit se traduire par des faits qui tombent dans la catégorie de la loi morale. C'est là une idée importante à laquelle Rothe revient souvent en s'y arrêtant avec complaisance. Déjà, avant lui, des théologiens célèbres avaient signalé le danger de séparer le dogme de la morale et la morale du dogme. Dans les dogmes chrétiens qui paraissent les plus abstraits et les plus spéculatifs on démêle encore un rapport avec l'homme et sa transformation morale ; de même les plus simples conseils, les règles les plus directement pratiques de la morale ne sauraient se passer de puiser leurs motifs à la source de toute vie, en Dieu. Mais Rothe ne veut pas s'arrêter à mi-chemin : il élève ce rapport nécessaire entre l'activité morale et l'activité religieuse jusqu'à l'identité, et en tire une conclusion assez inattendue. Ou bien le but du christianisme, dit-il, est la théocratie, c'est-à-dire la création d'une société ecclésiastique, employant toutes les forces morales à la glorification d'une hiérarchie fortement organisée qui brille par l'éclat de ses cérémonies et étreint par ses rites et ses ordonnances le monde entier ; ou bien l'Evangile a en vue la régénération de l'Etat, de la société civile, appliquant toutes les forces religieuses de l'homme à la transformation des relations sociales qui lui sont imposées par la nature. On devine que Rothe se prononce sans hésiter pour cette dernière alternative. — Mais si l'Etat embrasse la vie humaine dans tout son ensemble, quelle est la place que l'Eglise devra occuper ? L'Eglise a pour mission de se dissoudre insensiblement dans l'Etat, car celui-ci, pour réaliser son but, doit attirer à lui tout le domaine dont l'Eglise prétend prendre possession ; tous les éléments et toutes les fonctions que l'on est convenu de regarder comme faisant partie intégrante de la société ecclésiastique ne sont, au fond, que des éléments constitutifs et des fonctions de la société politique. Cette remarque s'applique également à la discipline, à la doctrine et au culte. A la discipline : lorsque l'Etat sera vraiment religieux, toute l'éducation qu'il donnera sera religieuse et se confondra avec l'éducation morale. Il en est de même de l'instruction. C'est à l'Etat qu'incombe la culture de la science, qui, un jour, aura un caractère entièrement religieux. Il n'y aura plus de distinction entre les sciences profanes et les sciences sacrées ; la théologie et la philosophie se confondront. Reste le culte : mais le sentiment de l'édification n'est pas étranger à l'Etat, qui le cultivera toujours mieux au moyen de l'art, et en particulier du théâtre, revêtu d'un caractère religieux. Le théâtre, régénéré et purifié des éléments délétères qui le déshonorent aujourd'hui, sera le temple de l'avenir, où les foules, comme aux beaux jours de la Grèce, puiseront des leçons de vertu et des forces morales dans la contemplation des grands drames humains rendus avec les merveilleuses ressources qu'offre l'art moderne. — Tout cela, naturellement, ne s'applique, dans la pensée de Rothe, qu'à la vie religieuse et chrétienne arrivée à sa perfection, en un mot à l'Etat idéal. En attendant, l'Eglise a une œuvre importante à accomplir et conserve sa place naturelle dans l'organisme de la société humaine : elle prépare et façonne les individus en vue de l'Etat futur. Son rôle est essentiellement pédagogique. Elle est un moyen et non un but. Si dans le paganisme la religion apparaît comme dépendant de la nature et s'absorbant

en elle ; si dans l'Ancien Testament, au contraire, l'élément naturel paraît entravé et contrarié par l'élément religieux, le christianisme a pour mission de les rétablir dans leur vrai rapport. Dans les commencements, il est vrai, la piété chrétienne, méconnaissant cette tâche, regarda la nature comme son ennemie. Mais l'Eglise ne pouvait demeurer dans cet état d'abstraction et d'isolement ; elle aspira à se « réaliser » comme société dans le monde. Malheureusement le premier effort qu'elle fit pour se constituer fut une infidélité à son principe : en cherchant à se donner une forme visible, elle ne put le faire qu'en marquant de son empreinte les éléments de la vie humaine naturelle, même les plus réfractaires à ce dessein. Le catholicisme du moyen âge est la réalisation grandiose de l'Eglise visible et en même temps sa ruine ; car, pour se réaliser, elle a dû dénaturer les relations sociales, combattre l'Etat et se replier sur elle-même, pour s'y concentrer et s'y pétrifier. — L'Eglise a sa raison d'être aussi longtemps que l'Etat contient encore des éléments mondains, c'est-à-dire non pénétrés de l'idée religieuse, et sa mission est de les combattre. Jésus-Christ connaît une Eglise militante, et non une Eglise triomphante ; il la considère comme l'instrument qui doit préparer l'avènement de l'état de choses définitif, du royaume de Dieu sur la terre. La Réforme n'a qu'imparfaitement compris ce rôle de l'Eglise. Elle a cru échapper à la difficulté de la notion catholique par son idée de l'Eglise invisible. Mais une Eglise invisible n'est pas une Eglise, parce qu'une communauté purement spirituelle n'est pas une communauté proprement dite ; elle n'a pas d'organes, elle n'implique pas des fonctions communes. Aussi, parmi les partisans de la Réforme, les uns retournent-ils, le plus souvent sans le savoir, à l'idée catholique, tandis que les autres ne considèrent l'Eglise que comme une école, une sorte d'enseignement mutuel pour former des membres utiles à la société civile et pour amener celle-ci à l'état de perfection. L'Etat accompli exclut l'Eglise. Tout ce qu'il renferme d'éléments de vie, il les porte naturellement dans son sein ; mais l'Eglise les a purifiés, christianisés. Comment l'Eglise pourrait-elle réaliser, elle aussi, une société visible sans faire à la société civile une concurrence funeste ? — Il faut distinguer avec soin, dans l'Eglise, entre l'élément religieux et l'élément clérical ; dans l'Etat, entre la société et le monde. On comprend facilement qu'une Eglise dans laquelle domine un clergé fortement organisé ne saurait maintenir autrement son indépendance et réaliser son but que dans la lutte contre l'Etat. D'autre part, aussi longtemps qu'une communauté religieuse verra prédominer dans l'Etat l'élément mondain, c'est-à-dire immoral et irréligieux, elle se trouvera dans la nécessité de se distinguer avec soin de lui. Dans la mesure où l'Eglise réussit à absorber en elle la vie nationale, elle se charge d'un poison qui finira par dénaturer sa propre essence et par la transformer en un Etat ; dans la mesure au contraire où elle s'isole de la vie nationale et sépare les fonctions religieuses proprement dites des fonctions morales et civiles, elle est condamnée à s'étioler et à dépérir. Elle n'a donc qu'un seul parti à prendre, celui de s'effacer en se dissolvant peu à peu dans l'Etat. Il est dans la nature de l'esprit chrétien de tendre à

pénétrer toute la vie humaine, de s'adapter à toutes les formes dans lesquelles elle se meut et de les glorifier. L'homme le plus religieux sent bien qu'il ne l'est vraiment que lorsque toutes les manifestations de sa vie portent l'empreinte de sa piété. C'est un point de vue étroit de s'imaginer qu'on est d'autant plus religieux que l'on se sépare davantage de la vie commune. Choisir des occupations à part, se créer des intérêts factices, entrer dans des relations anormales est toujours chose dangereuse : c'est dans la vie telle que Dieu lui-même l'a faite que doit se manifester la puissance du christianisme. — La théorie de Rothe, dépouillée de sa forme paradoxale, nous paraît très juste ; elle est destinée à donner le coup de mort au cléricalisme, c'est-à-dire à tout ce qui, dans l'Eglise, par le moyen de ses conducteurs, a pour but d'absorber et de confisquer à son profit les forces et l'activité religieuse de ses membres. Elle ruine toute prétention à accentuer et à exagérer l'importance de l'organisation extérieure, mais elle ne condamne pas moins cet esprit sectaire, étroit, ascétique qui s'isole de la société et l'anathématise sans la comprendre. Elle fixe d'une manière vraie les rapports actuels et les rapports définitifs de l'Eglise et de l'Etat. Elle a cependant le tort de s'occuper presque uniquement de ces derniers et de négliger les premiers. Rothe considère trop exclusivement l'état d'accomplissement et passe légèrement sur l'état de préparation dans lequel l'humanité, pour des temps bien longs, semble encore engagée. — Dans la seconde partie de son ouvrage, Rothe expose l'origine historique de l'Eglise. Ses recherches présentent un grand intérêt; la discussion à laquelle il se livre est conduite avec une clarté voisine de l'évidence, et tous ceux qui se sont sérieusement occupés de cette période sont venus confirmer les résultats auxquels il est arrivé. Nous indiquerons très sommairement la marche de son exposition : Jésus n'a pas fondé d'Eglise ; ses premiers disciples eux-mêmes ont été beaucoup plus préoccupés d'annoncer la parole du salut que de donner une forte organisation ecclésiastique aux communautés chrétiennes naissantes ; ce n'est qu'incidemment que nous en trouvons des traces dans les livres du Nouveau Testament ; les premiers chrétiens continuaient à se rattacher à la synagogue et ne s'en séparèrent que lorsque la persécution des juifs les y contraignit ; toutes les fonctions avaient un caractère démocratique, elles reposaient sur l'élection et sur le libre assentiment des fidèles ; les presbytres et les évêques n'étaient que les serviteurs de la communauté, et leur identité ressort clairement des textes apostoliques ; c'est chez l'apôtre Paul que nous trouvons les premières réflexions sur l'Eglise, encore s'appliquent-elles plutôt à une idée abstraite qu'à l'ensemble concret des communautés naissantes ; dans la période apostolique proprement dite, c'est-à-dire jusque vers l'an 70, il n'y avait pas encore d'Eglise chrétienne, mais seulement des communautés isolées ; les premiers éléments d'une organisation et d'un lien ecclésiastique futur se trouvent dans le concile apostolique de Jérusalem et dans les délégués qu'il envoya aux Eglises. — Cependant l'union des chrétiens était menacée par la chute de la synagogue juive, par la mort des apôtres, par de graves divergences dans la doctrine. Le danger d'un retour au judaïsme ou au paganisme

ne pouvait être conjuré que par l'établissement d'un lien extérieur qui reliât entre elles les diverses parties de l'Eglise chrétienne. Les derniers survivants parmi les apôtres paraissent avoir pris eux-mêmes, sous forme de testament aux communautés, les mesures par lesquelles l'Eglise se constitua : nous voulons surtout parler de la création de l'épiscopat, comme organe de l'unité de l'Eglise et continuation de l'apostolat. Nous en trouvons les traces dans les assertions de Clément de Rome, d'Irénée et d'Ignace, aux épîtres duquel on a à tort, suivant Rothe, contesté l'authenticité. Les éléments démocratiques et autoritaires étaient encore combinés dans la constitution des communautés. Réunis en assemblée, les évêques se considèrent non seulement comme les représentants des Eglises particulières, mais comme les véritables chefs de la chrétienté, revêtus de l'autorité apostolique. L'épiscopat prétendait remplacer l'apostolat, mais avec des pouvoirs et des prétentions bien autrement étendus. Avec cet état de choses, nécessité par la marche générale de l'histoire, coïncident les développements dogmatiques donnés à l'idée de l'Eglise. Cette idée aurait dû refléter l'éclat réel ; mais ce n'est qu'en vertu d'une illusion que l'on put se le persuader. En réalité, l'idée de l'Eglise fut construite logiquement et appliquée à l'ensemble des communautés chrétiennes, sans examiner si tous les attributs de la sainteté, de l'universalité, de l'unité leur convenaient. — Une nouvelle période s'ouvre avec Cyprien, lorsque l'on commença à avoir conscience de la non-identité de l'Eglise catholique empirique avec l'idée de l'Eglise chrétienne. A moins de rompre violemment avec tout le développement historique, il fallut établir que l'idée de l'Eglise chrétienne était en tous points applicable à l'Eglise catholique. On fit donc reposer l'unité de l'Eglise sur l'unité de l'épiscopat; la succession ininterrompue des évêques était le moyen par lequel le Saint-Esprit se conservait dans l'Eglise. On voit de suite tous les abus qui découleront de cette théorie, mais l'on peut dire que c'est d'une manière presque imperceptible que l'Eglise fut conduite, par une sorte de nécessité logique, sur la pente fatale qui devait aboutir au système papal, à la théocratie romaine. — On arrive dès lors à se poser ce dilemme : ou bien les communautés chrétiennes ne se seraient pas donné d'organisation et de lien visible (et alors que seraient-elles devenues ?) et si elles ont été obligées de se les donner, comment cette organisation aurait-elle pu ne pas aboutir aux conséquences que nous déplorons ? Sans doute l'ambition des hommes, des chefs du clergé y a été pour beaucoup; mais il ne faut pas oublier que le cours même des choses entraînait l'Eglise vers la papauté. Au reste, chose étrange : la plus grande gloire visible de l'Eglise a coïncidé pour ainsi dire avec les commencements de son humiliation ; et depuis, chaque jour, l'Eglise visible se voit obligée de perdre quelque chose de son éclat pour revenir à ses modestes origines et accomplir sa destinée. Que cela afflige ceux qui mettent la force de l'Eglise dans une organisation bien réglée, dans une hiérarchie savamment graduée, dans un appareil somptueux, nous le comprenons. Quant à nous, nous ne pouvons que nous féliciter, avec Rothe, de voir l'Eglise réduite à ne plus se servir que de ses armes spirituelles et à ne plus vou-

loir s'appuyer que sur Celui qui a dit : « Ma grâce te suffit ; j'accomplirai ma force dans ta faiblesse ! »

L'ouvrage capital de Rothe est son *Ethique théologique* (Wittemb., 1845-1848, 3 vol.; 2e édit., 1867-70). Il n'est pas facile d'en donner une idée précise et sommaire. Nous avons affaire à un vaste système qui n'embrasse pas seulement tout le domaine de la morale, la science du bien, celle de la vertu et celle des devoirs, mais encore toutes les parties de la doctrine chrétienne, l'idée de Dieu, la création du monde, l'idée de l'homme, du péché, du salut, de Jésus-Christ, des choses futures. Cette richesse de matières comparée au choix du titre n'a rien qui doive étonner, si nous nous rappelons que la base de la spéculation de Rothe est l'identité de l'élément religieux et de l'élément moral. Nous assistons, dans son *Ethique*, à une véritable fusion de la dogmatique et de la morale. L'auteur prend son point de départ dans la conscience ou dans l'idée de Dieu qui s'y trouve inscrite, mais il ne l'envisage pas autrement que dans ses rapports avec le monde et avec les hommes. — Rothe déclare lui-même ne relever d'aucune école. Il se rattache de préférence aux théosophes, et en particulier à OEttinger dont il se sépare néanmoins sur plus d'un point. En effet, son ouvrage possède les principaux caractères des systèmes théosophiques. Et tout d'abord, nous y trouvons l'indépendance absolue de la pensée, qui se meut dans une sphère infiniment élevée au-dessus des notions d'orthodoxie ou d'hétérodoxie. Rothe ne peut souffrir cette méthode timide et anxieuse, qui ne permet pas de penser sérieusement, parce qu'elle est toujours en souci des résultats, rompant à chaque instant le fil pour regarder à droite et à gauche, faisant sans cesse des réserves et des compromis et n'aboutissant, en fin de compte, ni à une science véritable ni à une foi joyeuse. A la sainte hardiesse dont Rothe prétend user il unit toutefois la piété la plus délicate et la plus intime. Les résultats de la spéculation ne devront pas être en contradiction avec l'Ecriture. Rothe fera la contre-épreuve de son système. Il ne commence pas d'ailleurs par faire table rase : il n'ignore pas de quels trésors la pensée chrétienne est la dépositaire. Une soif ardente de vérité le dévore ; mais il sait qu'il ne la possédera réellement que lorsqu'il se la sera assimilée, lorsque sa conscience l'aura embrassée. Enfin il distingue avec soin, avec trop de soin peut-être, cette théologie spéculative, qui ne veut avoir qu'un caractère individuel, de la dogmatique, qui est plutôt, à ses yeux, une science historique et exprime la foi de l'Eglise. Ce n'est que lorsque la dogmatique ne satisfait plus les esprits que le besoin de la spéculation théologique se fait sentir, avec la tâche de préparer les matériaux d'une dogmatique future, sans pouvoir aspirer jamais elle-même à la remplacer. Mais quelle est la dogmatique assez parfaite pour satisfaire, même pour peu de temps, tous les esprits ? Le besoin de la spéculation, c'est-à-dire de la revision, de la recherche personnelle de la vérité, du perfectionnement du dogme n'est-il pas un besoin permanent, et dès lors toute dogmatique ne porte-t-elle pas, à côté du caractère historique qu'elle emprunte à la tradition, le caractère individuel d'une science spéculative ? — Ce qui distingue, en second lieu, la théosophie, et par conséquent aussi l'ou-

vrage de Rothe, c'est un certain mélange de rêverie et de réalisme. Rothe donne une large part à l'imagination ; il aspire à arriver à des idées compréhensives, répondant exactement à la réalité des choses. A cet effet, il embrasse le domaine de la nature autant que celui de l'esprit ; il attend beaucoup de la philosophie de la nature ; il cherche des analogies dans le monde inorganique et organique ; il croit que l'on ne peut impunément séparer l'anthropologie de la cosmologie. La théologie spéculative doit consulter les sciences naturelles et exercer une influence sur elles. Mais bien souvent notre auteur, infidèle à ses engagements et séduit par des mirages trompeurs, quitte le terrain de la réalité pour celui de la fantaisie et de la chimère ; il multiplie les hypothèses avec une assurance candide ; il déduit les conséquences avec une sérénité que rien ne trouble ; il parle des choses futures avec une précision toute scientifique. — Le troisième caractère qui distingue le théosophe, c'est l'obscurité et l'impropriété du langage. Rothe n'hésite pas à employer un langage à lui, à forger des termes nouveaux. La définition une fois donnée, il continue à se servir de ces mots inintelligibles et fatigants dont on a oublié le sens particulier. Il en résulte souvent un jeu complaisant avec les formules logiques qui a l'apparence de la science, mais qui laisse les choses inexpliquées et ne rappelle que trop les évolutions abstraites de la philosophie hégélienne. Mais ce qui est plus choquant encore, c'est qu'après être arrivé à une formule philosophique très peu en harmonie avec le dogme chrétien, Rothe n'hésite pas à la déclarer identique avec la formule ecclésiastique. De là, une confusion bizarre et un mélange embarrassant d'idiomes, un cliquetis de mots philosophiques et de termes chrétiens qui sonne assez désagréablement à l'oreille. — Esquissons rapidement les principaux traits du système de Rothe. Il définit Dieu comme la personnalité absolue qui renferme en elle un double élément, la nature et l'esprit ; elle est douée de réflexion, de conscience et d'activité libre. Dans la manière dont Dieu se distingue de lui-même et affirme son unité dans la distinction de ses éléments constitutifs, Rothe retrouve la doctrine trinitaire, quoique dans un sens absolument différent de la doctrine ecclésiastique. Le monde est nécessaire et, par conséquent, éternel ; il est le non-moi que Dieu s'oppose en se distinguant de lui-même. Mais ce non-moi ne constitue pas une limite pour Dieu, qui déploie précisément son activité créatrice pour la vaincre et réaliser d'une manière toujours plus parfaite son idée. L'activité créatrice de Dieu n'est pas autre chose que le don de soi-même aux autres. L'amour n'est pas seulement un attribut de Dieu, il constitue son essence même. Cette activité créatrice suit une marche progressive par une série ascendante de degrés dont chacun est déterminé par celui qui le précède. Du degré le plus inférieur, la matière, le non-esprit absolu, nous nous élevons jusqu'à l'homme, dont la personnalité est formée par l'unité de la conscience et de l'activité propre. Dans la personnalité, grâce à l'activité créatrice de Dieu, la matière s'est dépassée elle-même en produisant son contraire, l'esprit. Mais dans la personnalité humaine, il y a encore un élément matériel auquel l'esprit est lié et qu'il doit aspirer à pénétrer. Il faut que la personnalité de l'homme s'assimile toutes les forces matérielles qui l'envi-

ronnent et en fasse l'instrument de son affranchissement. C'est là la tâche morale. L'acte éthique continue l'acte de la création, abandonné dès lors aux soins de la créature. Mais ce développement, lui aussi, est lent, insensible, appelé à passer par des degrés divers. La création de l'homme n'est nullement accomplie en Adam ; elle ne se réalise que dans le second Adam, en Christ. Rothe en conclut la nécessité du passage de l'homme par le péché, comme un degré du progrès moral que toute l'humanité doit franchir. L'homme ne peut pas suivre de prime abord un développement normal et être sans péché, car il est de l'essence de la créature personnelle de se trouver encore placée sous la puissance de la matière et de ne pouvoir s'en rendre maître qu'à la suite de longs combats et de pénibles travaux. — L'humanité ne s'achève qu'avec le Christ, dont Rothe ramène l'apparition à un acte créateur de Dieu. Par un acte de sa toute-puissance, Dieu a posé en Christ un nouveau commencement de l'humanité. Pour la préparer à le recevoir, Rothe admet une révélation spéciale par laquelle Dieu se manifeste avec un degré d'évidence redoublé, visible et matérielle dans le miracle, intérieure et spirituelle dans l'inspiration. Fidèle aux principes du supranaturalisme que Rothe introduit ici et qu'il combine avec la théorie de l'immanence qu'il vient d'exposer, il définit le miracle et l'inspiration un effet absolument inexplicable d'un acte immédiat de Dieu dans la création, sans l'intermédiaire de celle-ci. La personne du Christ, surnaturellement conçue, porte ce même caractère d'un mystère insondable. Mais c'est dans l'eschatologie que l'imagination de Rothe se donne pleine carrière. La fin du monde arrive lorsque le nombre d'êtres isolés nécessaires pour réaliser l'idée de la création est complet. Jésus-Christ et les chrétiens déjà accomplis reviennent sur la terre pour consacrer en quelque sorte cet état parfait. La terre se transfigure ; elle se dépouille de son enveloppe matérielle ; la nature extérieure avec ses ébauches grossières est détruite. La terre est devenue le ciel, et la barrière qui la séparait des autres sphères de l'univers est tombée. Il y a une libre communication entre les sphères du monde amenées à la perfection. Les anges sont les êtres rationnels qui habitent ces sphères et qui communiquent librement de l'une à l'autre. Quant aux démons, ils sont les damnés, chassés du monde parfait, rejetés de la création comme la balayure. Ils ne peuvent vivre que dans le monde matériel et dans les sphères en voie de création ou bien dans le vide. — La *Dogmatique* de Rothe, publiée après sa mort, par Schenkel, sur des cahiers de cours (Heidelb., 1870-1871, 3 vol.), complète son *Ethique*. Elle en reproduit les principales idées d'après les rubriques officiellement reçues, en prenant pour point de départ la conscience du péché et celle de la grâce. Ce qu'elle renferme de plus remarquable, ce sont les *Prolégomènes* que l'auteur avait déjà publiés de son vivant dans les *Studien u. Kritiken* (1855, 1858, 1860), puis séparément sous le titre de *Zur Dogmatik* (1863). Nous y relevons sa théorie de la révélation et sa polémique serrée et lumineuse contre l'infaillibilité de la Bible. Rothe demande que l'on distingue avec soin entre la révélation elle-même et la Bible, qui n'en est que le document. Longtemps la théologie, partant de l'idée que la révélation consistait dans la communication surnaturelle d'une idée

religieuse, l'a identifiée avec la Bible, ce qui a donné lieu à une foule d'erreurs et de malentendus au sujet de l'usage qu'il convient de faire de l'Ecriture, de la nature de l'autorité qu'il y a lieu de lui attribuer et du caractère même de son inspiration. La distinction entre la révélation et la Bible est l'une des conquêtes les plus importantes de la théologie moderne. — Aux yeux de Rothe, l'activité révélatrice de Dieu n'est qu'une forme particulière de son activité rédemptrice ; elle précède et prépare cette dernière. Par elle Dieu purifie et fortifie la conscience religieuse de l'homme, troublée et affaiblie par le péché. L'activité pédagogique de Dieu pour le salut de l'humanité s'étend sur tous les peuples ; mais elle n'a pris qu'en Israël la forme d'une révélation ayant pour but de rétablir la conscience religieuse dans toute sa vérité. En se révélant, Dieu ne révèle que lui. C'est exclusivement la connaissance de Dieu qui est l'objet de la révélation. Indirectement, il est vrai, la révélation répand la lumière sur d'autres objets aussi, voire sur le monde entier. Elle place toutes les choses dans un jour nouveau. A nous de les saisir et de les observer avec justesse, ce qui exige de sérieux efforts et un travail prolongé et n'exclut pas toute espèce d'erreurs. Dieu nous conduit par la révélation dans toute la vérité, non en promulguant d'une manière surnaturelle un système complet de dogmatique, mais en faisant luire à notre horizon sa fidèle image, comme une aube céleste, qui répand tout à l'entour sa clarté et nous permet de comprendre successivement toutes choses. — Mais comment Dieu purifie-t-il et fortifie-t-il notre conscience religieuse ? L'ancienne dogmatique a eu le tort de représenter l'homme comme entièrement passif dans l'œuvre du salut. La révélation divine trouve dans l'âme humaine un point de contact et de rattache. Dieu n'agit point d'une manière magique ; il observe les lois sur lesquelles repose notre vie spirituelle ; il met en jeu les forces qui doivent déterminer la nouvelle direction de notre conscience religieuse. Il renforce les moyens par lesquels d'ordinaire elle est réveillée, de manière à la rendre capable de refléter avec évidence la véritable idée de Dieu. Ces moyens sont les événements, dans le domaine de la nature et de l'histoire, que Dieu fait paraître à l'horizon de l'observation humaine, événements tels qu'ils ne sauraient être expliqués que par l'idée de Dieu, en même temps qu'ils la révèlent dans toute sa plénitude. De cette manifestation de Dieu dans l'histoire et dans la nature Rothe distingue l'inspiration. Pour que les manifestations extérieures de Dieu soient comprises de l'homme, il les accompagne d'une action intérieure sur la conscience, afin que nous en saisissions bien le sens et la portée. Dieu ne rend pas l'inspiration magique, car il la rattache à l'impression religieuse redoublée produite par ses manifestations, qui créent naturellement une réceptivité plus grande chez ceux qui les observent. Les manifestations, sans l'inspiration, seraient des prodiges muets et inutiles ; l'inspiration, sans les manifestations, ne serait qu'une lueur fantastique et trompeuse. Elles prouvent leur divine origine et atteignent leur but en se complétant et en se confirmant réciproquement. — L'inspiration revêt diverses formes : elle produit soit des pressentiments (vision, contemplation), soit des pensées (prophétie). Dieu touche le clavier de

l'âme humaine de telle manière que, parmi la masse des idées ou des images qu'elle renferme, plusieurs se combinent de façon à faire jaillir dans la conscience une idée ou une image essentiellement nouvelle dont l'homme peut affirmer avec certitude qu'il ne l'a pas produite lui-même. De plus, les manifestations et l'inspiration de Dieu sont toujours déterminées et, par conséquent, limitées par le milieu historique dans lequel elles se produisent. Il ne faut pas qu'elles demeurent inintelligibles à l'homme, quoiqu'il ne soit pas nécessaire qu'il les comprenne immédiatement d'une manière parfaite. — La révélation est à la fois surnaturelle, quant à sa cause, et naturelle, quant à sa manière de s'adapter à l'organisme général de l'histoire. L'ancienne dogmatique s'occupait beaucoup des critères de la révélation, c'est-à-dire des signes auxquels on pouvait la reconnaître, et elle en indiquait trois : les miracles, les prophéties et le témoignage de ceux qui furent les objets de la révélation. Mais c'est là, au fond, une question oiseuse. La révélation, en communiquant avec évidence au monde une idée nouvelle, s'accrédite elle-même et n'a pas besoin d'un autre témoignage. Pourtant, la valeur de ces signes n'est pas à méconnaître absolument, quoiqu'il faille l'entendre dans un sens différent de celui que lui attribuait la théologie traditionnelle. — Le miracle, d'après Rothe, est un élément constitutif de la révélation. Il a moins pour but d'accréditer auprès de la foule celui qui l'accomplit que de rendre Dieu lui-même évident à l'homme. On ne doit donc pas dire que la révélation est accompagnée de miracles ; non, elle consiste en miracles. Lorsqu'on aborde les objections que soulèvent les miracles, il faut séparer la question tout abstraite : Peut-il y avoir des miracles? de la question concrète : Le miracle qui nous est rapporté, par exemple dans la Bible, est-il authentique ? La première appartient au domaine de la philosophie, la seconde à celui de l'histoire : les mêler, c'est amener la confusion. Seule la critique peut prononcer dans les questions d'histoire. Quant au problème philosophique, il est naturel de voir le panthéisme et le déterminisme nier le miracle, qui présuppose une indépendance relative du monde vis-à-vis de Dieu, nonobstant sa dépendance absolue, une distinction réelle entre la causalité divine et entre celle de la créature, en un mot une carrière ouverte à la liberté de Dieu et à celle de l'homme. Le miracle est la conséquence logique du théisme. Si l'on conçoit Dieu comme ayant une volonté distincte du monde, il faut que l'on admette une action de cette volonté sur le monde ; mais cette action, en tant qu'intervention d'un principe transcendant dans le cours du monde, ne peut être que surnaturelle, c'est-à-dire constituer un miracle. — La connaissance des lois de la nature, loin de renverser l'idée du miracle, la fortifie et jette sur elle une pleine lumière. Où il n'y a point de connaissance des lois de la nature, il n'y a pas pour l'homme de miracle, précisément parce que tout est miracle. Comment le théiste peut-il soutenir que les lois de la nature sont violées lorsque Dieu, en vertu de sa causalité absolue, crée dans la nature des phénomènes nouveaux, mais qui du reste lui sont parfaitement homogènes ? Le résultat de l'activité miraculeuse de Dieu est de tout point conforme à la nature ; il fait partie intégrante de son

organisme et se soumet à ses lois. Comment les lois constatées par notre expérience seraient-elles renversées, alors que les miracles se révèlent expressément à notre expérience comme n'étant pas le résultat du jeu ordinaire des lois de la nature? « Je ne me laisse pas intimider, dit excellemment Rothe, par le mot de lois de la nature. On nous oppose à tout moment aujourd'hui ce mot comme une tête de Méduse; mais nous voulons tranquillement le regarder en face et ne pas nous rendre coupables de l'usage superstitieux qu'avec ses airs aristocratiques l'irréflexion contemporaine aime à en faire. J'honore sincèrement les lois de la nature et je me réjouis cordialement de tous les progrès que l'on fait dans leur connaissance; Dieu lui-même leur a soumis toutes les forces de l'univers, mais il ne s'est point soumis lui-même à elles, avec sa liberté et sa volonté toute-puissante. » De même que, dans son plan éternel, Dieu ne s'est pas lié à l'avance par le déterminisme inflexible d'une prescience qui règle tous les détails du développement du monde, et ne s'est pas muré en quelque sorte dans l'absoluité de ses décrets, de même, en établissant les lois de la nature, Dieu n'a pas entendu y emprisonner son activité et se poser en elles une barrière infranchissable. Il n'y a d'autre barrière pour l'activité divine que ce qui est en contradiction avec elle, l'irrationnel, le mal. — Si Dieu a créé le monde sous la forme d'un organisme, il l'a disposé de telle manière qu'il n'exclue pas son intervention immédiate. Il a donné à ses lois cette largeur et cette élasticité qui sont partout la condition du fonctionnement régulier d'un bon mécanisme. On se fait, de nos jours, une idée exagérée du lien organique qui existe entre les diverses parties de la nature. On se le représente doué d'une finesse et d'une perfection absolues. Mais cet organisme n'est pas parfait, précisément parce qu'il est matériel; il est soumis à des crises nombreuses et à l'action dissolvante du mal physique. L'idée de la matière exclut même, en un certain sens, celle de l'organisation. Il ne manque donc pas à l'activité créatrice de Dieu d'occasions pour travailler au développement de la vie organique de la nature, en écartant les obstacles et les causes de trouble qui l'entravent. Cette imperfection de la nature est toute naturelle : car un monde absolument parfait, qui exclurait l'intervention de l'activité divine, serait pour Dieu, son auteur, une limite, une barrière. — Pour plus de clarté, Rothe croit qu'il est nécessaire de distinguer entre les diverses espèces de miracles. Le *maximum* du miracle se rencontre là où Dieu agit sans l'intermédiaire d'une cause moyenne. C'est le cas pour la création. Toutes les nouvelles formations, tous les nouveaux degrés de la création terrestre sont des commencements nouveaux. Leur existence a été déterminée, mais non causée par ce qui existait antérieurement. Chaque acte créateur proprement dit de Dieu est un miracle, produit immédiat de la causalité divine. La cause et l'effet se couvrent absolument et ne peuvent être séparés. Il n'y a point là de devenir. On ne voit que l'effet, et l'on en déduit la cause. Un tel miracle tombe sous l'action des sens. Il y a en lui quelque chose de magique. Ou bien Dieu ne pourrait-il rien produire par un procédé magique? Lui seul le peut. Ou bien peut-être cela ne lui serait-il

pas permis? Certes, il ne le peut que là où un pareil procédé est à sa place, où il n'entre en contradiction ni avec lui-même, ni avec la sainteté du gouvernement du monde. Un pareil miracle est essentiellement inexplicable; car il est un effet de Dieu produit sans l'intervention d'une cause seconde. Il exclut la possibilité de pouvoir se le représenter. Ce miracle n'entre pas en conflit avec les lois de la nature, car un conflit suppose un contact, lequel est ici exclu. Ni la créature, ni les lois de la nature ne concourent à le produire. Dans sa genèse, ce miracle ne touche pas au domaine des lois de la nature, mais, une fois produit, il entre dans son organisme et se soumet à ses lois. — Dieu peut agir aussi au moyen de causes secondes, naturelles, en se conformant aux lois qui les régissent, mais d'une manière qui n'est possible qu'à lui. Ou bien il produit des combinaisons inconnues et imprévues de forces de la nature, susceptibles par elles-mêmes de se modifier à l'infini, et prédisposées par Dieu pour cela dès leur création. Le jeu régulier des lois de la nature n'est pas troublé; ce qui nous échappe, c'est le mode nouveau, la combinaison inattendue que Dieu y introduit. L'homme peut librement agir sur la nature et s'en servir comme d'un instrument pour réaliser ses desseins, et cela dans la mesure dans laquelle il connaît les lois de la nature. Il lui fait ainsi produire des effets qu'elle n'aurait pas produits elle-même en vertu de son propre développement organique, et qui, par conséquent, doivent paraître des paradoxes, de vrais miracles aux animaux. Dieu ne pourrait-il pas de même se servir de la nature pour réaliser ses desseins en mettant en jeu ses lois afin de produire des combinaisons nouvelles? « Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas jouer sur ce merveilleux instrument, que nous appelons la nature terrestre, plus harmonieusement que nous? Lui, qui seul connaît complètement la disposition de cet instrument, en joue avec une virtuosité en comparaison de laquelle notre art le plus parfait n'est qu'une besogne d'écolier; il produit des effets qui nous remplissent d'admiration et d'étonnement, alors pourtant que tout se passe aussi régulièrement que dans nos plus simples solfèges. Nous pouvons être parfaitement tranquilles : Dieu, en touchant l'organisme de la nature, n'y gâte rien; il n'en endommage pas le lien, il n'en embrouille pas les cordes si fines. La sûreté de sa main de maître, la virtuosité accomplie de son jeu nous en répondent, alors même qu'il produit les accords les plus osés. » Rothe relève l'analogie frappante qui existe entre cette espèce de miracles et le hasard, ce domaine mystérieux que l'activité divine s'est réservé dans le monde. Nous y trouvons les mêmes combinaisons divines, pleines de génie, des causalités finies qui dépassent notre entendement et notre pouvoir, dans le but de produire des effets imprévus dans notre vie. Aussi longtemps que ces effets ne dépassent pas la mesure de nos expériences ordinaires, nous les attribuons à tort au hasard, qui n'existe pas; dans le cas contraire, nous les appelons miracles. Au moyen de ces libres manipulations de l'organisme de la nature terrestre, Dieu peut aussi, grâce au même génie admirable de combinaison, relier entre elles, de la manière la plus variée et la plus féconde, les destinées des êtres humains isolés. — A ces miracles proprement dits viennent se joindre d'autres que l'on

peut appeler relatifs. Ce sont des effets produits par des causalités terrestres, c'est-à-dire par des forces qui se trouvent dans la nature physique ou spirituelle de l'homme à un certain degré de son développement, mais qui ne peuvent être produits par nous, parce que nous ne connaissons pas encore ces forces. Dans cette catégorie rentrent la plupart des miracles du Sauveur. Ils posent à notre science des problèmes aussi intéressants que difficiles à résoudre, et c'est à elle qu'il appartient de dissiper le mystère qui les entoure. Et maintenant, nous le répétons avec Rothe : Comment le miracle entrerait-il en conflit avec les lois de la nature? Le miracle contredit l'absolutisme arrogant de ces lois et le culte idolâtre dont elles sont l'objet de la part de l'athéisme. Voilà tout. Il témoigne que c'est bien à tort que l'on regarde les lois de la nature comme la plus grande puissance qui existe dans le monde. Au-dessus d'elles règne celui qui les a faites, le Dieu vivant et personnel qui s'est créé en elles non une barrière, qui porterait atteinte à son absolue et sainte liberté, mais un instrument qui est toujours à son service pour accomplir ses desseins. Si Dieu fait des miracles, c'est pour montrer qu'il y a quelqu'un qui peut faire ce qui est impossible à la nature, à la créature. Le miracle proclame l'absolue indépendance du Dieu vivant dans son rapport avec le monde, qui existe par lui et se meut d'après une loi qui lui est immanente, et sa présence toute-puissante au milieu du monde. Et c'est précisément sur l'impression profonde de la gloire incomparable de ce Dieu vivant et personnel, toujours présent au milieu de ses créatures, que le miracle réveille involontairement en nous, que reposent son intérêt et sa valeur religieuse durables. — Quant à la valeur apologétique du miracle, Rothe reconnaît qu'elle doit être reléguée à l'arrière-plan aujourd'hui. Peu importe, au fond, le jugement que l'on porte sur le miracle. Sans doute, on ne comprendra complètement la révélation qu'en se rendant compte des faits surnaturels qui l'ont constituée primitivement; mais tout n'est pas là, et il peut manquer à la piété ou à la connaissance religieuse de l'homme des éléments bien plus importants. De plus, l'acceptation du miracle ne nous dispense pas de l'examen consciencieux des faits qui se donnent pour miraculeux. « Gardons-nous de vouloir contraindre ceux qui se trouvent déjà en possession de la révélation d'admettre son origine miraculeuse, et de faire dépendre leur salut de cette croyance. C'est déjà beaucoup si la lumière de la révélation luit pour eux, s'ils marchent éclairés par ce soleil. S'ils se heurtent aux miracles, je leur dis : Mes amis, je ne veux pas vous imposer la foi aux miracles : *Beneficia non obtruduntur*. Ne pouvez-vous les accepter? Eh bien, laissez-les de côté. A vous de voir comment, sans leur secours, vous expliquerez l'histoire et la marche des événements que nous ne comprenons que par leur moyen. Moi, pour ma personne, je n'admets pas les miracles par une sorte de cupidité dogmatique, mais dans un intérêt historique, parce que, en présence de certains faits incontestables, je ne puis me passer des miracles, comme de la seule explication vraiment rationnelle, non parce qu'ils troueraient l'histoire à mes yeux, mais parce qu'ils m'aident à franchir les abîmes béants qu'elle présente. » Aussi bien ne faut-il

pas achever d'éloigner les hommes de notre temps de la foi chrétienne en les forçant d'admettre les miracles de la Bible. La plupart de nos contemporains ont une répugnance invincible et instinctive à l'endroit des miracles, qui s'explique parfaitement par la direction qu'a prise la culture intellectuelle parmi nous depuis un siècle, et qui ne doit pas être confondue avec un entêtement opiniâtre. Or, ce n'est pas au moyen de coups d'autorité que l'on vaincra cette répugnance. — Pour ce qui concerne la prophétie, qui est le commentaire authentique de toute manifestation divine, de tout miracle, elle comprend, selon Rothe, toute parole divine adressée aux hommes. Est considérée comme prophétie toute connaissance qui ne peut pas être l'unique produit de l'intelligence humaine à une époque et dans un temps donnés, mais qui doit être ramenée à la causalité divine. L'objet de cette connaissance se trouve déjà impliqué dans l'idée même de la révélation : elle ne se rapporte pas essentiellement à l'avenir, ni surtout à ses détails accidentels, mais aux manifestations divines présentes que l'on ne comprend pas bien sans elle. Quoique la prophétie ne soit pas d'emblée ni exclusivement prédiction, la vue de l'avenir en est un élément naturel : car il s'agit de bien comprendre le but futur, autant qu'actuel, de la manifestation divine. Où Dieu veut-il en venir avec sa révélation? A l'accomplissement futur du salut. En tant que prédiction de l'avenir, la prophétie est essentiellement promesse, promesse messianique. Plus le décret divin du salut s'est réalisé dans l'histoire, plus il devient possible à la réflexion naturelle seule, sans le secours de l'inspiration prophétique, de déduire l'avenir du présent, le terme du cours déjà révolu de l'histoire de la révélation divine. On a fait également de la prophétie un faux usage apologétique. Elle n'a pas la mission de réveiller dans les générations postérieures la foi à une révélation déjà accomplie dans l'histoire. Elle doit être le moyen d'introduire dans l'histoire les organes postérieurs de la révélation divine, afin de réveiller dans leur propre conscience le sentiment de leur vocation comme acteurs dans le drame de la manifestation divine, ainsi que celui du rôle précis qu'ils ont à y jouer ; elle doit aussi leur fournir des points de rattache précis et les accréditer auprès de ceux au milieu desquels ils sont destinés à paraître en qualité d'organes de la révélation divine. — Telles sont les idées de Rothe sur l'un des sujets les plus ardus et les plus controversés de la théologie contemporaine. Nous avons cru bien faire en leur donnant un développement étendu, persuadé qu'elles répondent aux exigences légitimes de la science, tout en sauvegardant les véritables intérêts religieux. Rothe a eu cette rare bonne fortune, pour tout ce qui concerne la théorie de la révélation, de l'inspiration, du miracle, de satisfaire les besoins de ceux qui veulent rester chrétiens sans abdiquer les droits de la pensée et de la critique ; et il a tracé, sur ce terrain si glissant, d'une main sûre, à l'apologétique moderne la voie qu'elle devra suivre si elle ne veut pas s'exposer à faire fausse route. — Tout en connaissant les conflits religieux dont souffre aujourd'hui la partie intelligente de la chrétienté, et en y compatissant de tout son cœur, Rothe ne montait en chaire que rarement. Quand il prêchait, c'était à l'église de l'université, soit à Bonn, soit à

Heidelberg, devant un public spécial d'étudiants, et ce n'est qu'avec la plus vive répugnance qu'il se décidait à publier ses sermons. Schenkel a publié récemment plusieurs volumes de sermons de Rothe (*Predigten*, Elberf., 1869, 3 vol.) dont l'authenticité a été attaquée par quelques critiques. Schenkel, suivant eux, se serait permis des altérations dans le texte pour en faire disparaître le christianisme surnaturel. Nous ne pouvons pas juger jusqu'à quel point cette grave accusation est fondée. Un 4e volume de sermons (Hamb., 1872) a été publié par W. Hübbe. Ils sont d'une grande simplicité, dépourvus de tout appareil oratoire, remarquables par la force et l'onction qui y règnent. — Rothe ne sortit de l'isolement, qui était devenu pour lui un besoin et comme une seconde nature, que pendant les dix dernières années de sa vie. Les événements dont le pays de Bade avait été témoin et la création du *Protestantenverein* le déterminèrent à se mêler d'une manière active des affaires ecclésiastiques. Il fut, sans contredit, la personnalité la plus éminente et la plus estimée de ce mouvement. On ne doit pas s'étonner de voir Rothe, le supranaturaliste décidé, le chrétien fervent, le théosophe, s'unir aux représentants de l'ancien et du nouveau rationalisme, pour combattre en faveur des droits de la liberté religieuse, de l'autonomie paroissiale et de l'initiative des laïques. Une entreprise qui avait pour but de séculariser l'Eglise et d'émanciper les troupeaux était assurée de rencontrer ses plus vives sympathies : la cause étant bonne en elle-même, peu lui importaient les alliés dans les rangs desquels il combattait. Tant pis pour les orthodoxes d'avoir abandonné à d'autres mains la défense de la cause de la liberté ! Dans une série de discours et d'articles, Rothe développa sa thèse favorite de l'identité de l'élément moral et religieux, de la nécessité de réconcilier la civilisation moderne avec le christianisme, d'exciter l'intérêt et le concours religieux de ces nombreux chrétiens inconscients que renferment nos Eglises, de simplifier l'organisation ecclésiastique, de la réduire à un *minimum* jusqu'à ce que la communauté religieuse se confonde complètement avec la commune civile. Il règne dans ces pages une grande élévation et une largeur de vues bienfaisante. Parmi ces articles nous relèverons surtout ceux qui ont été publiés dans la *Allgemeine deutsche Zeitschrift* sur la *Mission actuelle de l'Eglise évangélique allemande* (1862) et sur les *Débats relatifs à l'Union protestante libérale* (1865). Nous citerons aussi, parmi les ouvrages posthumes de Rothe, l'*Encyclopédie théologique*, publiée par Ruppeling (Wittemb., 1880), *l'Histoire de la prédication depuis ses origines jusqu'à Schleiermacher*, publiée par Trümpelmann, Brême, 1881, ainsi que le volume publié par Nippold, sous le titre d'*Heures du silence* (Wittemb., 1872), qui contient des aphorismes tirés des papiers de l'auteur : rien n'est plus propre que ces admirables fragments à nous révéler l'individualité si éminente et la théologie si originale de Rothe.

Bibliographie : Nippold, *R. Rothe. Ein christliches Lebensbild auf Grund der Briefe Rothes entworfen*, Wittemb., 1873-1875, 2 vol.; Schenkel, *Zur Erinnerung an Dr R. Rothe, aus schriftlichen Aufzeichnungen von der Hand Rothe's selbst*, dans la *Allgem. kirchl. Zeitschrift*, 1867, H. 9, et suiv.; Spœrri, *Zur Erinnerung an Rothe*, dans les *Zeit-*

stimmen, 1867, n° 21 et suiv.; Achelis, *R. Rothe*, dans les *Studien u. Kritiken*, 1869, II. 3; Holtzmann, *R. Rothe*, dans le *Jahrbuch des deutschen Protestantenvereins*, I, p. 69 ss.; Winckel, *R. Rothe, der frühere u. spätere*, dans les *Protestant. Monatsblætter*, 1869, II. 7 et 10; L. zu Solms, *Uebersicht theol. Speculation nach Rothe*, Wittemb., 1873, 2 vol.; Fischer, *Die Gedanken Rothe's über das Sittliche u. das Religiœse*, dans les *Stud. u. Kritiken*, 1880, H. 3; Colani, *Revue de théologie*, 2e série, X, 18 ss.; Astié, l'*Ethique de Rothe*, dans *Théologie et Philosophie*, II, 161 ss.; Babut, *Exposition du système théologique de Rothe*, dans le *Bulletin théologique*, 1868, n° 2 ss.; G. Godet, *De la notion de l'esprit dans le système de Rothe*, dans la *Revue théologique* de Montauban, I, 93 ss. F. Lichtenberger.

ROU (Jean), homme de lettres, secrétaire interprète des états généraux de Hollande, naquit à Paris, le 10 juillet 1638, et mourut à La Haye, le 3 décembre 1711. En se rendant au prêche à Charenton, il se lia avec Conrart; celui-ci lui procura la connaissance du gouverneur du dauphin, le duc de Montausier, qui le présenta au roi (1671), lequel lui ordonna de poursuivre la composition de ses *Tables chronologiques*. Elles étaient achevées en 1675 et agréées du monarque pour servir à l'instruction du dauphin; mais on y trouva quelques hérésies, pour lesquelles l'auteur fut mis à la Bastille (27 novembre 1675). Bien que Bossuet refusât d'intervenir en sa faveur, le savant compilateur fut mis en liberté, par l'entremise de Montausier, le vendredi saint de 1676. Les planches qu'il avait fait graver à ses frais, et qui constituaient toute sa fortune, demeurèrent confisquées. Pourvu d'une place de précepteur en Angleterre, par la protection de Ruvigny, il traversa la Manche en 1677, et gagna bientôt après la Hollande, où il exerça les mêmes fonctions dans la famille de Sommerdick. Il demeura dans l'exil, malgré les sollicitations de Montausier, qui lui promettait un brillant avenir s'il voulait rentrer en France et abjurer. Il a publié deux autres ouvrages : *Remarques sur l'histoire du calvinisme de M. Mainbourg*, La Haye, 1682; *La séduction éludée ou lettres de M. l'évêque de Meaux à un de ses diocésains* [M. de Vrillac], *qui s'est sauvé de la persécution, avec les réponses qui lui ont été faites, et dont la principale est demeurée sans réplique*, Berne [La Haye], s. a. [1686], ouvrage approuvé par Bayle. Il a laissé manuscrites une traduction de l'*Histoire générale d'Espagne*, de Mariana, et une *Histoire de l'Académie royale de sculpture et de peinture* entreprise à la sollicitation de Henri Testelin, peintre protestant expulsé de l'Académie à la Révocation. Rou a revu *les Feuilles du figuier* du pasteur du Désert Maturin. — Voir *la France prot.* et les *Mémoires inédits et opuscules de Jean Rou*, publiés, en 1857, par M. Francis Waddington, Paris, 2 vol. in-8°. O. Douen.

ROUEN (*Rothomagus*), métropole de la seconde Lyonnaise, a pour évêchés suffrageants Bayeux, Evreux, Séez et Coutances. Comme toutes les métropoles, l'Eglise de Rouen a cherché à reculer ses origines dans la nuit du passé, et s'attribue, pour premier évêque, saint Nicaise, disciple de saint Denis, qui subit le martyre sur les bords de l'Epte, dans les premières années du troisième siècle. Saint Mellon, mort

en 314, se signala par ses nombreux miracles et construisit une chapelle en l'honneur de la Vierge sur un terrain dont un prosélyte romain, Précordius, lui avait fait don. Nous ne connaissons les noms des successeurs immédiats de saint Mellon que par la chronique d'Orderic Vital, moine de Saint-Evroult. Tant que la persécution sévit sur la Gaule, l'Eglise de Rouen célébra secrètement son culte dans la crypte de saint Gervais; mais, à partir du quatrième siècle, nous voyons s'élever quelques églises, parmi lesquelles Cande-le-Vieux et Saint-Herbland. Vitrice, évêque de Rouen, vers 384, était originaire de la Flandre; la légende fait de lui un soldat : condamné à mort comme chrétien, il voit son bourreau frappé de cécité par un ange et s'enfuit. Après avoir évangélisé le pays des Nerviens (Pas-de-Calais), Vitrice se rendit dans la Grande-Bretagne, troublée par l'hérésie pélagienne. L'abbé Lebeuf a édité, en 1739, son traité : *De Laude sanctorum*. Saint Godard, qu'on a cru, sans preuves, frère de saint Médard, assista au concile d'Orléans en 511 et opéra de nombreuses conversions dans son diocèse. Sous son successeur Flavius ou saint Filleul, Clotaire Ier fonda l'abbaye de Saint-Pierre, plus tard Saint-Ouen. Nous voyons dès cette époque l'archevêque de Rouen jouer un rôle politique et chercher à défendre la civilisation gallo-romaine contre la barbarie germanique. Nous trouvons aussi la corruption et les mœurs barbares pénétrant dans les rangs du clergé lui-même et s'incarnant dans un prélat indigne, Mélantius, que l'infâme Frédégonde appela à succéder à Prétextat, assassiné par son ordre pour avoir béni le mariage de sa mortelle ennemie, Brunehaut, avec Mérovée, fils de Chilpéric et de Galsuinthe (587) (voir : A. Thierry, *Récits mérovingiens*). Saint Romain (638) contribua à faire disparaître les traces du paganisme dans le pays de Caux. La légende a transformé l'idolâtrie, dont le saint détruisit un temple aux portes de sa cité, en un monstre effroyable mis à mort par ses prières. Cette légende a donné naissance au privilège de la Fierte, en vertu duquel le clergé avait le droit de délivrer chaque année un prisonnier le jour de l'Ascension. Saint Ouen, ou Dado, né dans le Soissonnais, à Saucy (Aisne), en 609, mort le 24 août 689, chancelier de Dagobert Ier, fonda, en 634, le monastère de Rebais et composa une vie de saint Eloi (*Spicilegium*, V, 194). Ami d'Ebroïn, il s'associa à sa politique violente, mais répara ses erreurs par la protection éclairée qu'il accorda à l'école de Saint-Wandrille, par son zèle pastoral et par son goût pour les constructions d'églises, parmi lesquelles figure le plus ancien sanctuaire dédié à saint Nicaise. Nous avons une biographie de lui, rédigée par deux anonymes (*Bollandistes*, aug. 4, p. 305). On croit qu'il fit un voyage missionnaire en Espagne. La bibliothèque de Saint-Gall possède de lui une vie manuscrite de saint Remi (*Hist. litt. de France*, III; Labbe, *Bibliot.*, I, 365). Son successeur, saint Ansbert, réunit, en 689, un synode, reçut la visite de l'Irlandais Sidonius, ou saint Saens, et nourrit le peuple pendant une famine. — Le gouvernement de Charles-Martel fut désastreux pour l'Eglise, et la chronique de Fontenelle se plaint amèrement des évêques pillards et ivrognes qui déshonorent leur charge. Hugues Capet chercha à remédier au mal en nommant archevêque son frère Remi (voir : *Remi de Rouen*).

Franion eut l'honneur de baptiser, en 912, le Normand Rollon et un grand nombre de ses guerriers, événement qui rappelle de loin celui de 496. L'Eglise entre alors dans une nouvelle période de décadence, sous Robert Ier et Mauger de Normandie, prélats dissolus et sanguinaires, compromis dans des révolutions politiques. Le premier de ces deux prélats était marié. Les prédications éloquentes d'un moine attirent de grandes foules de pénitents dans un champ, qui en prend le nom du Pardon et qui a donné naissance à la grande foire instituée par Guillaume le Conquérant. Saint Maurille, écolâtre d'Halberstadt, successivement moine de Florence et de Fécamp, releva un moment la dignité de son siège par ses lumières et sa piété, 1055-1067, et eut la joie de consacrer sa cathédrale en 1063. Son successeur, Jean II, courut danger de mort pour avoir follement lancé l'anathème contre les moines de Saint-Ouen, qui avaient commencé sans lui le service. Sous Guillaume Ier, Giffard fonda, en 1093, l'abbaye de Longueville, et lui-même consacra, en 1107, l'église de Fécamp. Il y eut alors à Rouen un grand massacre des juifs. Après Hugues d'Amiens (voir : *Hugues d'Amiens*), nous pouvons signaler d'affreux désordres dans la cathédrale, provoqués, en 1119, par la tourbe des prêtres, irrités de voir l'archevêque Goisfrède leur prêcher le célibat; la fondation de l'abbaye de Grammont par Henri II, en 1156; l'exil de Gautier qui avait lancé, en 1196, l'anathème contre la ville. En 1204, Philippe-Auguste se rendit maître de Rouen, et nous voyons, à partir de cette époque, la commune lutter contre la cathédrale, les moines de Saint-Ouen, de Fécamp et de Bonport. Il en résulta des scènes sans cesse renouvelées de violences, d'excommunications, de troubles, qui fournirent à la royauté l'occasion d'intervenir et d'établir sa propre autorité. L'intrigant archevêque, Philippe d'Alençon, exilé en 1370, mourut à Rome après avoir conspiré toute sa vie contre Charles V. L'Eglise de Rouen dut quelques beaux jours au savant Nicolas Oresme, nommé doyen du chapitre en 1363. Tombé, en 1419, entre les mains de Henri V, qui mit à mort Alain Blanchard, Rouen eut la douleur de voir succomber dans ses murs Jeanne d'Arc. — Redevenue française, la ville accepta avec empressement les doctrines de la Réforme (voir : *Normandie, Basnage, Dubosc, Marlorat*) et vit périr le pieux Marlorat, en 1562, après la prise de la ville par les catholiques. L'archevêché fut occupé, à la fin du quinzième siècle, par les deux Georges d'Amboise, grands politiques, amis des arts, qui ont embelli les églises et dont les monuments funèbres sont, avec ceux de Dreux-Brézé, le joyau de la chapelle de la Vierge, à la cathédrale. Parmi les archevêques, nous pouvons signaler encore Charles Ier de Bourbon, 1551; François de Harlay, 1651 et le cardinal Cambacérès. Pommeraye, dans sa *Collection des conciles de Rouen*, énumère vingt-trois conciles tenus à Rouen de 650 à 1553. La plupart ont trait à des questions de discipline, au célibat et aux mœurs du clergé; celui de 878 mentionne pour la première fois l'encens; celui de 1096 proclama la *Treuga Dei*, ou trêve de Dieu; celui de 1189 exige que la coupe de la communion soit en or ou au moins en argent; celui de 1214 cherche à supprimer la fête des fous, qui, avec la fête de l'âne le jour de Noël, était l'une des grandes dis-

tractions du populaire, mais aussi un sujet de scandale pour les âmes pieuses; enfin celui de 1533, auquel assiste François Ier, exige des évêques la résidence et prend des mesures sévères contre les hérétiques. — *Eglises et abbayes.* Les plus anciennes églises de Rouen sont Saint-Gervais et Sainte-Catherine. La cathédrale, consacrée par Maurille, brûlée vers 1200, achevée dans la seconde moitié du quinzième siècle (Charpentier, *Normandie illustrée*, I), a conservé de sa première période la tour Saint-Romain ; on y remarque le portail des libraires, celui de la calende, la tour de beurre, l'escalier de la bibliothèque, les admirables monuments de la chapelle de la Vierge et la fameuse cloche de Georges d'Amboise, fondue en 1792. Jean Roussel (Marc-d'Argent) a achevé, en 1318, l'église actuelle de Saint-Ouen; Saint-Maclou, dentelle de pierre, est du quinzième siècle. Saint-Godard et Saint-Patrice ont des vitraux remarquables. Parmi les abbayes du diocèse de Rouen, bornons nous à relever les plus importantes : l'abbaye de Saint-Wandrille ou Fontenelle, fondée en 648, par Wandregisile; l'abbaye de Jumièges, dont saint Philibert fut le premier abbé (Deshayes, *Hist. de l'abb. de Jum.*, 1829); Fécamp, 658 (Leroux de Lincy, *Abb. de Fec.*); l'abbaye du Bec, création de Herluin, 1034, honorée de l'enseignement de Lanfranc et d'Anselme, foyer de lumière au moyen âge; Saint-Michel du Tréport, 1057; l'abbaye bénédictine de Saint-Victor en Caux, onzième siècle. Raoul de Tancarville confia, en 1080, la desserte de l'église de Saint-Georges de Bocherville à des chanoines; elle fut transformée en monastère, en 1114; Saint-Martin d'Aumale, 1096; Valmont, création de Nicolas d'Estouteville, 1169; l'abbaye de bénédictines de Montivilliers, constituée, en 682, par saint Philibert; Saint-Amand de Rouen, fondée en même temps que l'abbaye de la Trinité de Sainte-Catherine, par Goscelin et Emmeline; les augustins d'Eu, 1119; l'abbaye de Valasse, de l'ordre de Cîteaux, créée, en 1154, par l'impératrice Mathilde en même temps que l'abbaye de femmes de Saint-Saens, 1167; l'abbaye de Saint-Pierre de Rouen, création de Clotaire Ier, en 525, prit le nom de Saint-Ouen à partir de 687. Détruite en 841 par les Normands, elle reçut, en 912, les reliques de saint Ouen, que Rollon alla chercher jusqu'à Longpaon (*Longum pedanum*), où il fit bâtir une église commémorative. Les *hôpitaux*, d'abord renfermés dans le cloître Notre-Dame, furent après beaucoup de vicissitudes, transportés, en 1654, dans leur emplacement actuel. La Salle, le fondateur des frères de la doctrine chrétienne, ouvrit, en 1705, l'asile de Saint-Yon ponr les fous. Les jésuites vinrent faire concurrence au collège *bonorum puerorum* et se virent, dans le cours du dix-huitième siècle, exposés aux plus vives attaques, à cause des traitements odieux qu'ils firent subir, en 1762, à leur adversaire Outin, curé de Saint-Godard. Le couvent des Madeleines fut fondé à Rouen au dix-septième siècle. Tous les ordres religieux ont possédé à Rouen de nombreux couvents et asiles, et leur nom s'est perpétué dans les rues des Capucins, des Cordeliers, etc. Toute la vie intellectuelle de la Normandie s'est concentrée, au moyen âge, à Caen. — Sources : *Gallia*, XI ; Pommeraye, *Concilia ecc. R.*, 1717, folio; du même, *Hist. des arch, de R.*, 1667, folio; Trigan, *Hist. eccl. de la Prov. de Norm.*, Caen, 1759;

Mabillon, *Analecta*, 222; Monstier, *Neustria pia*, 1663; Farin, *la Norm. chrét.*, 1669; *Hist. de la ville de R.*, 1668; Fallue, *Hist. de l'Egl. de R.*, 1850; Depping, *Hist. de Norm.*; Licquet, *Hist. de Norm.*; N. Périaux, *Hist. somm. de Rouen*; les *Chroniques* de Guillaume de Jumièges et d'Orderic Vital; Franç. Michel, *Chron. des abbés de Saint-Ouen*, Rouen, 1840; Deville, *Saint George de Boch.*, 1827.

A. Paumier.

ROUGEMONT (Frédéric de), né et mort dans le canton de Neuchâtel (1808-1876), connut tour à tour l'existence d'un bénédictin et la carrière agitée d'un chef de parti. Il a publié une quinzaine d'ouvrages, essentiellement d'apologétique, d'archéologie ou de philosophie de l'histoire, une vingtaine de brochures inspirées par la polémique du jour, d'innombrables articles de revues ou de journaux; il a laissé plusieurs cartons pleins de manuscrits, renfermant l'ébauche des *Deux Cités*, œuvre immense qui fut son objectif pendant trente-cinq ans. Indépendant par sa fortune, royaliste par tradition de famille, par conviction personnelle et aussi par expérience des démocraties, il révéla, en plus d'une occasion, des aptitudes politiques et même diplomatiques. Avant 1848, sous le régime prussien, il avait débuté, à vingt et un ans, comme secrétaire de la Commission d'éducation; l'automne 1834, il accompagna Fréd. de Chambrier, à Berne, comme second député à la diète; conseiller d'Etat en service extraordinaire, il s'efforça, en vain, avant le Sonderbund, d'assouplir la raideur funeste du gouvernement; après la révolution du 1er mars 1848, qui transforma la principauté de Neuchâtel en un canton suisse, il se trouva momentanément très en vue sans l'avoir cherché. Condamné à la prison pour ses vigoureuses brochures royalistes, il y échappa par un exil volontaire, d'abord en France, puis sur territoire vaudois, près d'Yverdon, dans la campagne du Valentin. Là s'écoulèrent sept années (1849-1856), partagées entre les travaux de cabinet et l'éducation de ses enfants. — S'il s'était montré, en 1848, homme de parti, généreux et passionné, il déploya, en 1857, des talents de négociateur et de diplomate. Après l'échauffourée royaliste du 3 septembre 1856, le roi de Prusse l'avait appelé à Berlin, puis envoyé à Paris pour y collaborer, avec le comte Hatzfeld, à la rédaction du traité qui consacra la renonciation, de la part du roi, de ses droits sur la principauté de Neuchâtel. De Rougemont fit, à son roi et à sa patrie, le sacrifice de son passé, mais le récit de ces cinq mois de carrière diplomatique, déposé dans son journal intime, atteste combien cette courte période fut pleine et émouvante (voir *Chrétien évangél.*, juillet 1879). L'exilé rentra dès lors à Neuchâtel, et, demeuré royaliste dans une république, il se tint à l'écart de toute lutte politique. Membre influent du synode dès 1864, puis de ses principales commissions, il devint, en 1875, l'un des plus zélés promoteurs de l'Eglise indépendante, alors que la dignité de l'Eglise et l'intégrité de la doctrine furent compromises, à ses yeux, par l'annexion à l'académie de la faculté de théologie, jusqu'alors à peu près indépendante de l'Etat. — Sa patrie intellectuelle fut l'Allemagne et non pas la France. Dans sa jeunesse, à l'université de Gœttingue et de Berlin, le panthéisme de Hegel l'entraîna

quelques années dans son orbite; plus durable fut l'empreinte laissée par le grand géographe Ritter. Pendant toute sa vie, c'est à la science germanique qu'il emprunta les matériaux de ses ouvrages de théologie ou d'archéologie, et, durant dix ans (1837-1847), il fut la cheville ouvrière de la *Société pour la traduction d'ouvrages chrétiens allemands,* dont l'influence ne doit pas se mesurer à sa durée éphémère. Les principaux écrits de Rougemont ont été traduits en allemand, et, sauf son *Commentaire sur l'Apocalypse*, ils ont eu peut-être plus de retentissement en Allemagne qu'en France, et cependant, malgré qu'il en eût, le savant neuchâtelois avait la finesse de pensée, la plume incisive et spirituelle d'un Français; il en avait la passion chevaleresque et parfois l'imagination capricieuse. A en croire de nombreuses pages de son journal intime, il avait à lutter contre l'ironie dans la discussion, la vanité dans le succès. Il s'en accuse souvent avec une humilité bien propre à désarmer ses anciens adversaires. — L'esprit neuchâtelois est à la fois précis, ingénieux et très ouvert. Rarement ces qualités nationales ont trouvé un représentant aussi brillant que Fréd. de Rougemont. Une simple nomenclature, même incomplète, donnera une idée de sa tournure d'esprit encyclopédique. C'est par la géographie qu'il débuta (*Précis de géographie comparée, d'après la méthode de K. Ritter,* 1831; *Essai d'une géographie de l'homme,* 1835-1838), et les écrits du disciple de Ritter ont contribué à renouveler l'étude de cette science dans la Suisse romande. La géologie est représentée par son *Histoire de la terre d'après la Bible et la géologie* (1856). L'astronomie eut aussi son tour, dans des séances et des publications. A l'étude de la nature, trait d'union entre le passé et le présent, vient s'ajouter le passé de l'humanité, tour à tour archéologie, mythologie comparée et philosophie de l'histoire; il faut citer ici un ouvrage capital, mais inachevé : *Le peuple primitif* (1855 à 1857), faisant suite à son *Essai de mythologie comparée et clef du langage symbolique,* et repris en sous-œuvre dans *l'Age de bronze, ou les Sémites en Occident* (1867). A bien des égards, ce qui précède est déjà de l'apologétique; en voici dans le sens propre du terme. D'abord *Christ et ses témoins* (1856), son œuvre la plus achevée et la plus féconde dans ce domaine; puis *La vie humaine avec et sans la foi* (1869); *Il faut choisir, conférences sur le déisme et contre le matérialisme* (1869). Enfin, sa *Théorie de la rédemption* (1876), le dernier écrit qui soit sorti de sa plume. L'exégèse proprement dite est représentée par un volume de 1866 : *Révélation de saint Jean expliquée par les Ecritures et expliquant l'histoire,* ainsi que par bon nombre des écrits publiés, entre 1838 et 1847, par la *Société de traduction. Les XII derniers livres prophétiques de l'Ancien Testament* (1841) ont la valeur d'une œuvre originale. — Dans les questions ecclésiastiques, de Rougemont débuta, en 1844, dans ses *Individualistes,* par une réfutation des idées de Vinet, et aboutit, en 1875, dans une série de brochures et d'articles de journaux (entre autres *Cri d'alarme et Cri de triomphe*), à proclamer la nécessité de l'indépendance entre l'Eglise et l'Etat. Il n'y a aucun ouvrage de science pure où de Rougemont n'ait mis de la poésie, un peu trop au dire de ses critiques; il s'élève à la véritable poésie chrétienne dans *La croix du*

Rhigi, dans *Amour et foi, impressions d'un pèlerin*, dans le *Mystère de la passion*, drame en prose. — Toutefois, dans la pensée de l'auteur, surtout depuis 1850, chacune de ces publications, volume ou brochure, n'était qu'une parenthèse qu'il avait hâte de fermer pour retourner à la grande œuvre qu'il projetait, une philosophie de l'histoire au point de vue chrétien, et qui devait, en souvenir d'Augustin, s'intituler *Les Deux Cités*. Ce fut là l'unité de sa vie d'homme de cabinet, sa préoccupation dominante et souvent son tourment. En 1843, il demandait à Dieu trente ans de vie pour achever son œuvre. En 1874, il publiait en deux volumes, sa *Philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité;* c'est une encyclopédie raisonnée, « qui passe en revue les idées que l'humanité s'est faites de sa propre histoire, » depuis l'antiquité jusqu'en 1870; mais ce n'est pas encore la pensée même de l'auteur. Elle devait se dérouler en trois parties successives, qui ne semblent pas se détacher assez l'une de l'autre : *Divinité du christianisme démontrée par la théorie de la connaissance* (induction, conduction et assimilation) *et la pratique de la vie; Synthèse de la révélation; Esquisse de l'histoire universelle* où l'on eût vu les *Deux Cités* se construisant à travers les âges, et dont voici les subdivisions : *le Monde de l'aurore des temps, l'Histoire de la terre, l'Économie patriarcale, le Monde ancien, le Monde moderne, Promesses d'un règne de paix sur la terre.* Le temple projeté est demeuré inachevé; cette douloureuse dispensation, vue distinctement dans les heures lucides de sa dernière maladie, fut acceptée par le philosophe chrétien : « *Amen,* c'est une épreuve! » murmura-t-il sur son lit de mort. Ainsi, à certains égards, les ouvrages qui devaient servir de préparation aux *Deux Cités* en ont entravé l'achèvement, et, à force d'être polygraphe, de Rougemont n'a pu mener à bien l'œuvre de sa vie. Toutefois, les idées qui lui étaient chères ont fait par là-même plus sûrement leur chemin; les *Deux Cités* seraient restées enfouies dans les bibliothèques, et il n'aurait peut-être ni rédigé son *Peuple primitif* ou *Christ et ses témoins,* ni surtout lancé, à l'heure propice, ces brochures dont plusieurs sont des chefs-d'œuvre en même temps qu'elles étaient des actualités : *Melchisédec ou les trois périodes de l'histoire* (1861); *L'homme et le singe* (1863); *La divinité et l'infirmité de l'Ancien Testament* (1869); *Le surnaturel démontré par les sciences naturelles* (1870); *Pas de loi sans le miracle* (1875). Littérairement, il se peut que sa réputation en ait pâti, mais le penseur chrétien a préféré assurer le rayonnement des convictions qui lui étaient les plus chères, le savant a voulu être un lutteur pour la vérité. — Voyez : Fréd. Godet, *Journal religieux*, 1876, nos 16 et 17; et *Union libérale*, nos 84 et 85; *Ami chrétien des familles*, 1876, huit lettres; *Chrétien évangél.*, juin 1876, notice par M. de Pury; *idem*, *Fragments du journal de Fr. de Rougemont*, 1879, janvier, avril, juin et juillet; 1880, mars et juin.

EUG. SECRETAN.

ROUMANIE. On donne le nom de Roumanie à l'Etat de constitution récente formé sur le cours inférieur du Danube par l'union des principautés de Moldavie et de Valachie. Longtemps soumis au joug des Turcs, le peuple roumain dut son affranchissement graduel aux guerres

que l'Empire ottoman eut à soutenir contre les Russes. Les deux principautés, d'abord séparées, puis réunies sous leur nom actuel à partir de 1858, ont vu rompre par le congrès de Berlin, le 13 juin 1878, les derniers liens qui les rattachaient à la Turquie, et tout récemment le Parlement roumain a conféré au prince régnant le titre de roi. Il y a vingt ans qu'il n'a plus été fait en Roumanie de recensement officiel de la population; les évaluations qui en sont données seraient entre 5,000,000 et 5,500,000 habitants. Les cinq sixièmes environ de cette population appartiennent à la race roumaine que l'ethnographie range parmi les peuples gréco-latins. Les races étrangères sont représentées par environ 800,000 individus, dont 400,000 israélites, 200,000 Tchèques, 85,000 Slaves, 39,000 Allemands, 30,000 Hongrois, 8,000 Arméniens, 5,000 Grecs, etc. Quant aux cultes, on évalue approximativement le nombre des chrétiens orthodoxes à 4,529,000, celui des catholiques romains à 114,200, des protestants à 13,800, des arméniens à 8,000, des israélites à 400,000, des mahométans à 2,000. — La constitution roumaine de 1866 reconnaît et garantit la liberté des cultes chrétiens; la situation des israélites, au contraire, était assez précaire; assez souvent, ils étaient maltraités dans des troubles populaires et ne rencontraient pas auprès des autorités la protection qu'ils leur demandaient; il est probable cependant que l'on exagérait souvent, en Occident, la situation malheureuse faite aux juifs roumains; car chaque année un grand nombre de juifs allemands ou polonais venait s'établir en Roumanie, ce qui prouve que la situation n'était pas aussi intolérable qu'on le prétendait. En reconnaissant l'indépendance de la Roumanie, le congrès de Berlin exigea que l'égalité civile fût accordée aux israélites; les répugnances populaires retardèrent pendant quelque temps l'adoption de cette mesure, à laquelle les Chambres se sont enfin résignées en 1880. — L'Eglise grecque orthodoxe de Roumanie a dépendu, pendant de longs siècles, du siège patriarcal de Constantinople; mais cet état de choses a donné lieu à de nombreux abus; pendant longtemps les dignités ecclésiastiques furent confiées à des étrangers, créatures du patriarche, qui négligeaient entièrement les devoirs de leur charge, et n'étaient préoccupés que de s'enrichir rapidement. Dès le temps de la domination turque, cet état de choses provoqua de fréquentes réclamations; lorsque la Roumanie eut été délivrée du joug ottoman, l'Eglise y fut organisée conformément au principe reçu dans le christianisme oriental depuis le concile de Constantinople de 381, d'après lequel les divisions ecclésiastiques doivent coïncider avec les divisions politiques. A ses fonctions anciennes de métropolitain de Valachie, l'archevêque de Bukharest a joint depuis lors la dignité de primat de Roumanie. Il y a en Valachie trois évêques suffragants : ceux de Rimnik ou Severinum, de Busco et de Corte d'Argisch. L'archevêque de Jassy est métropolitain de Moldavie; il est assisté des trois évêques suffragants de Roman, de Husch et du bas Danube. Le clergé se composait, lors du dernier recensement (il y a vingt ans), de 11,126 membres (9,411 popes et 1,715 diacres), savoir : 7,327 (6,113 popes et 1,214 diacres) en Valachie, et 3,799 (3,298 prêtres et 501 diacres) en Moldavie. Les popes et les diacres sont mariés et leurs

familles comptent environ 75,000 personnes. La situation religieuse et morale du clergé laisse encore beaucoup à désirer, quoique d'importants progrès aient été accomplis dans ces derniers temps. La plupart des prêtres vivent dans une ignorance profonde, et comme les revenus du bas clergé sont insuffisants pour l'entretien de leurs familles, ils joignent le plus souvent une profession manuelle à leurs fonctions ecclésiastiques. On compte 5,763 églises; mais la plupart ne sont que de misérables hangars de bois; quelques-unes seulement ont une certaine importance architecturale. Les couvents sont au nombre de 246, dont plusieurs très considérables. Les uns dépendent de l'autorité épiscopale des diocèses où ils sont situés; les autres, un tiers environ, ressortissent aux grands couvents de l'étranger, du Mont Athos, du Mont Sinaï, du Saint Sépulcre, etc. Le gouvernement roumain voit de mauvais œil l'existence, sur son territoire, de ces communautés soumises à des autorités étrangères; mais la protection que le gouvernement russe accorde à ces couvents n'a pas permis, jusqu'à présent, de prendre des mesures contre eux. On évalue le nombre des moines roumains à 6,500, celui des religieuses à 3,500. La majorité d'entre eux est fort ignorante; néanmoins c'est dans les couvents que se sont conservés les quelques restes de sciences théologiques que l'on peut encore trouver en Roumanie. Des travaux estimables sont sortis notamment, depuis cinquante ans, des couvents moldaves de Niantz et de Sokola. — L'Eglise catholique romaine a dès longtemps cherché à exploiter en Roumanie l'éloignement traditionnel des populations pour tout ce qui est de nationalité grecque. Les efforts tentés n'ont eu néanmoins que peu de succès, et le catholicisme reste actuellement presque stationnaire dans le pays, sous la direction des deux évêques de Bukharest et de Jassy. L'organisation de cette Eglise reste toujours missionnaire; ses prêtres sont en majeure partie étrangers, et l'action qu'ils exercent sur la population reste fort minime. Leur influence est réduite encore par les contestations qui éclatent souvent entre prêtres de nationalités diverses, comme cela a été le cas en 1880, où les prêtres italiens et français du diocèse de Jassy ont forcé leur évêque, M. Dehm, d'origine allemande, à donner sa démission. — Le protestantisme, tant luthérien que réformé, a été introduit en Roumanie, au dix-septième siècle, par des Hongrois et des Transylvains; il y est resté jusqu'à nos jours une Eglise étrangère, avec quelques communautés dans les grandes villes; on a tenté à plusieurs reprises de répandre les doctrines évangéliques dans la population; mais ces efforts n'ont eu jusqu'ici que peu de succès. — Les arméniens ont aussi quelques églises sur le territoire roumain. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1881; Martin, *The Statesman's Yearbook*, 1881; J.-A Vaillant, *la Roumanie*, Paris, 1844; G. Gagnesco, *la Valachie depuis* 1830, Bruxelles, 1855; J.-F. Neigebaur, *Beschreibung der Moldau und Wallachei*, Leipzig, 1848; Rud-Neumeister, *Ein kirchlicher Bericht über die Verhæltnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümer*, etc., Bukharest, 1854; Klose, *Die Christen in der Türkei*, dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1850; H. *Statistica Romania*, Bacuresci, 1880; J.-H.-A. Ubicini, *les Princes roumains*,

Paris, 1855; J.-C. Bratiano, *Mémoire sur la situation de la Moldo-Valachie depuis le traité de Paris*, Paris, 1863; J. Cretgulesio, *la Roumanie*, etc., Bukharest, 1876. E. VAUCHER.

ROUSSEAU (Jean-Jacques) naquit à Genève le 28 juin 1712. Ses ancêtres étaient libraires à Paris. Ils s'expatrièrent en 1550, pour échapper aux persécutions ultramontaines. Didier Rousseau fut admis à la bourgeoisie genevoise en 1556. Cette famille conserva pendant deux siècles une position honorable; mais Isaac Rousseau, père du philosophe, était fort déchu; tour à tour horloger et maître de danse, hâbleur, homme de plaisir et de mœurs relâchées, abandonnant sa famille pour vivre à l'étranger, il ne prit aucun soin régulier de ses fils. Jean-Jacques, privé de sa mère et destiné, par sa naissance, à une carrière lettrée, fut placé dans un atelier de graveur. Il reçut les plus tristes directions de ses camarades, et fut initié aux pratiques du mensonge et de l'immoralité. A seize ans, des actes d'injuste brutalité déterminèrent sa fuite. Un curé du voisinage l'envoya chez Mme de Warens, à Annecy. Cette personne, jadis protestante, l'expédia à Turin, à l'hospice des Catéchumènes, où il changea de religion. Après un long séjour en Italie, Rousseau revint chez sa protectrice, où il passa environ dix années. — Il ne connut pas la discipline de l'éducation publique imposant au jeune homme la régularité du travail, et lui donnant l'énergie nécessaire dans les luttes de la carrière sociale. Plus tard, Rousseau, en pleine possession de ses hautes facultés, colore avec la magie de son style les souvenirs des Charmettes; il retrace le bonheur des travaux champêtres, sans dissimuler les imperfections de son régime intellectuel et les influences qui dégradèrent son sens moral. Cette misérable éducation nous donne la clef des variantes de la pensée de Rousseau. Ce puissant génie semble dirigé par les caprices d'un enfant, et les lambeaux de ses principes flottent au souffle des passions d'autrui. Ses livres renferment les plus pénibles contradictions; les peintures brûlantes du vice succèdent aux pages sublimes sur la vertu. Quand il peut soustraire son cœur aux dangereuses impressions qui l'environnent, il aborde les régions épurées du devoir moral : « La conscience, dit-il, est la voix de l'âme, les passions sont la voix du cœur, la conscience ne trompe jamais. Instinct divin, guide assuré d'un être intelligent et borné, mais libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature; sans toi, je ne vois rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes que le triste privilège de m'égarer d'erreur en erreur, à l'aide d'un entendement sans règles et d'une raison sans principes. » — Voici maintenant l'influence de cette doctrine dans la régénération idéale de la société. Au milieu de la vie parisienne, un souvenir lui revient du pays natal, où les enfants ont une place égale au foyer domestique et dans l'héritage paternel. Il veut réformer la famille dénaturée par les traditions féodales et les mœurs du siècle. Un livre paraît, l'*Emile*, qui peint en traits de feu la frivolité mondaine mise à la place des saintes affections, et les devoirs du mariage oubliés pour la passion du plaisir : le père égaré dans les liaisons illicites; l'épouse passant la nuit au théâtre, au

bal, et la journée à la toilette; les enfants abandonnés au caprice des servantes, devenant l'objet de flatteries ridicules pour leur beauté ou les moindres indices d'esprit; enfin, les aînés héritant des titres et des biens, et les cadets relégués dans les ordres ou les armées. La société française fut sérieusement impressionnée par les sanglantes satires de l'*Émile*. Un mot de Buffon dépeint ce résultat. On lui disait : « Pourquoi ces louanges prodiguées au citoyen de Genève ? car dans son livre, il n'y a rien de nouveau, rien que vous n'ayez écrit vous-même. — Oui, j'ai dit ces choses il y a longtemps; mais Rousseau seul peut se faire entendre, et à coup sûr il va régénérer le foyer domestique. » Buffon prédisait juste; et pourquoi faut-il que ces pures créations du philosophe poète soient dégradées par des pages que ses partisans voudraient anéantir dans ses livres? — Rousseau, dans son enfance, passa deux ans chez le pasteur Lambercier, à Bossey-sous-le-Salève. « Cet homme, dit-il, était croyant en dedans et faisait presque aussi bien qu'il le disait; sa sœur et lui cultivèrent, par des instructions judicieuses, les principes de piété qu'ils trouvèrent en mon cœur, et j'avais de la religion autant qu'un enfant de mon âge pouvait en avoir. » Puis, à dix-sept ans, Jean-Jacques décrit son culte intime aux Charmettes. « Je me levais matin, et tout en me promenant, je faisais ma prière; ce n'était pas un vain balbutiement des lèvres, mais une sincère élévation à l'auteur de cette nature dont les beautés étaient sous mes yeux. Cet acte se passait plus en aspirations qu'en demandes. Je savais qu'auprès du Dispensateur des vrais biens le meilleur moyen d'obtenir ceux qui nous sont nécesaires est moins de les demander que de les mériter. » Plus tard, en rédigeant ses souvenirs, le philosophe revêtit des formes de son génie ses impressions de jeunesse; mais, en fait, elles n'avaient pas de valeur réelle, car Rousseau ne fit aucune difficulté de changer sa religion. Les directeurs de Mme de Warens l'envoyèrent au couvent des prosélytes, à Turin, et voici la teneur du registre qui le concerne: *Bolletino ottobre*, 1728*: Rosso Giovani calvinista, di Ginevia, arrivo* 12 *aprile, abjuro*, 21 *agosto. Batesimo*, 28 *agosto. Parini* (parrains): *Andrea Ferrero, e signora Cristina Ronco. Ricevuto:* 5 *livres* (collecte le jour du baptême). *Certifié conforme, le délégué, Gerelli Magrorino.* — Ce catholicisme de Rousseau fut une simple forme; il fréquenta le culte sans y mettre aucune importance, et, vingt-six ans plus tard, il rentra dans l'Eglise genevoise. Et voici la délibération du consistoire à son sujet : « 25 juillet 1754. Le sieur J.-J. Rousseau, citoyen, ayant été conduit en Piémont en bas âge, y avait été élevé dans la religion romaine, et l'avait professée pendant plusieurs années. Dès qu'il a été éclairé et qu'il en a reconnu les erreurs, il a fréquenté les assemblées de dévotion à l'hôtel de l'ambassade hollandaise, à Paris, et s'est déclaré hautement de la religion protestante, et il revient à Genève pour rentrer dans le sein de son Eglise. » On demande à Rousseau *s'il admet l'Ancien et le Nouveau Testament comme vérité révélée et divine*, et selon l'usage, « après affirmation solennelle, » il est réintégré dans les droits de citoyen et de chrétien genevois. — La religion de Rousseau fut le déisme; il en reçut les principes à Turin, par l'enseignement

d'un abbé nommé Gaimeson, son directeur de conscience. Dans l'*Émile*, il reproduit en un tableau fictif cette confession du *Vicaire savoyard*. Nulle part, dans la langue française, la religion naturelle n'a inspiré des pages aussi éloquentes. Il pose comme un fait incontestable la puissance absolue de l'homme pour découvrir la vérité morale et religieuse. « Les plus grandes idées de la Divinité nous viennent par la raison seule..... Voyez le spectacle de la nature, interrogez la voix intérieure, Dieu n'a-t-il pas tout dit à notre conscience et à notre jugement? C'est dans ce beau et sublime livre que j'apprends à adorer et à servir son divin auteur. Nul n'est excusable de n'y pas lire, parce qu'il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous les esprits. » — En parlant des Ecritures, qui ne connaît la page immortelle où il exalte leur perfection esthétique : « La sainteté des Evangiles parle à mon cœur. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe, qu'ils sont petits près de celui-là! Se peut-il qu'un livre, à la fois si sublime et si simple, soit l'ouvrage des hommes? se peut-il que celui dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui-même. Est-ce là le ton d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur! quelle pureté dans ses mœurs, quelle grâce touchante dans ses instructions, quelle élévation dans ses maximes !... Dirons-nous que l'histoire de l'Evangile est inventée à plaisir? Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente; et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ...» — Au point de vue rationnel, une admiration sincère peut accueillir le théisme de Rousseau; mais, pour le chrétien évangélique, combien de lacunes dans son système! Les clartés brillantes qui ont dirigé ses premiers pas sur le chemin de la foi l'abandonnent au milieu de la course. La forte analyse du *Vicaire savoyard* se trouble devant les questions de la souffrance, du péché et des relations avec le Dieu des vivants et des morts. Il n'aborde pas même la nécessité d'un repentir sérieux, et son incurable orgueil anéantit dans son âme l'humilité des cœurs simples. La notion d'un Sauveur, victime volontaire pour racheter nos péchés et nous assurer la vie nouvelle par sa résurrection, lui demeure absolument étrangère. Cet instinct divin qui demande au ciel le secours dans le péril et la consolation dans la douleur lui paraît une fâcheuse illusion; la prière n'est pour lui qu'une forme de l'énergie humaine luttant contre l'infortune, ou l'élan d'un cœur reconnaissant. — Néanmoins, malgré ces lacunes qui froissent les consciences chrétiennes, l'*Emile* rendit un vrai service à la cause chrétienne au milieu des railleries prodiguées à l'Evangile dans les cercles de Paris et de Berlin. Malheureusement, l'*Emile* fut condamné au feu par le Parlement de Paris et les Conseils de Genève, le 11 juin 1762; ses doctrines furent jugées *téméraires, impies et scandaleuses*, tendant à détruire la religion chrétienne et tous les gouvernements. Rousseau, exaspéré, publie les *Lettres de la montagne*, où le doute respectueux du *Vicaire savoyard* fait place aux préjugés haineux, à l'ironie, au dédain touchant la révélation évangélique, la personnalité du Christ et ses actes miraculeux; et cet ami de l'humanité, qui regarde comme un crime de pervertir la pensée d'un enfant, prenant un jour ses colères pour des

principes, cause un mal irréparable aux consciences dont il rêvait l'indéfinie perfection. — Quinze années plus tard, Rousseau faisait une évolution remarquable vers le christianisme révélé. Un traité sur l'origine des religions fut retrouvé par nous, en 1858, dans les papiers de Moulton, et communiqué par M. Mignet à l'Académie des sciences morales et politiques. Rousseau, dans ces pages, renie la puissance infaillible de l'homme pour découvrir la vérité religieuse. Il décrit les perturbations opérées par l'orgueil humain dans les croyances saintes. Il écoute la voix qui prononce ces paroles : « C'est ici le FILS DE L'HOMME! que les cieux se taisent devant lui et que la terre l'écoute. C'est le Christ qui renverse les faux dieux et pardonne à ses ennemis. Aimez celui qui vous aime, et connaissez celui qui est. Il vient expier et guérir nos erreurs, et le langage de la vérité ne lui coûtait rien parce qu'il en avait la source en lui-même.» Le sens de cette allégorie est assez clair, et tout esprit impartial reconnaîtra dans ces *ultima verba* une différence positive avec la profession de foi du *Vicaire savoyard*. La vérité découverte par le sens intime de l'homme, la vérité enseignée par l'esprit de Dieu, tels sont les deux termes de l'enseignement religieux du philosophe genevois. J. GABEREL.

ROUSSEL (Gérard), en latin *Ruffus* ou *Ruffi*, l'un des premiers apôtres de la Réforme en France, naquit à Vacquerie, près d'Amiens, vers 1480. Il était docteur en théologie et professeur au collège du cardinal Le Moine, où il compta Farel parmi ses élèves. Il fut ensuite pourvu de la cure de Buzancy, (arrondissement de Vouziers). Disciple et ami intime de Lefèvre d'Etaples, épris comme lui du spiritualisme mystique qui tient peu de cas des cérémonies et des formes extérieures du culte, il appartient au grand parti des humanistes (Marguerite de Navarre, Dolet, etc.,) qui voulait une réforme sans schisme, et professa, d'un cœur sincère et non sans péril, les sentiments les plus évangéliques sans pourtant rompre avec l'Eglise. Le commencement de la persécution l'obligea de quitter Paris et de suivre Lefèvre à Meaux en 1521. Briçonnet lui donna la cure de Saint-Saintin, le fit chanoine, trésorier de la cathédrale, et l'autorisa à prêcher dans tout le diocèse, autorisation qu'il lui retira deux ans plus tard, pour apaiser les moines qui criaient à l'hérésie. Roussel n'en continua pas moins ses prédications ; mais, au mois d'août 1524, il résista aux sollicitations de Farel, OEcolampade et Zwingle, qui l'invitaient à soutenir à Paris une dispute publique contre les adversaires de l'Evangile. Enfin un décret de prise de corps fut lancé contre lui et ses amis, le 3 octobre 1525. Il s'enfuit à Strasbourg auprès de Capiton, et y entreprit avec Farel, Michel d'Arande, Simon Robert et Vévaste, une traduction de la Bible sur les originaux, travail qui demeura inachevé (voir l'article *Olivetan*). Au mois de juin 1526, il rentra en France; Marguerite le prit pour aumônier et lui procura, en 1530, l'abbaye de Clairac. Entre 1526 et 1534, il fit de fréquents voyages à Bordeaux et travailla énergiquement à l'évangélisation de la Guyenne. En 1533, il prêcha le carême au Louvre; c'est sans doute alors que sa prédication gagna Jean Sturm à l'Evangile. Le premier jour d'avril 1534, la foule l'empêcha, en sa qualité de luthérien, de

monter dans la chaire de Notre-Dame. Quelques mois plus tard, après l'affichage des placards injurieux pour la messe, il fut arrêté, ainsi que deux autres prédicateurs, Courault et Bertault, puis élargi à la prière de Marguerite, qui l'emmena en Béarn, et obtint du pape sa nomination à l'évêché d'Oleron, à la fin de 1535 ou au commencement de 1536. Dévoué à l'instruction populaire, il fonda des écoles, visita son diocèse, et remplit avec zèle et charité son rôle d'évêque, que Calvin lui reprocha amèrement. La « messe à sept points, » qu'il disait en habit laïque, avait absolument perdu son cachet clérical et sa signification catholique. Il a publié un commentaire latin sur l'*Arithmétique* de Boèce (1521), et un autre sur la *Morale* d'Aristote (1522). La *Familière Exposition du Symbole, de la loi et de l'Oraison dominicale*, dans laquelle il affirme catégoriquement la doctrine de la justification par la foi et l'autorité souveraine de l'Ecriture sainte, fut censurée par la Sorbonne et n'a point vu le jour. Prêchant à Mauléon contre les fêtes ecclésiastiques trop nombreuses, il fut assailli par un fanatique, lequel renversa la chaire à coups de hache, et mourut peu après, au commencement de 1550, regrettant, dit-on, d'avoir persisté à croire que l'Eglise pouvait être réformée par des procédés conciliants. — Voir Ch. Schmidt, *Gérard Roussel*, Strasbourg, 1845, in-8°; Herminjard, *Correspondance des réformés; La France protestante; Opera Calvini; Clément Marot et le psautier huguenot; Bulletin de l'histoire du protestantisme*, XIV, p. CLI, et 2e série, X, 415. O. Douen.

ROUSSEL (Napoléon), écrivain et controversiste protestant, né à Sauve (Gard) en 1805, mort à Genève le 8 juin 1878. Destiné au commerce, il abandonna cette carrière pour entrer à la Faculté de Genève, où le consistoire de Lyon obtint pour lui une bourse. Il suivit cette vocation entraîné par un goût ardent pour l'étude qui lui faisait dire, dès son jeune âge : « Quand je serai grand, j'écrirai un livre. » D'abord suffragant à Rouen, ensuite pasteur à Saint-Etienne (1831), il ne tarda pas à voir le consistoire lui demander sa démission, sous le prétexte que ses prédications portaient « le timbre du méthodisme » (1835). Ce fut en vain que l'immense majorité de l'Eglise protesta contre l'intolérance du consistoire. M. Roussel dut se retirer, mais il fonda, avec ses amis, une chapelle indépendante. Pasteur à Marseille (1835-1838), il montra des dons remarquables comme prédicateur : sa parole incisive, mordante, était écoutée avec faveur, surtout en un temps où la controverse éclatait de tous côtés. Venu plus tard à Paris où il fonda et dirigea presque seul l'*Espérance*, qui devait devenir l'organe de l'orthodoxie nationale, M. Roussel se révéla comme un polémiste distingué. C'est à son énergie, comme à la puissance de sa polémique, qu'est due la création de nombreuses églises protestantes, Angoulême, Villefavard, Limoges, Balledant, etc. Sa prédication était simple, mais saisissante, souvent très originale, et toujours sérieuse. On lui doit un petit opuscule où, sous une forme originale, il a résumé son expérience de prédicateur : « *Comment il ne faut pas prêcher.* » — M. Roussel a laissé son nom attaché à la publication de nombreux traités, publiés par centaines de mille et traduits dans plusieurs langues.

On y retrouve toujours un esprit prime-sautier, uni à une parfaite loyauté ; le style en est rapide et imagé, la discussion y est pressante. Il suffira de rappeler les noms des plus connus : *Rome païenne*, la *Religion d'argent*, un *Morceau de bois*, *Notre-Dame-de-Lorette*. De toutes ses œuvres polémiques, la plus importante est celle où il a opposé les nations catholiques aux nations protestantes (2 vol.). Cet ouvrage, fruit de longues recherches, dont certains détails peuvent être contestés, reste toujours vrai dans sa thèse principale, en montrant que l'avenir est aux peuples qui ont embrassé la Réforme religieuse du seizième siècle. L'œuvre de M. Roussel est considérable, car on lui doit plusieurs ouvrages d'édification, que distingue une piété simple et forte : le *Cri du missionnaire* (1851), le *Culte du dimanche* (1847), les *Elans de l'âme vers Dieu* (1851). L'un des premiers, il écrivit, et avec un rare succès, pour les enfants ; qu'il nous suffise de rappeler ces livres qui ont été dans toutes les mains : *Récits de voyage en Algérie ; De mon balcon à Cannes ;* les *Scènes bibliques*, pour prouver la variété de ses talents et justifier sa réputation d'écrivain. En 1867, il abondonna le ministère évangélique et quitta l'Eglise libre de Lyon qu'il servait depuis 1863. Il obéissait aux sentiments les plus respectables en prenant cette grave détermination : ses opinions théologiques s'étaient modifiées, mais il restait fidèle à la doctrine du salut par grâce. M. Roussel reste comme l'une des figures les plus originales et les plus intelligentes de l'histoire du réveil religieux ; il n'eut contre lui que le défaut d'une instruction trop tardivement faite, et une ardeur trop grande à vouloir embrasser des sujets trop divers. FRANK PUAUX.

ROYAUME DE DIEU. Il n'est guère, dans la langue religieuse, de terme plus compréhensif que celui-là. Le royaume de Dieu s'établit partout où Dieu règne. Or, son règne s'étend soit sur l'ensemble des choses (Psaume XCIII, 1 ; XCVII, 1 ; XCIX, 1 ; CIII, 19), soit sur la société de ceux qui font sa volonté (1 Pierre II, 9), soit sur les cœurs des hommes : « Seigneur, disait Pascal, je trouverai votre royaume en moi-même, si j'y trouve votre esprit et vos sentiments. » Le royaume de Dieu, c'est donc la volonté de Dieu réalisée dans tous les domaines de la vie. (C'est le lien qui rattache la troisième demande de l'Oraison dominicale à la seconde : Matth. VI, 10). L'Eglise est une manifestation partielle et locale de ce royaume. L'erreur capitale du catholicisme a été la confusion du royaume de Dieu et de l'Eglise ; jamais il n'a consenti à reconnaître explicitement et officiellement le royaume de Dieu en dehors des cadres de l'Eglise romaine. — A l'expression : « royaume de Dieu, » dont se servent Marc, Luc et Jean, et qui se trouve aussi dans les écrits de l'apôtre Paul (Rom. XIV, 17 etc.), Matthieu substitue celle de « royaume des cieux, » à quelques exceptions près (Matth. XIX, 24, comp. avec 23 ; XXI, 31. 43). Le royaume des cieux, c'est le royaume de Dieu considéré dans son origine céleste, ou dans sa réalisation dernière, le royaume idéal. Il est encore appelé « royaume du Fils de Dieu » (Coloss. I, 13), « royaume de Christ et de Dieu » (Ephés. V, 5), ou « royaume » sans autre désignation (Matth. IV, 23 ; VI, 33). — Ce royaume, suivant le point de vue où l'on se place, peut

être envisagé dans le passé, c'est-à-dire sous l'ancienne alliance, dans le présent, c'est-à-dire sous l'économie chrétienne actuelle, ou dans l'avenir. Dans cette étude biblique, nous nous bornerons à quelques indications sommaires sur ces trois points.

I. Dans son livre sur « la cité de Dieu, » Augustin s'attache à montrer comment, durant les siècles qui ont précédé la venue de Jésus-Christ, Dieu a soumis l'humanité à une éducation progressive, la conduisant vers un but déterminé, par des voies providentielles et souveraines (Gal. IV, 4). Or, dans cette préparation générale, il est un fait qui doit surtout fixer notre attention, savoir le choix d'un peuple particulier qui constitue le royaume de Dieu, duquel le Dieu de toute la terre (Ex. XIX, 5) a voulu être, d'une façon réelle et précise, le roi, le législateur et le juge (Ex. XXXIII, 22) et auquel il a dit : « Vous m'appartiendrez de préférence à tous les peuples » (Ex. XIX, 5. 6). Ce peuple, en effet, dépend de Dieu seul ; depuis sa sortie d'Egypte, cette dépendance a été la raison même de son existence nationale et la condition de son indépendance à l'égard des autres peuples. L'élément religieux ne s'est pas seulement ajouté aux autres éléments de sa vie ; il a été sa vie propre, le cachet spécial de son histoire, tellement que, dans cette théocratie à laquelle tout Israélite appartenait par droit de naissance, les lois religieuses et les lois civiles se confondent, étant, les unes et les autres, l'expression immédiate et exacte de la volonté du même divin monarque ; tout va au même but ; institutions, culte, prophéties, souvenirs du passé, espérances d'avenir se groupent autour d'un point central : la royauté unique et incontestée de Jéhovah (Ex. XV, 18 ; Ps. LXXIV, 12 ; Abdias 21 ; etc.). Quant aux païens, ils doivent l'adorer, à leur tour, mais après s'être soumis à Israël où s'est concentré le royaume de Dieu ; le centre de la religion universelle, c'est Jérusalem (Esaïe XI, 9 ; LVI, 6. 7). Plus ce but paraît éloigné, plus il est l'objet d'espérances ardentes et invincibles. Si le royaume de Dieu n'est pas encore environné de l'éclat qui lui appartient, ce temps viendra inévitablement ; la fidélité même de Dieu exige que son peuple sorte de son abaissement momentané et que de Sion rayonne une ère de paix et de bonheur (Es. LXV, 18. 19 ; LXVI, 18). A la tête de ce royaume restauré et agrandi se placera un fils de David, le Messie promis par les prophètes et attendu par toute la nation avec d'autant plus d'anxiété qu'elle se trouvait plus malheureuse (Luc. XXIV, 21 ; Actes I, 6). Si Jésus-Christ, le vrai Messie, le Messie religieux, se vit repoussé par ses compatriotes, c'est que l'humilité de sa personne et la spiritualité de son enseignement avaient totalement trompé leurs espérances, lesquelles avaient pour objet un royaume messianique politique et mondain. En effet, nul ne peut entrer dans le royaume qu'il fonde, s'il n'a revêtu certaines dispositions intérieures (Rom. II, 28. 29) ; ceux qui ne les possèdent pas, fussent-ils Juifs, en sont exclus ; ceux qui les possèdent, fussent-ils gentils, y sont admis (Matth. XXI, 43 ; Luc XIV, 16-24), au grand scandale des Juifs qui s'en considéraient comme les seuls héritiers légitimes (Luc XIV, 15).

II. C'est sur la venue prochaine du royaume de Dieu que le plus grand prophète de l'ancienne alliance (Matth. XI, 9) appuyait ses exhortations à la repentance (Matth. III, 2). Tel fut aussi le début de la prédication de Jésus lui-même (Marc I, 15) qui vint, en qualité de Messie, établir le royaume de Dieu et qui, dès le commencement, eut la conscience la plus claire de sa mission messianique (Luc IV, 16-21); la longue période de préparation était désormais achevée; la période de l'accomplissement allait s'ouvrir : πεπλήρωται ὁ καιρὸς, ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Aussi, le nom de Messie qui impliquait l'œuvre qu'il allait fonder, ou l'équivalent de ce nom, Jésus l'accepte, sans hésiter, tantôt de Simon-Pierre (Marc VIII, 29. 30), tantôt d'un mendiant aveugle, sur le bord de la route (Marc X, 47. 48), tantôt de la foule (Marc XI, 10); lui-même déclare qu'il est le Messie (Jean IV, 25. 26). C'est sa présence qui inaugure cette économie (Matth. XIII, 17) qu'il nomme « l'alliance nouvelle » (Luc XXII, 20. Voyez Hébr. XII, 24). Dans un temps de grande détresse nationale, il venait, comme chef du royaume de Dieu, d'une part réaliser la vraie pensée prophétique, si mal comprise de son peuple (Matth. V, 17), d'autre part remplacer, avec une incomparable hardiesse et une autorité suprême, la loi des scribes par sa propre législation : « Vous avez appris qu'il a été dit par les anciens (docteurs).... mais moi, je vous dis.... (Matth. V, 21. 27. 31. 33. 38. 43). » La fondation de ce royaume, les règles qui le régissent, les conditions auxquelles on y entre, tel fut l'objet principal de son enseignement qu'il appelait « la bonne nouvelle du royaume » (Matth. IX, 35; Luc IV, 43) et que tous comprenaient aisément, l'attente du royaume que Jésus annonçait étant générale dans toutes les classes de la population. — Quels sont les caractères de ce royaume? Avant tout, il faut constater que ce plan immense et fécond qui embrasse l'humanité (Matth. XIII, 38) n'était pas un rêve né dans la pensée de Jésus; c'était la pensée même de son Père céleste avec lequel il vivait dans la communion la plus absolue (Luc X, 22; Jean V, 19. 20). Ce plan, jusqu'au moment où Dieu voulut le révéler, était un mystère caché en Lui, le mystère du royaume de Dieu (Marc IV, 11). — Voyez le mot « mystère » pris dans le même sens : Rom. XVI, 25. 26; 1 Corinth. II, 7-10; Ephés. I, 9. 10; Coloss. I, 26; IV, 3. — Le royaume de Dieu n'est donc point le résultat naturel de circonstances antérieures, bien qu'il se rattache étroitement à l'ancienne alliance, ou un système abstrait de doctrine ou de morale; c'est un fait de révélation, un don de Dieu (Luc XII, 32) et la plus puissante des réalités, puisque c'est la manifestation même du salut, la victoire définitive sur la souffrance, la mort et le péché (Matth. XI, 5), la ruine du règne de Satan (Matth. XII, 26-28; Luc X, 17. 18). — Des divers traits du royaume de Dieu le plus frappant, c'est que Jésus-Christ, après en avoir été le fondateur, bien que, dans un certain sens, ce royaume remonte jusqu'aux jours de Jean-Baptiste (Matth. XI, 12; Luc XVI, 16; Actes I, 22), en demeure le chef unique et le centre permanent (Matth. XXVIII, 18; 1 Corinth. XV, 25). Il reste le seul éducateur de son peuple : depuis sa venue, les éléments les plus

vénérés du culte israélite perdent leur importance; le temple de Jérusalem est mis sur la même ligne que le temple de Garizim (Jean IV, 21); il y a désormais quelqu'un ou quelque chose (selon qu'on lit μείζων ou μεῖζον) plus grand que le temple (Matth. XII, 6). Cette œuvre aura pour terme l'instant où l'office médiatorial de Jésus-Christ étant achevé et les temps des nations accomplis (Luc XXI, 24), il remettra le royaume à Dieu son Père (1 Corinth. XV, 24). — Ce royaume s'établit ici-bas par la proclamation de la parole de Dieu (Luc VIII, 11), et cette semence, une fois jetée en terre, grandit sans cesse, grâce à une force intrinsèque qui lui est propre et que rien n'arrête (Marc IV, 26. 27), semblable à la puissance expansive de la lumière (Matth. V, 14), ou du levain (Matth. XIII, 33). C'est dire qu'à l'inverse de ses contemporains, qui attendaient une restauration temporelle du royaume d'Israël, Jésus n'a jamais eu en vue que l'établissement d'un royaume spirituel (Jean XVIII, 36; VI, 14. 15), reposant sur le triomphe de la justice et de la pureté dans les cœurs (1 Corinth. VI, 9. 10; Jean VIII, 34. 36), en même temps que sur celui de la vérité dans le monde (Jean XVIII, 36. 37). Dans ce royaume, la légalité fait place à la pure moralité (Matth. V-VII), les sacrifices apparents à l'amour (Marc XII, 33; Matth. VI, 2-4), le déploiement de la piété à la prière secrète (Matth. VI, 5. 6), l'observation du sabbat au vrai bien de l'homme (Marc II, 27). Il n'y a donc rien de commun entre les lois de ce royaume et celles des royaumes de ce monde (Luc XXII, 25. 26). C'est le royaume de la grâce, qui ne compte que des sujets volontaires, et où l'on n'entre que par la régénération (Jean III, 3). Aussi ce royaume, bien qu'il dépasse infiniment les limites de la vie présente, commence-t-il néanmoins dès ici-bas (Luc XVII, 21); tel qu'il nous apparaît, il est déjà d'un prix immense (Matth. XIII, 44-46); quelques-uns y sont déjà entrés (Matth. XI, 11; XXI, 31); l'apôtre Paul en faisait partie (Coloss. I, 13), tout en regardant à l'avenir avec une ferme espérance (2 Tim. IV, 18); d'autres sont près d'y entrer (Marc XII, 34). Jésus-Christ, le chef du royaume de Dieu, est actuellement avec les siens (Matth. XVIII, 20; XXVIII, 20), et les promesses faites aux membres de ce royaume sont en voie d'être réalisées, car la vraie consolation, le rassasiement de l'âme, la vision de Dieu sont pour eux des biens qu'ils commencent déjà à goûter (Matth. V, 3-10). Aussi trouve-t-on dans ce royaume, qui est encore en formation, le mal à côté du bien (Matth. XIII, 26. 30; 47-49); c'est une lutte inévitable, mais dont l'issue n'est point douteuse : le Fils de Dieu détruit, ou successivement (2 Corinth. X, 4-5) ou subitement (2 Thess. II, 8 et Apocal., *passim*), les obstacles que le péché lui oppose (1 Jean III, 8), jusqu'au moment où, par sa venue (Tite II, 13; 1 Pierre I, 13), le péché sera banni de son royaume (Matth. XIII, 41). En attendant, ce royaume se propage par le même moyen qui lui a donné naissance : la prédication de la parole de Dieu (Matth. X, 7.27; Luc IX, 60), et tend à devenir universel, nouveau caractère, inséparable de sa spiritualité. C'est au sein du peuple juif qu'il a été fondé (Matth. X, 6; XV, 24), mais il échappe à toute limite géographique

ou généalogique (Rom. I, 16; II, 10); c'est l'ensemble de la création morale qu'il doit embrasser (Matth. XXVIII, 19), abstraction faite de toute condition extérieure : les pauvres (Matth. V, 6), les plus misérables, les aveugles, les estropiés, les boiteux y sont conviés (Luc XIV, 21), ainsi que les païens (Matth. VIII, 11). Dieu est le roi des nations (Jérém. X, 7; Ps. XLVII, 3; CII, 23). C'est l'universalité du royaume de Dieu qui avait surtout frappé l'apôtre Paul et qu'on retrouve au centre de son enseignement. — La nature de ce royaume indique assez quelles sont les conditions auxquelles on y entre et les lois qui y règnent. Ces conditions sont le désir sincère d'en faire partie (Matth. VI, 33) et même la résolution de renoncer à tout pour atteindre ce but (Matth. XII, 44. 45; XIX, 21), le sentiment de sa misère, la foi et la simplicité enfantine (Marc X, 14), l'humilité (Matth. V, 3; XVIII, 1-4) qui se développe, en particulier, dans les afflictions (Actes XIV, 22). La loi de ce royaume, c'est, d'une part, la justice véritable, celle qui se distingue de la justice formaliste des scribes (Matth. V, 20) et que Jésus expose en détail dans le sermon sur la montagne (Matth. V, 21-48), d'autre part, la charité (Matth. XVIII, 22-35). Pour être spirituelles, les exigences de cette loi n'en sont pas moins rigoureuses (Matth. V, 19; XVI, 24; XIX, 23. 24).

III. Si le royaume de Dieu n'est pas tout entier dans l'avenir, il est loin d'être tout entier dans le temps présent; s'il est déjà venu (Luc XVII, 21), d'un autre côté, il doit encore venir (Marc IX, 1; Matth. XVI, 28). La conception eschatologique de ce royaume occupe une grande place dans le Nouveau Testament; car, bien qu'il soit provisoirement sur la terre, il n'est cependant ni de la terre ni pour la terre; c'est le « royaume des cieux » ainsi que le désigne de préférence le premier Évangile. Comment ce qui est spirituel ne se prolongerait-il pas dans l'éternité? Un jour viendra où, sous de nouveaux cieux et sur une nouvelle terre, aura lieu une restauration universelle (Actes III, 21; Matth. XIX, 28); alors le plan de Dieu sera accompli, les justes qui sont « fils de Dieu et fils de la résurrection » (Luc XX, 36) resplendiront comme le soleil (Matth. XIII, 43), et le royaume de la grâce sera devenu le royaume de la gloire. En effet, l'histoire doit aboutir, Dieu ne pouvant laisser son œuvre inachevée; dans chacune de ses bénédictions il a mis le germe des bénédictions suivantes, comme il a mis dans la semence la récolte future. Aussi les fruits de la foi, bien que le chrétien les recueille déjà en partie dans sa foi même, sont-ils toujours l'objet de son espérance : il *sera* consolé, il *obtiendra* miséricorde, il *verra* Dieu (Matth. V, 4...). Ce qui précède ces temps promis (ἀιὼν μέλλων, opposé à ἀιὼν οὗτος; Matth. XII, 32), ce sont les derniers jours, jours de calamités, de désordre et d'attente (2 Tim. III, 1-5; Jacq. V, 3. 8; 1 Jean II, 18). — L'avènement du royaume de Dieu est indissolublement lié au retour du Christ (Matth. XVI, 27; XIX, 28) qui viendra environné de ses rachetés (1 Corinth. XV, 23). Ce royaume, dans sa perfection, c'est encore le sien (Matth. XX, 21), comme il l'était déjà dans ses premiers développements. Seulement, dans la vie future, comme dans la vie actuelle, la domination du Christ sur son royaume

est subordonnée à la volonté de son Père (Matth. XX, 23) duquel il tient le pouvoir de juger (Jean V, 27). Les traits qui marqueront cet avènement sont le jugement messianique, prononcé alors par lui (Matth. III, 12), la prise de possession par les bénis de son Père de ce royaume céleste (Matth. XXV, 34; Luc XXII, 29), la résurrection des morts (Jean V, 28; 1 Thess. IV, 16). L'image sous laquelle cet avènement est symbolisé est celle d'un festin auquel on accourra de tous les points de la terre et qui est présidé par Abraham, Isaac et Jacob, ces premiers et fidèles dépositaires des promesses de Dieu (Luc XIII, 28. 29; voy. aussi Matth. XXVI, 29). Ce bonheur sera spirituel; la chair et le sang, les éléments corruptibles de la nature humaine, n'entreront pas dans le royaume de Dieu (1 Corinth. XV, 50); les relations terrestres y auront pris fin (Luc XX, 34-36). — Voyez les articles *Oint*, *Eschatologie*, et les principales théologies bibliques. JEAN MONOD.

RUBEN, fils aîné de Jacob et de Lia (Gen. XXIX, 32; XXXV, 23; XLVI, 8). Il perdit son droit d'aînesse par le crime qu'il commit avec Bala, femme du second rang de son père (Gen. XXV, 22; XLIX, 4), mais témoigna vis-à-vis de Joseph de sentiments plus doux que ses autres frères (Gen. XXXVII, 21 ss.; cf. XLII, 22.37). Il devint le chef d'une tribu israélite (Ex. VI, 14; Nombr. I, 5.20; II, 10; VII, 30; X, 18) qui, lors du dénombrement du désert de Sinaï, comptait 46,500 hommes capables de porter les armes (Nombr. I, 20 ss.), lors de celui qui précéda immédiatement l'entrée des Israélites dans le pays de Canaan, 43,730 (Nomb. XXXII, 7). Le territoire de la tribu de Ruben était situé au delà du Jourdain, dans un district remarquable par ses belles prairies (Nombr. XXXII, 1 ss.; XXXIV, 14; Jos. I, 14; XVIII, 17), au sud de la tribu de Gad (Deut. III, 12.16), au nord du fleuve Arnon (Deut. III, 16) qui le séparait du pays des Moabites. A l'est, ce territoire confinait à l'Arabie déserte, à l'ouest au Jourdain et à la mer Morte (Jos. XIII, 23; XXII, 25). On trouve encore aujourd'hui les ruines de quelques villes d'une étendue assez considérable (Burckhardt, *Reise*, II, 623 ss.). L'existence nomade de la tribu de Ruben fit qu'elle se désintéressa, au temps des juges, du sort national (Juges V, 15). Lors du schisme, elle passa, avec les autres tribus situées au delà du Jourdain, au royaume d'Israël. Le pays fut ravagé, sous Jéhu, par les Syriens (2 Rois X, 33); après la destruction de Samarie et la déportation de ses meilleurs habitants, il fut occupé par les Moabites. Les Rubenites n'ont, d'ailleurs, jamais joui d'une considération particulière ni exercé une grande influence parmi les tribus d'Israël (Gen. XLIX, 3 ss.; Deut. XXXIII, 6).

RUBENS (Pierre-Paul), le premier des peintres flamands, né en 1577 à Siegen, en Nassau, mort en 1640, à Anvers. Issu d'une famille noble et aisée d'Anvers, chassé de sa patrie par les persécutions religieuses, il fit ses études et fut d'abord destiné à la robe, mais il se sentit entraîné vers la peinture, étudia sous Adam van Ort et Octave Vænius, puis visita l'Italie (1600), séjourna successivement à Rome, à Florence, à Mantoue, à Gênes, étudia particulièrement le Titien et Paul Véronèse, et revint en Flandre vers 1610, précédé d'une grande réputation. Il fut

appelé par l'archiduc Albert à Bruxelles, puis par Marie de Médicis à Paris, où il orna le palais du Luxembourg de ses peintures (1620) ; mais il continua à habiter Anvers, et enrichit de ses ouvrages la plupart des églises de cette ville. Il fut anobli et comblé d'honneurs par l'archiduc Albert, gouverneur des Pays-Bas, et par l'infante Isabelle, son épouse. Celle-ci le chargea de missions diplomatiques auprès de Jacques Ier, roi d'Angleterre ; de Philippe IV, roi d'Espagne, et des sept Provinces-Unies. — La facilité de Rubens tenait du prodige : le nombre de ses ouvrages reproduits par la gravure s'élève à plus de 1,300. Il excellait dans tous les genres, et peignait avec un égal succès l'histoire, le portrait, le paysage, les fleurs, les animaux ; cependant, ses principaux ouvrages représentent des sujets religieux. On admire surtout, chez Rubens, l'audace de la passion, la puissance et la profondeur du sentiment, la vigueur du pinceau, la magie de la couleur, à la fois pleine de fraîcheur et d'éclat, le grandiose de l'effet, l'enthousiasme et la variété de la composition ; mais on lui reproche l'usage trop fréquent de l'allégorie et le mélange peu judicieux du sacré et du profane. Il a créé tout un monde de figures douées d'une force physique exubérante et capables des actions les plus téméraires. C'est le besoin d'agir qui anime surtout ses héros ; il se dégage d'eux une plénitude de vie qui ne se laisse arrêter par aucune entrave. — Les chefs-d'œuvre de Rubens appartiennent à la période qui a suivi immédiatement son retour d'Italie. Nous citerons parmi eux : l'*Erection de la croix* et la *Descente de Croix*, à la cathédrale d'Anvers ; les *Quatre évangélistes*, dans l'église des Jacobins de la même ville ; le *Crucifiement de saint Pierre*, dans l'église de Saint-Pierre, à Cologne ; le *Miracle du serpent d'airain*, au musée de Madrid ; les *Miracles de François Xavier* et ceux d'*Ignace de Loyola*, dans la galerie du Belvédère, à Vienne ; le *Jugement dernier* et la *Bataille des Amazones*, dans la pinacothèque de Munich ; les vingt et un tableaux allégoriques qui représentent l'histoire de *Marie de Médicis* et de *Louis XIII*; la *Fuite de Loth*, le *Prophète Elie*, l'*Adoration des Mages*, la *Fuite en Egypte*, le *Denier des Césars*, le *Triomphe de la religion*, au Louvre ; les portraits, les paysages et les tableaux de genre que renferme la galerie de Dresde.—Rubens s'est distingué aussi comme architecte et comme graveur. Il a construit, dans le style sévère de la Renaissance, l'église de Saint-Charles, à Anvers (1614).— Il a laissé un *Traité de la Peinture* (1622), fort estimé. L'*Histoire de Rubens* a été écrite par A. Vanharfelt.

RUBRIQUES, *rubricæ*, règles qui marquent l'ordre et la manière de dire la messe et l'office divin. Ce nom vient de ce qu'elles sont généralement écrites en encre rouge. De l'ancien droit romain, où les sommaires des chapitres d'Avent étaient écrits en rouge, ce mot a passé aux règles de la liturgie.

RUCHAT (Abraham), professeur de théologie à l'académie de Lausanne, né à Grandcour dans le pays de Vaud, le 15 septembre 1678, mort à Lausanne des suites d'une chute, le 29 septembre 1750, est surtout connu par son *Histoire de la Réformation en Suisse*. Consacré au ministère évangélique en 1701, il alla compléter ses études à Berne où il apprit l'anglais et l'allemand (1704), puis à Berlin et dans les principales

universités de l'Allemagne et dans celle de Leyde (1705-1706). Rentré dans sa patrie, il desservit l'église d'Aubonne, ensuite celle de Rolle, et de là passa à Lausanne comme professeur de belles-lettres et principal du collège (21 juillet 1721). Douze ans plus tard il fut appelé à la chaire théologie; il en prit possession par un discours académique, le 27 juillet 1733, et l'occupa jusqu'à sa mort. Il montra une aptitude particulière pour les recherches historiques. Il en avait pris le goût chez son oncle, Abram de Mierre, conseiller de la ville de Moudon qui avait, en 1700, mis en ordre les archives de cette ancienne capitale du pays de Vaud et avait recueilli un grand nombre de chartes du moyen âge. Après la mort de celui-ci, tué à la glorieuse bataille de Willmergue, le neveu hérita des documents qui avaient été amassés, et il en grossit le trésor, jour après jour, en étudiant les archives de Lausanne, d'Avenche, de Moudon, de Morges, de Vevey, d'Aubonne, de Cully, de Lutry, de Villeneuve, de Payerne, de Grandcour, celles de plusieurs châteaux et de diverses paroisses, et en travaillant dans les bibliothèques de Zurich, de Berne, de Bâle et de Genève. Il voulut faire profiter le public de ces richesses accumulées, et il donna, en 1707, un *Abrégé de l'Histoire ecclésiastique du pays de Vaud* (Berne, in-8°). C'était un moyen de se faire la main. Il eut bientôt une ambition plus haute : il conçut le projet de faire une histoire générale de la Suisse, depuis les temps les plus reculés jusqu'à ceux où il vivait. Ce vaste plan devant les yeux, il travailla sans relâche à le réaliser. Il nous le dit lui-même : « Que de vieux manuscrits, en papier et en parchemin, latins, français et allemands, j'ai eu à déchiffrer! J'en étais de temps en temps si las, que j'ai été tenté vingt fois de renoncer à mon entreprise et de vivre en repos; mais le désir de rendre service à ma patrie m'a toujours redonné du courage. » — Après vingt ans de labeurs excessifs, sentant sa vue s'affaiblir et craignant de n'avoir plus longtemps à vivre, il songea à publier une partie de son travail, celle qui était la plus intéressante; il mit sous presse l'*Histoire de la Réformation de la Suisse* (Première partie, 1516-1536, Genève, 1727 et 1728, 6 vol. in-12). Il la dédia à « LL. EE. les seigneurs avoyers, trésoriers banderets et conseillers de la florissante république de Berne. » Pour ce qui regardait la Suisse allemande, il avait suivi Hottinger (*Helvetische Kirchen-Geschichten*, Zurich, 3 vol. in-4°, 1698 et 1707); mais pour la Suisse française, il avait puisé les faits dans les documents inédits et généralement inconnus qu'il avait réunis à grand' peine. C'était la partie de son ouvrage la plus neuve et la plus riche. Le monde littéraire applaudit : l'auteur n'avançait rien sans preuves; il citait ses sources avec une scrupuleuse fidélité; c'était comme un monde nouveau qu'il révélait. Mais les seigneurs de Berne furent mécontents. L'historien avait, dans l'avant-dernier de ses livres, raconté « la révolution du pays de Vaud », 1536, lors de la conquête des Bernois sur le duc de Savoie; et ce mot de révolution sonnait mal à leurs oreilles. Ils craignirent que cet ouvrage, s'ils en laissaient paraître la seconde partie, n'inspirât des sentiments d'indépendance, des velléités d'émancipation; l'héroïque tentative du major Duval, bien qu'avortée par suite de l'inconcevable

apathie des Lausannois (1723), était trop récente pour ne pas alarmer leur politique égoïste et jalouse, et ils défendirent à l'auteur de donner la suite de son *Histoire*. — Celui-ci, découragé, reprit plus lentement ses travaux. Toutefois il mit au net, bien que le cœur brisé, cette partie dont il ne devait jamais voir la publication. Le manuscrit autographe a reposé plus d'un siècle dans les cartons de la bibliothèque de Berne. Mais le jour vint où un Vaudois de Nyon, Giral-Prelaz, dont le patriotisme avait été réveillé par la lecture du *Chroniqueur* (1835), conçut la pensée de donner une édition nouvelle de la partie déjà imprimée de l'œuvre de Ruchat, et de mettre au jour celle qui était restée inédite. Il confia le soin de cette édition à l'un des hommes les plus compétents de cette époque, L. Vulliemin, le savant auteur du *Chroniqueur*. Grâce à cette collaboration dévouée, l'*Histoire de la confédération de la Suisse* parut à Lausanne, de 1835 à 1838, en 7 vol. in-8°. Les trois derniers volumes renferment la partie inédite, qui va de 1536 à 1566. Les éditeurs ont eu soin de mettre à la fin de chaque livre des *appendices* qui se composent de rectifications, de quelques vues nouvelles et de documents inédits; mais ils n'ont fait aucun changement au texte de Ruchat; ils le reproduisent fidèlement. Nous sommes ainsi en mesure de porter sur l'œuvre de l'historien un jugement d'ensemble. Il manque de douceur, quelquefois même d'équité à l'égard de l'Eglise romaine, et il se montre par trop servile à l'égard de Berne. Ces deux reproches ont été, en général, formulés contre lui. Quant au premier, il semble qu'il l'avait prévu et il l'a bravé ; nous aurions donc mauvaise grâce à chercher à l'en disculper. « Je suis chrétien réformé, nous dit-il ; je suis ministre de l'Evangile ; je suis de ma religion, non point par le seul avantage de ma naissance, mais par connaissance de cause, et sans entêtement. Je regarde la religion romaine comme une religion idolâtre, ou plutôt comme un amas confus de superstitions vaines, puériles et dangereuses, comme une faction qui ne se soutient que par l'ignorance, par l'intérêt, par la violence et la fraude. Je regarde, au contraire, la Réformation comme la grâce la plus précieuse que Dieu ait jamais faite à ma patrie, après l'établissement de la religion chrétienne. Je ne puis parler de ces choses que sur ce ton-là. Si l'on veut appeler cela partialité, je ne saurais qu'y faire. Je ne crois point devoir penser autrement, ni déguiser mes sentiments. » Le reproche de servilité à l'égard de Berne est aussi fondé. Mais, ici encore, pouvait-il en être autrement? L'ours était méfiant, sa patte lourde ; et l'auteur a dû s'imposer la plus grande réserve pour qu'il obtînt la permission de publier son ouvrage. Le seul fait d'ailleurs qu'il songeait à tracer, à cette époque, les annales de sa patrie, était une preuve de courage. Le gouvernement qui abolissait l'enseignement de l'histoire à Lausanne ne devait-il pas forcément enlever quelque liberté à l'écrivain qui se proposait d'en livrer les récits à l'impression? Nous signalerons, pour notre part, un autre défaut, ou plutôt nous exprimerons un regret, c'est que l'historien n'ait pas cherché une place parmi les hommes que l'art d'écrire a immortalisés. Son style est lourd, diffus, sans élégance. Il se préoccupe des choses, du fond, nullement de la forme. Ce n'est pas une

histoire qu'il nous donne, c'est plutôt un recueil de savantes dissertations, un extrait de documents. Il ne généralise guère; il recueille les faits sans chercher à en dégager l'esprit. Que n'a-t-il du moins reproduit la langue pittoresque, vive, originale des chroniques du seizième siècle qu'il avait dans les mains, au lieu d'en donner une traduction monotone, sans couleur et sans vie! Mais combien de qualités solides et sérieuses à côté de ces défauts! Quelle exactitude, quel amour, quelle passion pour la vérité! quelle persévérance! quelle ingénuité! quelle modestie! quel désintéressement! « Je souhaite, a-t-il dit, que mon ouvrage puisse être de quelque utilité, soit au public en général, soit en particulier à nos Eglises; c'est là le grand but que je me suis proposé dans mon travail. » Ce but a été atteint, et il suffit de savoir en quelle estime les Vulliemin, les Merle d'Aubigné, les Herminjard ont tenu notre historien, pour que les protestants, en particulier, lui gardent dans le cœur une entière reconnaissance. On a fait depuis lors mieux que lui, mais c'est grâce à lui que ce progrès a été possible; il avait ouvert la voie et préparé les chemins. — Cette *Histoire de la Réforme de la Suisse* a suffi à l'illustration de Ruchat. Mais il a publié bien d'autres ouvrages, dont nous voulons indiquer au moins les titres : *L'excellence de la religion*, sermon traduit de l'anglais de Tillotson, Yverdun, 1704, 112 p. in-8°; *Trois autres sermons*, traduits de l'anglais de Tillotson, 1705, in-8°; *Grammatica hebraïca*, Leyde, 1707, in-8°, 264 p.; *les Délices de la Grande-Bretagne et de l'Irlande*, traduit de l'anglais de John Beeverell, Leyde, 1707, 8 vol. in-12, avec figures, réimprimé en 1727; *les Délices de l'Espagne et du Portugal*, traduit de l'espagnol de J. Alvares de Colménar, Leyde, 1707, 5 vol. in-8°, et 1715, 6 vol. in-12, avec figures; *les Délices de la Suisse*, avec un mémoire instructif sur la guerre de 1712, 4 vol. in-12, 35 gravures (ce livre portait le pseudonyme de G. Kypseler; réimprimé avec de grands changements en 1734, en 4 vol. in-12, à Amsterdam, à Bâle, en 1764, à Neuchâtel, en 1778, avec 81 planches : c'est la meilleure édition); *Notitiæ antiquitatum græcarum et romanarum necessitas, dissertatio pro cathedra eloquentiæ in acad. Laus.*, 1721; *Oratio inauguralis de hum. litter. usu in theologia*, Ebroduni, 1725, in-4°; *Géographie naturelle, historique et politique*, sous le nom supposé d'Abram Dubois, 2 vol. in-4°, avec cartes; *Examen de l'origénisme* sur l'état des âmes séparées du corps, dirigé contre le système de Marie Huber, publié à Londres, 1731-1737, en 14 lettres; *Dissertatio orthodoxorum remonstrantium et sociniorum systemata synthetice deducta exhibens*, Bernæ, 1736; *Lettres et documents des trois Pères apostoliques Clément, Ignace et Polycarpe*, traduit du grec, avec des notes et des dissertations, 2 vol., Leyde, 1738 (Brunet, *Manuel du libraire*, t. IV, § 484, indique une édition de Leyde, de 1721); *Traité des poids et mesures et des monnaies dont il est parlé dans l'Ecriture sainte*, réduits aux poids, mesures et monnaies de Berne. Genève et Lausanne, Lausanne et Genève, 1743, in-8°; *Evangelium Matthæi in lingua hebraïca cum versione latina*, 1557. C'est une réimpression de l'ouvrage de Sébastien Munster qui avait paru en 1537, et qui était destiné aux juifs. Parmi les nombreux

ouvrages qu'il a laissés manuscrits, citons : son *Histoire générale de la Suisse,* depuis l'origine de la nation jusqu'en 1308, 5 vol. in-4°. Les trois premiers volumes avaient reçu le dernier travail; les deux autres ne sont qu'ébauchés. La partie consacrée à l'Helvétie romande y occupe une large place et présente un intérêt croissant quand l'auteur s'avance dans le moyen âge. Ce manuscrit, auquel il a travaillé quarante ans, est conservé dans la bibliothèque de Berne. — Voyez *Notice sur la vie et les écrits de Ruchat*, dans le t. VII de l'*Histoire de la Réforme de la Suisse*, p. 123-448, par L. Vulliemin ; *Galerie suisse*, t, I, p. 586-590, art. par le même. CHARLES DARDIER.

RUCKERT (Louis-Emmanuel), théologien distingué, né en 1797 à Groshennersdorf, près de Herrenhut, mort à Iéna en 1871. Elevé au gymnase morave de Niesky, il fit ses études à Leipzig et, après avoir exercé les fonctions de vicaire dans son lieu natal et celui de directeur du gymnase de Zittau, il fut appelé à Iéna en qualité de professeur (1844). Exégète et dogmatiste éminent, Rückert se fit remarquer par la netteté et la profondeur de ses vues, la concision nerveuse de son langage et le caractère rigoureux de sa méthode. Il a tracé son portrait dans un opuscule de jeunesse intitulé : *le Maître académique* (1822). Le meilleur de ses ouvrages exégétiques est son *Commentaire des épîtres pauliniennes* (1842). Parmi ses autres productions nous citerons : la *Philosophie chrétienne* (1825); la *Théologie chrétienne* (1851, 2 vol.); *le Livre de l'Eglise* (1859); *la sainte Cène, son essence et son histoire dans l'ancienne Eglise* (1856); une monographie sur *le Rationalisme* (1861); des *Etudes pour l'instruction et l'édification chrétiennes à l'usage des laïques cultivés* (1861). Les *Sermons* de Rückert se distinguent par leur caractère pratique et populaire, leur disposition logique, leur profond sérieux. Nature foncièrement honnête et loyale, Rückert était le type du chrétien humble et courageux, doué d'un regard pénétrant pour discerner les vices de la théologie et de l'Eglise, et d'un cœur chaud qui sympathisait avec toutes les souffrances et toutes les misères.

RUFIN D'AQUILÉE, né à Concordia en Italie, vers 330, négligé par ses parents dans son enfance, fut un autodidacte, au témoignage même de Jérôme, ce qui explique la sécheresse de son style et le peu d'étendue de ses connaissances littéraires. Nous le retrouvons, en 371, chrétien à Aquilée, et plongé dans les pratiques de la dévotion la plus austère, avec plusieurs jeunes gens, dont le plus célèbre fut saint Jérôme. Il accompagna dans ses voyages Mélanie, cette illustre veuve romaine, qui abandonna son enfant pour se consacrer sans réserve au Seigneur, et parcourut avec elle l'Egypte et les déserts horribles de Nitrie, où s'était retiré saint Macaire. C'est pendant ce voyage que sévit la persécution de l'empereur arien Valens, dont Rufin eut à souffrir, bien que Jérôme, devenu son ennemi, lui ait refusé les palmes du confesseur. En 378, Rufin et Mélanie vinrent se fixer à Jérusalem, et fondèrent un double couvent d'hommes et de femmes, sur la pente du mont des Oliviers. En 390, il fut ordonné prêtre par l'évêque Jean de Jérusalem. Pendant quelques années la paix régna entre les couvents de Jérusalem et ceux que Jérôme avait fondés à Béthanie, avec le concours de Paula et

d'Eustochiom, ces illustres descendantes des Scipions, que Jérôme avait gagnées à la vie ascétique. Rufin sut communiquer à l'évêque Jean, esprit plus pratique que théologique, son enthousiasme pour Origène, que Jérôme lui-même commentait, tout en faisant ses réserves pour le dogme. Mais, en 374, un moine nommé Aterbius, profondément inconnu d'ailleurs, se rendit à Jérusalem pour y découvrir et y faire condamner les partisans d'Origène. Jérôme crut devoir justifier son orthodoxie aux yeux de ce pourchasseur d'hérésie, auquel Jean refusa de répondre. Ayant eu vent de cette controverse, et mécontent d'avoir été prévenu dans son rôle de défenseur de la pure foi, le vieil Epiphane, évêque de Salamine, en Chypre, accourut, à son tour, à Jérusalem et reçut l'hospitalité de l'évêque. Ayant, dans un discours, prononcé devant une foule immense, attaqué Origène sans mesure, Epiphane se vit retirer la parole par Jean, qui s'éleva le soir, avec énergie, contre l'hérésie grossière des moines anthropomorphites, qu'il attribuait à Epiphane. Alors celui-ci, se levant aux applaudissements de la foule, se prononça contre cette erreur et demanda, en même temps, la condamnation des principales hérésies d'Origène, parmi lesquelles il relevait les doctrines de la préexistence des âmes, de l'image divine absente d'Adam, du rétablissement final et de la suppression de l'enfer par la conversion des anges rebelles. Poussé à bout, Jean de Jérusalem lança l'excommunication contre les moines de Béthanie, pendant qu'Epiphane ordonnait prêtre, malgré lui, Paulinien, frère de Jérôme, et en appela à Théophile d'Alexandrie, en dépit des réclamations passionnées de Jérôme, qui ne reconnaissait que la juridiction du siège de Césarée, odieuse aux évêques de Jérusalem. Il faut lire dans le *Saint Jérôme* d'Amédée Thierry, les détails de ces luttes si tristes et si violentes, où les rivalités de couvents, de femmes et de personnes jouent le premier rôle. Théophile, placé entre les moines anthropomorphites et les religieux du désert de Nitrie, disciples d'Origène, envoya à Jérusalem son archidiacre Isidore, qui trahit le secret de sa mission, en confondant les adresses des deux lettres qu'il envoyait à Jean et à Jérôme, et condamna le dernier sans l'entendre. Mais, au même moment, Théophile, emporté par sa haine contre Chrysostome, qu'il devait faire déposer, en 403, au concile du Chêne par les évêques, créatures de l'impératrice, persécuta les origénistes par un de ces changements brusques de front dont cette période nous offre le fréquent scandale; et Jean ayant imité son exemple, Rufin et Jérôme se réconcilièrent, en apparence du moins. En 397, Rufin, de retour à Rome avec Mélanie, publia une traduction latine du grand traité : *De Principiis,* en adoucissant les angles et en modifiant, par une fraude pieuse, les passages les plus suspects d'hérésie. Il obtint un avis favorable de l'évêque de Rome Siricius; mais le sénateur moine Pammachius et Océanus demandèrent à Jérôme une traduction plus fidèle, et la patricienne Marcelle lui envoya une copie de la préface de l'ouvrage non encore publié, dans laquelle Rufin rappelait son ancienne admiration pour Origène. Il en résulta une polémique aussi passionnée que peu édifiante entre les deux anciens amis, polémique pleine d'invectives et qui n'a d'intérêt que comme peinture de caractères. Rien ne

prouve qu'Anastase ait excommunié Rufin, retiré depuis 399 à Aquilée où il acheva la plupart de ses ouvrages, parmi lesquels nous pouvons citer une traduction latine assez fidèle des *Recognitiones* (voir *Homélies clémentines*); une traduction latine de l'*Histoire d'Eusèbe*, qu'il continua jusqu'à Théodose; une *Histoire des Pères du désert;* ses *Invectivæ contra Hieronymum*, dans lesquelles il l'accusa d'avoir judaïsé en traduisant la Bible sur l'hébreu; enfin son *Exposition du Symbole*, qui est d'une grande importance pour l'histoire. Nous voyons, d'après ce livre, que l'article de la descente aux enfers figurait dans le Symbole d'Aquilée, mais était absent des Symboles de Rome et de l'Orient. Nous le voyons maintenir l'un des derniers, dans l'Eglise latine, la distinction entre les livres apocryphes et canoniques. C'est lui qui nous a conservé, dans la chronique, le récit de la conversion des Ibères de Géorgie et de la mission de Frumentius en Abyssinie. Il nous explique le caractère de l'autorité du siège de Rome, qui avait hérité des pouvoirs du *Vicarius Urbis Romæ* et exerçait sa juridiction sur une partie de l'Italie du nord, sur l'Italie du midi, la Sicile, la Corse et la Sardaigne. Il a fait connaître l'Eglise grecque à l'Occident, tandis que nous ne trouvons aucune trace du travail contraire. Il mourut en 410, à Messine, dans le voyage qu'il avait entrepris avec Mélanie pour regagner Jérusalem. On lui a attribué un grand nombre d'autres écrits reconnus inauthentiques. La meilleure édition de ses œuvres est celle de Vallarsi, Vérone, 1745. — Sources : Huetius, *De Claris interp.*, 202; Kimmel, *De Ruf. Euseb. interprete*, 1838; Marzuttini, *De Ruf. fide et rel.*, Pat., 1835; M. de Rubeis, *De Ruf.*, Venet., 1754; Am. Thierry, *Saint Jérôme*, 2 vol., 1867. A. Paumier.

RUFUS, fils de Simon le Cyrénéen, qui aida Jésus à porter sa croix au Calvaire (Marc XV, 21). C'est à tort qu'on l'identifie avec Rufus, que l'apôtre Paul salue dans son épître aux Romains (XVI, 13), que la légende considère comme l'un des soixante-dix disciples du Sauveur et affirme qu'il a occupé plus tard le siège épiscopal de Thèbes.

RUINART (dom Thierri), l'un des plus savants bénédictins qui aient honoré la congrégation de Saint-Maur, naquit à Reims, le 10 juin 1657. Entré de bonne heure dans l'ordre de Saint-Benoît, il y fit sa « profession » dès l'âge de dix-huit ans, en 1675, dans l'abbaye de Saint-Faron, de Meaux. Envoyé dans l'abbaye de Saint-Pierre de Corbie, pour y faire sa philosophie et sa théologie, il s'y livra à l'étude avec une grande ardeur, et s'appliqua ensuite à la lecture de l'Ecriture sainte, des Pères de l'Eglise et des autres auteurs ecclésiastiques. L'illustre dom Mabillon ayant remarqué ses aptitudes, se l'adjoignit, en 1682, pour être le compagnon de ses travaux, avec l'espérance qu'il en pourrait être le continuateur. L'ayant fait venir à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, il en fit son confident, son disciple aimé et comme son fils dans la science. Le disciple s'attacha à son maître par les liens de l'affection la plus tendre et la plus dévouée, et devint son collaborateur assidu. Le nom du maître et du disciple se trouvent désormais associés dans les grands travaux d'érudition qui se poursuivaient alors. En 1696, nous trouvons dom Ruinart voyageant en Alsace et en Lorraine pour visiter les églises

et les monastères dont il interroge les archives, y recueillant des documents pour l'achèvement des ouvrages qu'il avait entrepris sous la direction de Mabillon. La mort de ce dernier plongea dom Ruinart dans une douleur dont il ne se releva jamais. Dès lors, sa vie ne fait plus que se traîner dans une sorte de langueur à laquelle il succomba le 27 septembre 1709, dans l'abbaye de Hautvilliers, âgé à peine de cinquante-trois ans. — Critique judicieux, érudit consommé, dom Ruinart écrivait bien ; son style était exact, pur et toujours clair. D'un caractère modeste, cet homme simple et pieux fut aussi distingué par son immense savoir que par ses vertus. On a de lui : 1° *Acta primorum Martyrum sincera et selecta, ex libris cum editis tum manuscriptis collecta,* etc., Paris, 1689, in-4°; Amsterdam, 1713, in-folio, avec des additions et des corrections de dom Ruinart lui-même, aidé pour ce travail, dit-on, par dom Placide Porcheron. Dom Ruinart a mis en tête de cet important ouvrage une longue et savante préface dont la lecture est très attachante. Elle a été donnée en français par Drouet de Maupertuy (voir l'art. *Maupertuy*) dans sa traduction de ces *Actes des martyrs*; 2° *Historia persecutionis vandalicæ in duas distincta*, etc., Paris, 1694, in-8°. Cet ouvrage est de Victor, évêque de Vite, en Afrique. Dom Ruinart y ajouta : I. Le *Martyre de sept moines*, qui souffrirent à Carthage, sous Huneric; II. une *Homélie* qui contient l'éloge de saint Cyprien; III. une *Chronique* abrégée qui va jusqu'à la fin du cinquième siècle; IV. une *Chronique* de l'Eglise d'Afrique. L'œuvre de Victor était loin d'être complète; Ruinart en combla les lacunes par un commentaire historique et des notes savantes, qui rendent son édition bien supérieure à celles du Père Chifflet et du Père Labbe. On peut considérer l'*Histoire de la persécution des Vandales* comme un complément des *Actes des Martyrs;* 3° *Sancti Georgii Florentii Gregorii episcopi Turonensis opera omnia, necnon Fredegarii scholastici Epitome et Chronicum cum suis continuatoribus et aliis antiquis monumentis,* Paris, 1699, in-folio; 4° *Apologie de la mission de saint Maur, apôtre des bénédictins en France, avec une addition touchant saint Placide, premier martyr de l'ordre de Saint-Benoît,* Paris, 1702, in-8°. L'auteur a traduit cet ouvrage en latin, on le trouve à la fin du tome Ier des *Annales de saint Benoît*; 5° *Ecclesia Parisiensis vindicata adversus R. P. Bartholomæi Germon duas disceptationes de antiquis regum francorum diplomatibus*, Paris, 1706, in-12; 6° *Abrégé de la vie de dom Jean Mabillon,* Paris, 1709, in-12; dom Claude de Vic la traduisit plus tard en latin, y fit quelques augmentations, et la publia à Padoue, en 1714, in-8°; 7° *Disquisitio historica de pallio archiepiscopali;* 8° *Beati Urbani papæ II vita;* 9° *Iter litterarium in Alsatiam et Lotharingiam.* Ces opuscules ont été placés à la fin des œuvres posthumes de Mabillon. Ruinart avait surveillé la dernière édition de la *Diplomatique* de son célèbre maître, il y joignit les additions de Mabillon lui-même et les siennes propres, avec une longue préface. Il prépara la publication du cinquième volume des *Annales de saint Benoît* et le dernier volume des *Actes des saints* ayant appartenu à cet ordre. On trouve, en tête du cinquième volume des *Annales de*

saint Benoît et dans la seconde édition des *Actes des martyrs* (préface), *Vie de Ruinart*, par dom Massuet (voir l'art. *Massuet*).

A. MAULVAULT.

RULMAN (Anne), docteur et avocat au présidial de Nîmes, était le fils aîné d'un Hessois portant le même nom, qui fut régent au collège de cette ville et auteur d'un petit poème latin dédié à Daniel Chamier : *Carmen Nebulæ laiolaiæ pro libidonoso Nebularum lemanicarum phantasmate ex authentico lucis publicæ*, *'Αμοιβαῖον*. Il naquit à Nîmes, en 1582 et non, comme on l'a toujours cru, en 1583, puisqu'il fut baptisé le 27 mai 1582 ; il eut pour parrain Jean de Serres, pasteur et principal du collège (Arch. de Nîmes, état civil, 1re série, t. I). Après de fortes études classiques et de jurisprudence, il débuta fort jeune encore au barreau et acquit bientôt une grande réputation d'éloquence et d'habileté. Il se maria, en avril 1606, avec Madeleine Rostang de Rozel ; le mariage fut béni « au lieu de Courbessac » par le ministre de Saint-Gilles, Tourtolon, lequel fut blâmé par le consistoire de Nîmes pour avoir fait la cérémonie ailleurs qu'à Nîmes même, contrairement à la discipline (Reg. consist., t. X, f. 106). Il fut nommé diacre pour 1609 et 1610. Il se fit connaître au dehors par un recueil de discours qu'il avait prononcés en diverses circonstances et qu'il publia à Paris, en 1612, sous ce titre : *Harangues prononcées aux entrées de plusieurs princes et seigneurs et à la réception des consuls et présentations d'advocats, avec quelques plaidoiers* (in-8° de 346 p. Epître dédicatoire à Maurice, landgrave de Hesse, avec portrait). Une seconde édition, « revue et corrigée, » sortit des presses de Fr. Huby, Paris, 1614 (1 vol. in-8°, de 405 p.). La dernière page porte toutefois : « Achevé d'imprimer le 25e may 1615. » Parmi les harangues nous remarquons celles faites : le 5 août 1602, au landgrave de Hesse; le 27 décembre 1603, au duc de Bouillon; le 26 mars 1604, au duc de Ventadour; le 26 mai 1606, au duc de Montmorency; le 14 mai 1606, au prince de Condé ; le 14 mai 1607, au prince d'Orange. Deux des six discours prononcés le jour de la présentation des consuls et de la prestation du serment sont en latin. Les plaidoyers se distinguent par une abondance, aujourd'hui fastidieuse, d'érudition classique, et par une enluminure de style qui était alors fort à la mode. L'un des plus curieux est celui qu'il prononça, le 17 juin 1605, en faveur du troisième consul, Matthieu Lansard, contre le baladin Jacques Foëton. Celui-ci, malgré les interdictions plusieurs fois signifiées de ne pas tenir ses « assemblées illicites » aux heures destinées au culte public, s'était permis de « profaner la religieuse semaine de Pâques. » Et le jeudi saint, 7 avril, au moment de se rendre au temple de la Calade, le consul Lansard se présenta inopinément dans la salle du bal et, saisissant « l'instrument du mal » il le porta à l'hôtel de ville où, par délibération, le violon « fut rompu et les pièces attachées sur la porte. » Malgré l'habile plaidoirie de Rulman, le consul fut condamné par le présidial à payer au baladin la somme de 18 livres pour le prix de l'instrument brisé. — Un écrit plus important pour nous aujourd'hui, mais qui n'a pas été imprimé, fut l'*Histoire secrette des affaires du*

temps, depuis le siège de Montauban (1621) *jusqu'à la paix dernière* (1626), *avec la suite jusqu'à l'année présente* 1627 (n° 13835 de la Bibl. pub. de Nîmes). Ménard lui a fait de très nombreux emprunts : la manière de voir du jurisconsulte protestant du dix-septième siècle plaisait à l'historien catholique du dix-huitième. Dans les dernières guerres de religion que soutint Henri de Rohan pour la défense des églises opprimées, Rulman se prononça, en effet, contre le duc : il était du parti de ceux qu'il appelle lui-même « les tempérés et les pacifiques. » Il fut chassé de Nîmes comme suspect et n'y rentra qu'après que la ville eut décidé de se soumettre (20 mars 1626). Député à la cour pour porter au roi les actes de l'assemblée provinciale qui avait été tenue à cette occasion (Ménard, t. V, p. 543), il fut bien accueilli par Louis XIII, qui le remercia des efforts qu'il avait faits pour le rétablissement de la paix et qui le nomma conseiller à la cour de Nîmes et assesseur du grand prévôt du Languedoc. Aussi s'empressa-t-il de demander au consistoire une place au temple « comme officier du roi » (21 octobre 1626). Il dut pourtant s'éloigner de nouveau quand les hostilités reprirent et que la ville eut prêté un canon à Rohan pour continuer la guerre (septembre 1627). Son *Histoire secrète* doit donc être lue avec réserve : il était trop fasciné par le prestige de l'autorité royale pour comprendre la sainteté et la force des motifs qui ont poussé le héros protestant à prendre les armes. Nous tenons pour exacts les faits qu'il rapporte, les anecdotes dont il émaille ses *Narrations;* mais il convient de les contrôler et de les compléter par des documents moins royalistes. Il n'aurait pas tenu compte, nous le savons, de nos scrupules; il a écrit ces lignes passablement dédaigneuses à l'adresse de ceux qui n'étaient pas de son parti : « Je suis très aise de dépendre du jugement de ceux qui ont la tête bien foite et remplie de la connoissance utile de ce qu'un honnête homme doit savoir. Je ne veux rien avoir à demêler avec un tas de petits esprits boüillans et broüillons, ennemis capitaux des tempérés et des pacifiques. Non plus qu'à un essaim de frelons fretillans et faciles à se degouter de ce qu'ils n'entendent pas. Les uns ne sçavent pas ce qu'ils font, et les autres ce qu'ils veulent dire, parce qu'ils n'ont jamais rien dit ni fait qui vaille » (*Manifeste adressé aux serviteurs du Roy qui sont dans Nismes* [1629]. Mais, au risque de passer pour n'avoir pas « la tête bien faite, » si nous avions vécu à cette époque, nous aurions suivi l'étendard de Rohan ; nous n'aurions pas voulu être du parti de ceux qui, comme Rulman, pouvaient écrire au roi : « Nos biens, *nos honneurs* et nos vies sont à Votre Majesté, qu'elle en dispose. » — En sus de ce manuscrit, Rulman en a laissé un autre, qui se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque nationale (*Supplém. franç.*, n° 290) : « Récit des anciens monuments qui paroissent encore dans les départements de la première et de la deuxième Gaule Narbonnoise et la représentation des plans et perspectives des édifices publics sacrés et prophanes, ensemble des palais, statues, figures et trophées, triomphes, termes, bains, sacrifices, sépultures, médailles, gravures, épitaphes, inscriptions et autres pièces de marque, que les Romains y ont laissées pour la perpétuité de leur

mémoire, et notamment dans Nîmes, où de même qu'ailleurs l'injure du temps et la négligence des hommes les avaient ensevelies; avec le narré des étranges révolutions du Languedoc, depuis les Volces, les Romains, les Vandales, les Visigots, les Sarrasins, Eudon, duc de Guyenne, Charles-Martel, Charlemagne, les comtes de Toulouse et nos rois qui ont réuni cette belle province à leur domaine. 1er septembre 1626 » (3 vol. in-4°, plus 1 vol. in-fol. de dessins, même fonds, n° 8). Cet ouvrage doit être lu aussi avec réserve; il y a bien des hypothèses hasardées; l'auteur, par exemple, ne voit, dans les plus beaux et les plus antiques monuments de Nîmes, que des monuments élevés par l'empereur Adrien à la mémoire de l'impératrice Plotine. Mais on trouve dans ce manuscrit des dessins de fragments aujourd'hui dispersés ou de monuments détruits. Rulman se proposait de publier un *Recueil des événemens les plus notables, arrivés en France, notamment en Languedoc et particulièrement dans Nismes, durant les unze mouvemens les plus signalés de la guerre civile, occasionnée par la diversité de la religion*, depuis l'an 1562, jusqu'en 1629; mais il ne reste de ce recueil que la dédicace au roi et le discours au lecteur. Son projet était aussi de donner une collection complète de ses œuvres : *Plan des œuvres mêlées d'Anne de Rulman;* il devait y avoir dix volumes; mais il n'en a été imprimé que le prospectus, qui est une épître dédicatoire au cardinal de Bagni, Nismes, 1630, 39 p. in-4°. Rulman est mort vers 1640. Son nom a été donné à une rue de Nîmes. — Voyez la *Fr. prot.*, t. IX, p. 71; Michel Nicolas, *Hist. litt. de Nîmes*, t. I, p. 298-307; Albin Michel, *Nîmes et ses rues*, t. II, p. 312-314. CHARLES DARDIER.

RUPERT DE WORMS. L'église de Salzbourg, voulant faire remonter aux âges les plus reculés la fondation de son évêché pour assurer sa suprématie, prend pour point de départ de l'apostolat de Rupert l'année 580, et cette thèse est encore soutenue de nos jours par quelques écrivains (voir : Wattenbach, I, 102), qui s'appuient sur la plus ancienne chronique de Salzbourg. La plupart des historiens modernes, suivant l'exemple du savant jésuite Hanzig, font arriver Rupert en Bavière en 1696, et repoussent l'opinion intermédiaire émise par Rettberg que Rupert aurait trouvé la Bavière entièrement païenne. Il n'en est pas moins constaté, d'après les documents de la *Vita Primigenia* (*Archiv. der W. Ak.*, X, 329-968), que l'œuvre entreprise par ses prédécesseurs n'avait laissé que peu de traces, et que Rupert peut être considéré comme l'apôtre de la Bavière. Nous savons qu'il appartenait à la famille royale mérovingienne et qu'il fut appelé par le roi Childebert II à occuper le siège de Worms. Les chroniques sont unanimes à signaler l'ardeur de son zèle, la pureté de ses mœurs, la variété de ses connaissances, son profond amour des pauvres. Sa réputation de sainteté parvint jusqu'à la cour de Ratisbonne, où régnait le duc de Bavière, Théodo, prince encore païen, mais dont la femme, Reginatrudis, princesse franque, était chrétienne. Rupert répondit à l'appel du duc, en 1696, et eut la joie de le convertir, ainsi que la plus grande partie de son peuple. Entraîné par son zèle mission-

naire, il pénétra jusqu'en Croatie et en Styrie, évangélisa les bords du Danube, et réussit à reconstituer, à Lorch et dans quelques autres villes de cette vaste région ravagées par les barbares, plusieurs communautés chrétiennes. Nous le voyons, en dehors de ses devoirs épiscopaux et de la surveillance de nombreuses écoles, fonder à Ratisbonne, une église et un monastère de l'ordre de Saint-Benoît, sur l'emplacement consacré par les restes du martyr Emmeran, et dédier à saint Pierre une église sur les bords du Wallersee. Plus tard, il visita les ruines de Juvavia, ville chrétienne détruite en 476 par les Hérules, et y jeta les fondements de la célèbre cité de Salzbourg. Il retourna en Gaule, pour en ramener un certain nombre de collaborateurs zélés, parmi lesquels sa nièce Ehrentrudis, qui fonda un couvent de femmes sur les hauteurs qui dominent Salzbourg. Nous ne connaissons que le jour de la mort de Rupert, le 27 mars; les uns le font mourir à Worms, d'autres à Salzbourg, d'autres martyr chez les Slaves. De nombreux miracles lui ont été attribués pendant sa vie et après sa mort. — Sources : Pertz, *Monum. Germ. hist.*, XI, 4, 5; Potthast, p. 913; Rettberg, II, 48; Blumhardt, *Hist. de l'Et. du Christ.*, trad. Bost, II, 401; Piper, *Zeugen der Wahrh.*, II, 416-419. A. Paumier.

RUPERT DE DEUTZ, l'un des rares représentants du mysticisme biblique au moyen âge, né en Allemagne (peut-être à Liège), dans la seconde moitié du onzième siècle, fut consacré dès son enfance à Dieu par ses parents et placé dans le couvent bénédictin de Saint-Laurent, sous la direction des savants et pieux abbés Bérenger et Héribrand. Il fit preuve de bonne heure d'une piété intense et mystique et parvint à vaincre sa lourdeur d'intelligence, par des efforts persévérants et par un esprit de prière que la Vierge récompensa en lui apparaissant plusieurs fois en vision. Ayant engagé une polémique ardente contre un disciple d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, qui affirmait que c'était par un acte de la volonté divine qu'Adam avait péché, Rupert écrivit son traité *De voluntate Dei*, et se vit accusé par ses ennemis de refuser tout pouvoir à Dieu. Il chercha un refuge dans le monastère de Siegbourg, où il demeura jusqu'à son élévation à la dignité d'abbé de Deutz, en 1120. Du reste, il avait longtemps hésité avant d'accepter la prêtrise, par humilité et pour ne pas recevoir l'ordination des mains d'un évêque schismatique. En 1117, il se mit en route, monté sur un âne, pour combattre ses adversaires. N'ayant pu se mesurer avec Anselme, alors couché sur son lit de mort, à Laon, il se rendit à Châlons-sur-Marne, et il a consigné les résultats de sa polémique avec Guillaume de Champeaux, dans son traité *De omnipotentia Dei*. Jusqu'à sa mort, survenue le 4 mars 1135, il se consacra aux devoirs de sa charge et à la rédaction de nombreux traités d'édification. Le livre : *De incendio Tuitensi liber aureus* raconte la délivrance merveilleuse de l'abbaye, lors d'un affreux incendie qui dévora les maisons environnantes, habitées par des laïques ennemis des moines et qui leur avaient suscité mille ennuis. — Les écrits de Rupert de Deutz sont nombreux : outre ceux que nous avons signalés, nous trouvons : 1° un traité *De divinis officiis*, dont Piper donne

l'analyse (*Monum. Theologie*, 519), et qui traite de l'ordre du rituel et des fêtes; 2° *Tractatus in evangelium Johannis;* 3° *Commentarius de operibus sanctæ Trinitatis;* 4° un *Commentaire sur l'Apocalypse*, dans lequel il applique toutes les prophéties au passé de l'Eglise; 5° un *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, qui n'est qu'un long panégyrique de la Vierge dont il n'admet pas toutefois l'immaculée conception; 6° *De gloria et honore filii Dei;* 7° *De glorioso rege David;* 8° *De regula S. Benedict.*; 9° *Annalis seu dialogus Christiani et Judæi de fide sacramenti;* 10° *De glorificatione Trinitatis et processione Spir. S.;* 11° *De meditatione mortis;* 12° un *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, et 13° un *Commentaire sur les six premiers prophètes.* Toutes ces œuvres ont été réunies et éditées par Cochlæus, Cologne, 1526-1528; l'édition la plus complète est celle de Mayence en 1631. Il en a paru une à Venise en 1751 en 4 vol. in-folio. Inférieur à saint Bernard en profondeur et en talent, Rupert de Deutz a abusé des allégories et du symbolisme et n'a tenu que peu de compte du sens philologique et de la tradition des Pères. Il n'en a pas moins cherché à faire reposer sa foi sur le double principe de l'autorité de la Bible et du mysticisme religieux et a été l'un des ancêtres spirituels des frères de la vie commune. La tradition nous le montre convertissant à la foi un juif en lui prouvant que les images, qui ne sont pas, selon lui, l'objet d'un culte, sont la Bible de l'ignorant et du paysan. Il est aussi l'un des premiers qui ait formulé la théorie de l'impanation ou consubstantiation, adoptée par Luther, et d'après laquelle le corps du Christ glorifié s'unit aux éléments sans les modifier à la manière de l'union des deux natures en Christ. Gabriel Geberon n'a pas pu réussir, dans son *Apologia pro Ruperto Tuitensi*, Paris, 1669, à trouver des passages enseignant la transsubstantiation, mais a su relever dans son auteur plusieurs points de vue contradictoires. — Sources : Mabillon, *Annales*, V et VI; *Hist. litt. de Fr.*, XI, 422-587.

A. Paumier.

RUSSIE. La population totale de l'empire russe s'élève à 88,000,000 d'âmes, dont 75,000,000 pour la Russie d'Europe et 13,000,000 pour la Russie d'Asie. Nous devons nous contenter de ces chiffres approximatifs, parce que d'une part les recensements des diverses parties de l'empire remontent à des dates différentes, et, d'autre part, plusieurs des acquisitions récentes de la Russie, en Bessarabie, en Arménie et dans l'Asie centrale n'ont encore été l'objet d'aucun recensement de la population. Quant à la répartition des habitants entre les divers cultes, voici pour la Russie d'Europe (Pologne et Finlande exceptées), les chiffres de 1867 : Catholiques grecs orthodoxes, 54,061,326; grecs et arméniens unis, 37,126; catholiques romains, 2,882,099; protestants, 2,234,112; juifs, 1,829,100; mahométans, 2,358,766; païens, 255,503. Dans la Pologne on comptait, en 1867, 32,484 catholiques grecs orthodoxes; 229,260 grecs et arméniens unis; 4,326,473 catholiques romains; 331,233 protestants; 783,079 juifs; 606 mahométans et 472 païens. La Finlande avait, au 31 décembre 1878, une population de 1,990,847 habitants, dont 1,952,420 luthériens, 37,860 grecs orthodoxes et 567 catholiques romains. — Quant aux provinces asiatiques de

l'empire russe, les données nous font défaut, pour y apprécier la force des diverses religions. C'est le mahométisme qui y compte le plus grand nombre d'adhérents ; plusieurs religions païennes de l'Asie y ont également de nombreux représentants. L'Eglise grecque orthodoxe et l'Eglise arménienne y dirigent des populations considérables. Enfin toutes les autres confessions que l'on rencontre dans la Russie d'Europe ont en Sibérie quelques communautés composées surtout de condamnés à la transportation. Passons maintenant à l'étude de ces divers groupes ecclésiastiques. — 1. *Eglise grecque orthodoxe.* Comme nous venons de le voir, les statistiques officielles attribuent, dans la Russie d'Europe seulement, plus de 54,000,000 de membres. Plus des deux tiers des sujets russes sont considérés comme en faisant partie, et, en fait, il n'est pas douteux que l'Eglise orthodoxe n'ait réellement sous sa direction spirituelle plus de la moitié des habitants de l'empire. Mais, d'autre part, il faut remarquer qu'il n'y a pas de rubrique spéciale pour les sectes de l'Eglise grecque ; que le chiffre indiqué comme celui des adhérents de l'orthodoxie comprend tous les dissidents, que les évaluations les plus modérées portent à 6,000,000 et que quelques auteurs estiment à 15 et même à 20,000,000. Nous nous occuperons d'abord de l'Eglise orthodoxe proprement dite ; nous dirons ensuite quelques mots des sectes les plus notables qui s'en sont détachées. — L'histoire du gouvernement de l'Eglise russe nous présente trois périodes bien distinctes. Dans la première période, qui va jusqu'à la fin du XVIe siècle, l'Eglise russe est rattachée au siège patriarcal de Constantinople, et n'a à sa tête qu'un métropolitain suffragant du patriarche byzantin. De 1589 à 1723, l'Eglise russe eut pour chef un patriarche indépendant de celui de Constantinople. Enfin ce dignitaire étant devenu trop puissant au gré des tsars, Pierre le Grand supprima cette fonction en 1723 et confia le gouvernement de l'Eglise à un corps appelé le saint synode. Les droits du saint synode sont limités par ceux qu'exerce le tsar en personne. Le souverain occupe, en effet, dans l'Eglise de Russie, une position toute spéciale dont il est nécessaire de dire quelques mots. On s'imagine souvent que le tsar est, pour l'Eglise de son empire, un chef spirituel, que sa position y est analogue à celle qu'occupe le pape dans le catholicisme occidental. C'est là une erreur complète. Dans tout ce qui concerne la doctrine et la discipline, le saint synode seul gouverne l'Eglise, et il n'est jamais arrivé que le tsar se soit ingéré de trancher une question de doctrine ou de liturgie. Le rôle du tsar rappelle bien plutôt celui qu'attribuait autrefois à certains souverains protestants d'Allemagne la constitution consistoriale. Son pouvoir dans les choses de l'Eglise ne s'étend qu'aux affaires mixtes dans lesquelles l'Etat est intéressé ; l'erreur de ceux qui lui attribuent un rôle plus considérable et plus actif provient, sans doute, d'une part, du titre de protecteur ou de défenseur de l'Eglise orthodoxe que porte l'empereur de Russie, de la protection qu'en cette qualité il étend, en dehors de la Russie, sur les populations d'origine grecque, et, d'autre part, de la forme autocratique que revêtent tous les actes du tsar, tant dans le domaine religieux que dans le domaine civil et politique. Le tsar, souverain absolu dans son empire, exerce sur tout ce qui est dans cet

empire, et notamment sur l'Eglise, les droits de la souveraineté ; mais il faut en distinguer soigneusement tout ce qui appartient au gouvernement proprement dit de l'Eglise et qui revient au saint synode et aux autres autorités de la hiérarchie. Mais, pour les affaires mixtes, les droits du tsar sont excessivement étendus, et il possède notamment le droit de nomination directe ou indirecte à toutes les fonctions ecclésiastiques. Les évêques n'ont que le droit de présenter des candidats ; le tsar jouit également du droit de révocation le plus étendu. Mais, pour tout ce qui est purement du domaine spirituel, il n'est que l'exécuteur des décisions du saint synode. Le saint synode, institué en 1721, se compose de membres de droit et de membres nommés. Les membres de droit sont les trois métropolitains de Saint-Pétersbourg, de Moscou et de Kiew, et l'archevêque de Twer. Les membres nommés sont généralement deux archevêques et deux archiprêtres. L'un des métropolitains est président du synode. Le gouvernement est représenté auprès de l'assemblée par un procureur général, assisté d'un substitut. C'est presque toujours le ministre de l'instruction publique qui remplit les fonctions de procureur général près le saint synode. Son rôle consiste à proposer, au nom du tsar, les mesures que celui-ci estime utiles, et à empêcher les décisions que le gouvernement estimerait contraires à ses droits ou à ses intérêts. — Le synode est à la tête d'une administration importante composée de trois sections, dont les chefs ont le titre de conseillers d'Etat. Ce sont : 1° la chancellerie du saint synode ; 2° la direction des établissements d'instruction du clergé orthodoxe (académies et séminaires) ; 3° la direction de l'administration et de la comptabilité. Le budget du saint synode prévoit, pour 1881, une dépense de 10,310,384 roubles. Au-dessous du saint synode se trouvent les diocèses ou éparchies souvent remaniées et divisées en différentes classes jusqu'en 1869. On compte actuellement 23 éparchies, savoir 3 gouvernées par des métropolitains : 1° Saint-Pétersbourg et Novgorod, 2° Kiew et Galicie, 3° Moscou et Colmna ; 7 gouvernées par des archevêques : 1° Kasan et Sviajsk, 2° Twer et Kachine, 3° Kherson et Odessa, 4° Cholm et Varsovie, 5° Mohilew et Mstislaw, 6° pays du Don et Novotcherkask, 7° Orkoutsk et Nertchink ; 13 gouvernées par des évêques : 1° Astrakhan et Yénotaïevsk, 2° Tobolsk et Sibérie, 3° Jaroslaw et Rostow, 4° Pskow et Porkow, 5° Riaesan et Saraïsk, 6° Tauride et Simphéropol, 7° Lithuanie, 8° Riga et Mitau, 9° Tchernigow et Niésine, 10° Minsk et Tourovsk, 11° Podolie et Braslaw, 12° Kichinew et Khotine, 13° Olonetz et Petrosawdsk. Toutes ces éparchies, sauf une seule, sont doubles, de sorte que l'on compte, en réalité, 45 diocèses dans l'empire russe. Le nombre en était autrefois plus considérable. Le clergé inférieur se divise en deux catégories, connues généralement sous les noms de clergé noir et de clergé blanc, tirés du costume de chacune d'elles. Le clergé noir se compose des prêtres des paroisses, mariés, généralement peu instruits et n'ayant pas la perspective d'arriver aux dignités de l'Eglise ; il se compose des archiprêtres ou protopopes, des prêtres ou popes et des diacres. Le clergé blanc est formé par les évêques et les moines, célibataires et possédant une instruction très supérieure à celle des popes. Le nombre des membres du clergé

russe est très diversement estimé. Nous trouvons des chiffres variant entre 68,000 et 254,000. — Le culte est célébré dans plus de 500 cathédrales et de 29,000 églises. Les couvents sont au nombre de 550 environ, 450 couvents d'hommes et 80 de femmes. Le nombre des nonnes, religieuses et novices, est évalué à 22,000. L'Eglise orthodoxe possédait autrefois des biens très considérables. Pierre le Grand, et plus tard Catherine II, s'emparèrent de la majeure partie de ces richesses, remplaçant par des traitements aux fonctionnaires ecclésiastiques le revenu qu'ils tiraient des biens de l'Eglise. Mais ces traitements sont presque partout insuffisants. Les popes sont obligés de gagner, par un travail manuel, le complément de ressources nécessaire à leur subsistance. Aucun traitement, même celui des métropolitains, ne dépasse 15,000 fr.; la plupart des prêtres des paroisses ne touchent pas plus de 200 francs. Le clergé paroissial ne fait que des études excessivement sommaires; les moines, candidats aux dignités ecclésiastiques, fréquentent seuls les académies et les universités; parmi ces derniers, on a de tout temps rencontré des hommes remarquables par leur science autant que par la dignité de leur vie. — 2. La grande plaie qui ronge l'Eglise grecque orthodoxe, ce sont les sectes, dont nous relevions plus haut l'énorme importance numérique. Malgré plusieurs travaux récents, parmi lesquels nous signalerons les études de M. A. Leroy-Beaulieu, dans la *Revue des Deux-Mondes*, les sectes russes sont encore assez mal connues en Occident, et, à en juger par les rapports du procureur général du saint synode, en Russie même, il règne sur elles une assez grande incertitude. Nous ne pouvons ici qu'énumérer sommairement les principales. Le grand mouvement de dissidence qui sévit depuis plus de deux siècles dans l'Eglise russe doit son origine à la réforme liturgique entreprise au milieu du dix-septième siècle, par le patriarche Nikon. Dans le cours des temps, la langue employée dans la liturgie avait vieilli ; elle était devenue peu compréhensible pour la majorité des fidèles ; les copistes n'en saisissant plus le sens, de nombreuses altérations s'y étaient introduites. Le patriarche Nikon voulut simplement corriger le texte corrompu et revenir à la forme pure du passé. Mais une partie du bas clergé et du peuple russe considéra cette correction comme une altération sacrilège du texte consacré et refusa obstinément de s'y soumettre. Les récalcitrants, connus sous les noms de *staionortsi* (anciens croyants) ou de *raskolniks* (séparés), formèrent un groupe ecclésiastique indépendant qui s'est maintenu jusqu'à nos jours, malgré de fréquentes et cruelles persécutions. Mais, dans le sein même de la dissidence, des séparations nouvelles ne tardèrent pas à s'établir, de sorte qu'ils forment aujourd'hui plusieurs groupes distincts. Le plus nombreux et le moins fanatique, fidèle aux principes de l'ancienne dissidence, est celui des *popoatzi* ou cléricaux. Ils ont conservé les anciennes formes du culte de l'ancienne liturgie antérieure à Nikon. Ils ont des lieux de culte et des prêtres régulièrement consacrés. Ces prêtres sont généralement des membres du clergé orthodoxe, ordonnés par les évêques de l'Eglise nationale et sortis de cette Eglise pour des motifs divers. Les *bezpeportzi* ou sans-prêtres constituent la faction fanatique de la dissidence. Ils forment eux-mêmes plu-

sieurs groupes distincts dont nous trouvons des énumérations contradictoires, entre lesquelles nous ne pouvons nous prononcer. Voici cependant les principales dénominations que nous rencontrons : les *duchobortzi* ou soldats de l'esprit, qui paraissent spiritualiser à l'excès toutes les doctrines de l'Eglise tout en conservant les formes extérieures; les *pomorani*, qui ne sont pas sans quelque rapport avec nos anciens anabaptistes; les *subotnicki* ou sabbatistes ; les *iconobortzi* ou iconoclastes, etc. A côté de ces sectes, issues de la dissidence des *ptarowortsi*, nous en trouvons d'autres, mystérieuses quant à leur origine, abominables quant à leur doctrine. La plus connue est la secte terrible des *skopzi* ou eunuques. Toutes ces sectes représentent une puissance formidable dans l'empire russe. Durement persécutées pour la plupart, elles se propageaient dans l'ombre et gagnaient chaque jour du terrain. A l'avènement d'Alexandre II, les persécutions furent interrompues, et les progrès de la plupart des sectes parurent se ralentir un peu. Cependant il semble que leur travail souterrain n'ait pas cessé et peut-être est-il possible d'établir quelques rapports entre les plus ardentes de ces sectes et les événements qui ont ensanglanté la Russie dans ces derniers mois. — 3. L'Eglise catholique romaine compte, en Russie, près de 3,000,000 d'adhérents. La plupart habitent les anciennes provinces polonaises de l'empire. La hiérarchie catholique forme, dans l'empire russe, deux provinces ecclésiastiques : la province de Mohilev (15 avril 1783), avec 6 évêchés suffragants, et environ 900 paroisses avec 1,044 prêtres; Kaminietz (XIVe siècle), Luck et Zytomir (XIIIe siècle), Samogitis (1416), Tiraspol (3 juillet 1848), Minsk (9 août 1798) et Wilna (XIVe siècle), et la province de Varsovie (évêché, 15 décembre 1798, archevêché, 12 mars 1817), avec 7 évêchés suffragants et environ 2,000 paroisses avec 2,400 prêtres ; Cujavie (Xe siècle), Cracovie (Xe siècle), Plock (Xe siècle), Podlachie (1818), Lublin (22 septembre 1805), Kielce-Sandomir (1805) et Seyna. A ces diocèses du rit latin, il faut ajouter les évêchés grecs unis de Chelm et Belcz (1592) et de Minsk. La situation de l'Eglise romaine est depuis longtemps difficile en Russie; les conflits entre le saint-siège et le gouvernement russe ont été fréquents et ont amené de longues ruptures pendant lesquelles les tsars, et surtout l'empereur Nicolas, ont mis en usage tout ce que l'autocratie a de moyens violents pour séparer définitivement de Rome les catholiques romains de l'empire. Parmi les mesures contre lesquelles la cour de Rome proteste le plus énergiquement, il faut noter la fermeture d'un grand nombre de couvents polonais, la confiscation des biens des églises et des couvents, tant en Pologne que dans la Russie propre, et surtout la création, à Saint-Pétersbourg, d'une commission gouvernementale d'administration du culte romain, à laquelle les évêques devaient être subordonnés, et les mesures par lesquelles un grand nombre de grecs unis à l'Eglise romaine depuis la fin du seizième siècle furent ramenés dans le giron de l'Eglise d'Orient. Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen de ces conflits, où il semble qu'il y ait des torts graves des deux côtés. Le seul point que nous voulions retenir, c'est la situation excessivement précaire et difficile de l'Eglise romaine et de son clergé dans l'empire

russe. — 4. La population protestante de la Russie, Finlande comprise, dépasse 4,000,000 d'habitants. Dans ce nombre, on compte environ 250,000 réformés, tant dans la Russie propre qu'en Pologne. Tous les autres protestants russes sont luthériens. Parmi ces derniers, il faut distinguer deux grands groupes distincts, de force à peu près égale : le groupe finlandais, qui se rattache au type suédois, et le groupe des provinces baltiques, dont dépendent les Eglises du reste de l'empire, et qui se rattache au type luthérien allemand. L'Eglise luthérienne de Finlande est gouvernée par l'archevêque d'Abo et les deux évêques de Borgo et de Kuopio. Les diocèses se divisent en 3 décanats et en 210 paroisses. Les paroisses sont très considérables puisqu'elles comptent, en moyenne, près de 10,000 âmes chacune ; aussi le pasteur titulaire est-il presque toujours assisté d'un ou de plusieurs auxiliaires appelés chapelains et chargés du service des annexes. L'université d'Abo, transférée à Helsingfors, en 1827, est le centre de la science théologique en Finlande. L'Eglise luthérienne du reste de l'empire est placée sous la haute direction d'un consistoire général qui siège à Saint-Pétersbourg, duquel dépendent 473 pasteurs et 1,212 temples et oratoires ; elle est régie par une loi de 1832 qui prend pour base de l'organisation ecclésiastique la paroisse, avec un pasteur nommé par le patron, qui est soit l'empereur, soit le seigneur de la localité, soit le consistoire. Comme en Finlande, les paroisses sont beaucoup trop considérables et comptent souvent plus de 10,000 habitants. Au-dessus de la paroisse, nous trouvons les prévôtés ou décanats, au nombre de 31. Les prévôts sont des inspecteurs ecclésiastiques, nommés par le consistoire, sur la proposition du corps pastoral du ressort. Un certain nombre de prévôtés forment la circonscription d'un consistoire. Les consistoires sont des corps administratifs comme en Allemagne, et non pas des corps électifs comme chez nous. On en compte 8 pour tout l'empire, savoir : Saint-Pétersbourg, Courlande, Esthonie, Moscou, Oesel, Riga et Revel. Chaque ressort consistorial possède également un surintendant général, auquel on donne quelquefois le titre d'évêque. Enfin le consistoire général de Saint-Pétersbourg forme le sommet de la hiérarchie. Il est également question de synodes dans les provinces baltiques; mais ces assemblées ne sont que des réunions du clergé, de simples conférences pastorales. Les pasteurs font leurs études à l'université de Dorpat. Le petit groupe des luthériens de Pologne a un consistoire spécial à Varsovie, avec 4 diocèses, 62 paroisses, 39 annexes et 253,072 âmes. — L'Eglise réformée compte environ 200,000 membres, dont plus de la moitié résident dans l'ancienne Lithuanie. Ce groupe ecclésiastique forme 4 districts ayant chacun à leur tête un surintendant et un vice-président. Le gouvernement central de l'Eglise est confié à un synode général composé d'ecclésiastiques et de laïques. Les réformés polonais ont un consistoire particulier à Varsovie. — Parmi les sectes protestantes, deux seulement ont quelque importance ; les mennonites, au nombre de 6,000, descendants d'anciens colons allemands; les moraves, au nombre de 35,000, qui ont exercé par moment une influence assez considérable et bénie sur l'Eglise des provinces baltiques. — 5. Les israélites sont fort nom-

breux, tant dans la Russie propre qu'en Pologne ; la colère populaire les y a atteints à plusieurs reprises. — 6. L'islamisme est traité, dans le midi de l'empire, avec les plus grands ménagements. — Bibliographie : Almanach de Gotha, 1881 ; Martin, *The Statesman's Yearbook*, 1881 ; Herbert Barry, *Russia in* 1870, Londres, 1871 ; Ivon Bernhardy, *Geschichte Russland's*, 2 vol., Leipzig, 1874 ; G.-A. Erman, *Archiv für die wissenchaftliche Kunde Russland's*, 25 vol., Berlin, 1841-1868 ; Ignatius, *Statistik Handbok fœr Finland*, 1872 ; Henri Martin, *la Russie d'Europe*, Paris, 1865 ; G. de Molinari, *Lettres sur la Russie*, Paris, 1878 ; J.-H. Schnitzler, *l'Empire des tsars*, 3 vol., Paris, 1856-1869 ; *les Institutions de la Russie depuis les réformes de l'empereur Alexandre II*, 2 vol., Paris, 1867 ; Mackenzie Wallace, *Russia*, 2 vol., Londres, 1877 ; Boissard, *l'Eglise de Russie*, 2 vol., Paris, 1867 ; Basaroff, *Die russ. orth. Kirche*, Stuttgard, 1873 ; W. Gass., *Symbolik der griech. Kirche*, Berlin, 1873 ; Harless, *Geschichtsbilder aus der luth. Kirche Livland's*, Leipzig, 1869 ; H. Wimmer, *Die griech. Kirche in Russland*, Dresde, 1848 ; Klose, *Russlands kirchliche Statistik*, dans *Reuter's Repertorium*, t. 71, l. 3, 1850. E. VAUCHER.

RUTH (Livre de), un des opuscules à la fois les plus courts et les plus charmants de la littérature hébraïque qui nous aient été conservés dans la Bible, où il est classé dans la troisième partie du canon. Ce qui lui a valu cet honneur, c'est, sans aucun doute, qu'il y est question de David et qu'il roule tout entier sur des faits relatifs aux ancêtres du grand roi israélite. Le sens du livre reste néanmoins contesté, et il est essentiel de faire précéder ce que nous en pensons pouvoir dire d'une brève analyse de son contenu. — Une famille bethléhémite, s'étant transportée dans le pays de Moab pour échapper à une disette, y perd son chef et les deux fils de celui-ci. Il ne survit que la mère avec ses belles-filles d'origine moabite, dont l'une, inspirée par le plus pur dévouement filial, s'attache résolument à la mère de son mari défunt et l'accompagne lors de sa rentrée dans son foyer désert. Là encore, la seule préoccupation de cette jeune femme est de rendre à la famille de son mari et à son représentant immédiat, sa belle-mère, l'existence, l'honneur et l'aisance. Aidée des conseils de Naomi, Ruth se propose donc de faire revivre la souche momentanément éteinte en épousant, ou plus exactement, en se faisant épouser d'un parent de son défunt mari, homme dans l'aisance, qu'une coutume nationale, assez mal définie d'ailleurs, autorise à reconstituer la famille menacée de disparition. Ce « privilège » (Reuss) du rachat de la propriété d'un parent défunt semble avoir été avant tout une charge ; car il faut que celui qui prétend s'en prévaloir fasse l'acquisition de la propriété tombée en déshérence, sauf à l'entretenir au profit de l'héritier à venir, auquel il l'abandonnera par la suite. Il fallait donc que Ruth s'adressât à un homme aisé et généreux, et son calcul, éminemment filial et naternel, est justifié par le refus d'un autre parent, plus proche encore que Boaz, plus positif à coup sûr, d'exercer son « droit de rachat. » Voici d'ailleurs la déclaration explicite faite par le généreux acquéreur : « Vous êtes témoins aujourd'hui que j'achète, de la part de Naomi, tout ce qui a appartenu à Kilyon et

à Mahlon. Et Ruth, la Moabite, elle aussi, femme de Mahlon, je me l'achète pour femme, pour maintenir le nom du défunt à son héritage, afin que le nom du défunt ne disparaisse pas d'entre ses frères et de la place publique de son endroit. » Quand, de l'union de Ruth et de Boaz, naît un fils, le grand-père de David, les félicitations ne s'adressent pas à Boaz, dont cet enfant ne portera pas le nom, mais à Naomi, dont la famille est reconstituée par cette naissance : « Béni soit Yahvéh, qui ne t'a pas refusé un représentant en ce jour! Puisse-t-il devenir ton consolateur et soutenir ta vieillesse! Car c'est ta belle-fille qui l'a enfanté, elle qui t'a aimée et qui vaut mieux pour toi que sept fils. » Naomi prend alors l'enfant et le met dans son sein, c'est-à-dire le proclame son descendant direct et légitime. Les voisins s'écrient aussitôt : « Un fils est né à Naomi. » Cet enfant se nomme Obed, père d'Isaï, père de David. — Une addition, qu'il faut soigneusement éliminer, rattache le même Obed, par Boaz, à Pérets, fils de Juda (IV, 19-22). — Ce récit, d'allures brèves et conduit d'un bout à l'autre avec beaucoup d'art et de goût, peut donc se résumer en cette courte proposition : la famille paternelle de David, menacée d'extinction, a été relevée par le dévouement filial d'un de ses membres féminins, d'une femme moabite, qui l'a reconstituée en provoquant la généreuse intervention d'un parent de son défunt mari. Le sujet étant ainsi défini, il s'agit de savoir si nous avons affaire à une simple anecdote, soit fait réel, soit création littéraire, exaltant la piété familiale d'une femme, qui, en agissant avant tout par esprit de sacrifice envers la mère de son mari, s'est trouvée donner à Israël une souche glorieuse de rois, ou si une pensée plus profonde se cache sous cette gracieuse et naïve histoire, qui ne fait voir d'un bout à l'autre que des sentiments nobles et élevés! Si l'on penche pour l'anecdote, on hésitera à la prendre pour le procès-verbal d'un passé reculé ; on y verra plutôt la tractation libre d'un trait de morale qui devait appartenir au domaine commun et dont l'écrivain a su rajeunir l'intérêt en plaçant au bout la dynastie glorieuse des davidides. Le nom propre de son fondateur transforme ainsi la « nouvelle » en « histoire. » — L'hypothèse de ceux qui attachent au livre de Ruth une portée plus grande a reçu tout récemment de M. Reuss une forme nouvelle, singulièrement ingénieuse, mais à laquelle nous avouons ne pouvoir nous rendre. M. Reuss commence par constater que « le livre de Ruth n'est pas l'ouvrage d'un prophète; nous voulons dire, qu'il ne trahit ni directement, ni indirectement, l'intention de revendiquer ou de recommander n'importe quel principe théocratique du prophétisme... Il n'est pas davantage question d'affirmer ou de développer les croyances monothéistes... Ce n'est pas dans la sphère de l'enseignement religieux qu'il faut chercher le but du livre. » M. Reuss n'est pas moins dans le vrai quand il constate, d'une part, que « tout le récit, d'un bout à l'autre, pivote, pour ainsi dire, sur le mariage de Boaz et de Ruth, ou, pour être plus exact, sur la naissance du fils aîné issu de ce mariage, » de l'autre, que l'enfant né dudit mariage « avait sans doute Boaz pour père, dans l'ordre naturel des choses,... mais que, dans le sens légal, il était le fils ou représentant de Mahlon, fils d'Elimélek, dont Boaz avait épousé la veuve

pour maintenir le nom du défunt à son héritage. » Mais ici M. Reuss s'empare de l'épithète d'éphratites ou éphraïmites donnée aux fils d'Elimélek (I, 2) et y cherche la clef d'une explication politico-allégorique, bien fragile, à notre sens. Si « le roi David appartenait par ses pères en ligne *naturelle* à la tribu de Juda, dans la personne de Obed, son aïeul, il tenait *légalement* à la tribu d'Ephraïm, parce que cet Obed était le représentant légal de la famille éphraïmite d'Elimélek. Donc la dynastie des isaïdes n'était pas étrangère à la tribu qui, après la mort de Salomon, refusa de reconnaître pour roi un *étranger* (1 Rois XII, 16), c'est-à-dire le fils de Salomon. On voit maintenant dans quel sens le livre de Ruth est écrit dans l'intérêt de la famille de David et dans quel sens la généalogie y est bien certainement la chose capitale. Boaz et Elimélek sont *frères;* en d'autres termes, Juda et Ephraim sont de la même famille. L'héritage de l'un devenant vacant, l'autre est le parent privilégié, qui peut y faire valoir ses droits. » L'espace nous manque ici pour discuter cette solution ; nous croyons avoir des chances sérieuses d'être dans le vrai en appelant le livre de Ruth un conte moral, morale en action, dont le titre pourrait être : *Eloge de la piété filiale ou familiale.* Il serait téméraire de prétendre en expliquer les détails, fût-ce ce trait curieux d'une aïeule moabite donnée à David. Par son esprit même, cet opuscule reflète les préoccupations d'une époque relativement récente. Nous le plaçons sans hésiter après l'exil, dans la série des « contes moraux, » à côté de Jonas, des histoires de Tobie, de Suzanne, des pages de Darius (cf. Reuss, *Ancien Testament*, 6e partie), sous la plume d'un philosophe au cœur large, au sens aiguisé et délicat, quelque part dans le cinquième ou le quatrième siècle avant notre ère (voyez Reuss, *Ancien Testament*, 7e partie). MAURICE VERNES.

RUVIGNY (Henri de Massue, marquis de), fils de Daniel de Massue et de Madeleine de Fontaine, dame de la Caillemotte, entra au service, dans le régiment des gardes, en 1627. L'année suivante, il porta les armes contre ses coreligionnaires, au siège de La Rochelle. Il fut créé maréchal de camp en 1645, et obtint, deux ans après, un régiment de cavalerie qui porta son nom. Nommé lieutenant général en 1652, il servit encore deux années. Il avait épousé, en 1647, Marie Tallemant, fille de Pierre Tallemant et de Marie de Rambouillet. Connaissant son inviolable attachement à la cause royale, à laquelle il avait rendu tant de services, Mazarin le nomma député général des Eglises réformées, en remplacement du marquis d'Arzilliers (1653), poste ingrat, difficile, où l'on mécontentait aisément tout le monde, et dans lequel il sut cependant conserver l'estime du roi et celle des protestants. « C'était, dit Saint-Simon, un bon, mais simple gentilhomme, plein d'esprit, de sagesse, d'honneur et de probité, fort huguenot, mais d'une grande conduite et d'une grande dextérité. » Louis XIV se servit de cette dextérité pour faire rompre la triple alliance conclue entre la Grande-Bretagne, la Hollande et la Suède, et pour attirer à sa solde le roi d'Angleterre Charles II (1675-1676). Les protestants jugèrent que, dans cette ambassade, Ruvigny s'était montré plus royaliste que huguenot. Peu après son retour, il résilia ses fonctions de député général, et le roi mit son fils en

sa place (1679). Dès ce moment, voyant venir la Révocation, il songea à l'avenir, et obtint, par l'entremise de son parent, lord Southampton, mari de Rachel de Ruvigny, des lettres de nationalité en Angleterre. A la Révocation, le roi offrit au père et à ses deux fils de rester en France en conservant la liberté de culte dans leur logis ; ils refusèrent et partirent le 30 janvier 1686. Ils fondèrent à Greenwich, où ils se retirèrent, une Eglise française. Le père mourut en 1689. Son fils Henri devint, en 1688, colonel d'un régiment de cavalerie composé de réfugiés français, et se signala à la bataille de la Boyne (1690), où son frère Pierre, sieur de la Caillemotte, fut tué. En 1694, il succéda, en Piémont, à Charles de Schomberg, comme lieutenant général des troupes anglaises, et continua de combattre avec distinction jusqu'à la paix d'Utrecht (1713). Il mourut en 1720. Les biens qu'il avait en France ne furent confisqués qu'en 1711. M. Agnew a publié de lui une lettre qui témoigne de son vif intérêt et de sa charité pour les galériens huguenots. — Voir Elie Benoît, *Hist. de l'édit de Nantes,* IV et V ; *Bullet. de l'hist. des prot.*, XIV, p. CLII ; *la France prot.;* Agnew, *Protestant Exiles from Frence*, III, 147 et 160. O. Douen.

RUYSBRŒK (Jean de), le père du mysticisme néerlandais, né en 1294 à Ruysbrœk sur la Senne, entre Hall et Bruxelles (Brabant), mort le 2 décembre 1381, qu'il ne faut pas confondre avec *Guillaume de Ruysbrœk*, son concitoyen, dit Rubruquis, le célèbre cordelier missionnaire en Tartarie, mort vers 1290.— I. Sa vie : Elevé par une mère pieuse, mais qui ne le destinait point à la carrière ecclésiastique, Ruysbrœk s'échappa à onze ans de la maison paternelle pour aller étudier le « trivium » et le « quadrivium » à l'École cathédrale de Sainte-Gudule, à Bruxelles. Secondé par un de ses oncles, Jean Hincart, chanoine de cette église, notre jeune Brabançon commençait à seize ans sa théologie, étudiait avec ardeur les œuvres de saint Augustin et de saint Bernard ; et pourtant, quoi qu'on en ait dit, était versé dans la langue latine. A vingt-quatre, il reçut l'ordination, et pendant trente-six ans, il exerça avec autant de talent que de zèle les fonctions de vicaire à Sainte-Gudule. Pendant ce long ministère actif, il donna tout ensemble les signes de son goût pour la vie intérieure et ascétique, et de son ferme attachement à l'Eglise catholique. Il combattit vivement les sectes panthéistes qui, sous les noms divers de *frères du libre esprit*, de *bégards* ou *béguines*, pullulaient déjà en Flandre, et démasqua une certaine Marie Blomard (de Valenciennes), qui était venue prêcher à Bruxelles ses maximes antinomiennes. Enfin, à soixante-cinq ans, cédant à un attrait devenu irrésistible, il se retira dans la Vallée Verte, dite *Grœnendal*, près de Waterloo (forêt de Soignes), et consacra les vingt-sept années que Dieu lui accorda encore à la vie contemplative, à la réforme des chanoines régulier de Saint-Augustin et à la composition de nombreux écrits mystiques. Jean de Ruysbrœk était un homme d'une humilité et d'une piété sincères ; tout ce qu'il faisait, il l'offrait à Dieu en sacrifice ; il se sentait pénétré de l'amour de Dieu pour ses plus humbles créatures ; sa sollicitude pour les petits oiseaux en temps de neige fait songer à l'humanité de saint François

d'Assise. Un trait achèvera de caractériser le vénérable prieur de Grœnendal ; comme Gérard de Groote lui demandait s'il n'avait pas peur du jugement dernier et des peines de l'enfer, Ruysbrœk s'écria : « Maître Gert, soyez assuré que je suis prêt du fond de l'âme à accepter tout ce qu'il plaira à Dieu de m'envoyer : soit la mort, soit la vie, soit même les peines intolérables de l'enfer. Je ne demande pour moi rien de plus agréable, de meilleur, de plus salutaire, si ce n'est que mon bien-aimé Seigneur Dieu me trouve toujours disposé à acquiescer à sa volonté! » Pendant son séjour à Grœnendal, Ruysbrœk fut en rapport avec des religieux de Paris et de Bâle, avec les « Amis de Dieu, de Cologne et de Strasbourg, » auxquels il dédia son livre des « *Noces spirituelles* » et surtout avec Gérard de Groote, auquel il inspira le projet de sa « congrégation de Windesheim » et qui lui avait voué une affection sans bornes. Il mourut à l'âge de quatre-vingt-sept ans, en répétant les versets du psaume 42 qui était son cantique de prédilection, et après avoir eu la vision de sa mère, le seul être auquel il eût jamais fait de la peine, mais qui, depuis longtemps, lui avait pardonné de lui avoir un jour préféré le service de Jésus-Christ. — II. Ses Écrits : Tel homme, tel écrivain : Ruysbrœk a écrit de l'abondance de son cœur, sans art et pourtant avec méthode : il a écrit en langue flamande (*dietsch*), non point par ignorance du latin, mais parce qu'avec son humilité digne du Seigneur Jésus, il voulait s'adresser aux petits et aux simples parmi son peuple. Convaincu qu'il écrivait tout sous la dictée du Saint-Esprit, il a été comme l'improvisateur de ces odes mystiques, qui s'appellent entre autres : *De Spiegl der ewigher Salicheit* (Miroir de la béatitude éternelle) ; *Dat Bœc van VII trappen in den grœt der gheesteleker minnen* (le Livre des sept degrés dans la salutation de l'amour mystique), et surtout *Chierheit des gheesteleker Brulocht*. (De l'ornement des noces spirituelles). Ces œuvres placent Jean de Ruysbrœk parmi les créateurs de la prose néerlandaise, à côté de Maerlant et de Groote, et en font l'égal des grands mystiques du quatorzième siècle : Suso, Tauler, maître Eckhart. — III. Sa doctrine : Pour conserver au mysticisme de Ruysbrœk sa physionomie originale, nous essayerons d'esquisser sa doctrine dans les termes mêmes dont il s'est servi. Comme ses illustres émules du mysticisme, il part de la nature de Dieu, pour s'expliquer la nature humaine, et puis montre le chemin que l'homme doit suivre pour remonter vers Dieu, source de toute vérité, de tout amour, de tout bonheur, chemin qu'il avait lui-même parcouru dans les trois périodes de sa carrière : « Dieu est, dit-il, l'abîme sans nom, le silence obscur, la mer sans fond..... Comme dans l'Océan, il y a un flux de la vie divine qui se répand sans cesse dans tous les bien-aimés de Dieu, suivant les besoins et la valeur (morale) de chacun, et un reflux qui reporte (en haut) tous ceux qui en sont doués, au ciel et sur la terre, avec tout ce qu'ils possèdent! » La route qui mène à Dieu compte trois étapes : la vie active, la vie intérieure, la vie contemplative. « Dieu a fait de nous des êtres de chair et de sang, et a revêtu notre âme vivante d'un corps mortel, afin que nous vivions pour lui et que nous le servions *par nos abstinences*

et nos pénitences, nos mœurs honnêtes et nos saintes actions ; de même que lui (Jésus-Christ) a servi Dieu et les hommes jusqu'à la mort de la croix (*Livre des XII Béguines*, p. 81). Telle est la vie active. Trois conditions sont nécessaires pour s'élever au degré suivant : 1° un cœur non partagé; 2° la liberté de l'esprit vis-à-vis des désirs de la chair; 3° l'union du sentiment intime avec Dieu... Voici, à son tour, comment il décrit la vie intérieure : « La vie intérieure est un entraînement, et pour ainsi dire une chasse à courre du Saint-Esprit, qui pousse notre esprit à toutes les vertus. Cette grâce émane de l'intérieur et non du dehors, car Dieu est plus au dedans de nous que nous-même; et son impulsion naturelle ou surnaturelle nous est plus intime que nos propres actions. » Enfin, « la vie contemplative est une vie d'anéantissement, un exercice invisible, une absorption totale en Dieu. L'âme veut savourer la richesse insondable de l'amour de Dieu et c'est là une faim et une soif inassouvies. » Le plus haut degré de cette vie, c'est de partager les effusions des trois personnes de la Trinité, s'absorbant tour à tour dans l'océan de la vie divine (*Brulocht*, p. 182, et *Blinkende steen*, p. 219-227). Comme on le voit par ces citations, Ruysbrœk frise l'écueil du panthéisme, mais il a conscience de ce péril et il s'en préserve autant que possible en maintenant la réalité du libre arbitre en l'homme « *Dieu ne peut pas, ne veut pas nous sauver malgré nous,* » dit-il en distinguant nettement entre Dieu, être incréé, et l'homme, être fini, et surtout en déclarant qu'il ne s'agit, dans ses écrits « *que de l'union de sentiment et d'amour avec Dieu; et non pas de l'union d'essence et de connaissance.* » D'ailleurs Ruysbrœk combattit de toutes ses forces les sectes panthéistes, qui dédaignaient les deux premiers stages de la vie mystique pour aboutir tout de suite à un quiétisme antinomien, et il ne protesta pas avec moins de rude franchise contre les mauvaises mœurs du clergé et certains abus de l'Eglise. « Ce commerce, dit-il en parlant des indulgences, n'est que tromperie ; car on n'a pas le droit de vendre ce qui est éternel : la grâce de Dieu ! Le Christ est le souverain sacrificateur, qui est puissant au ciel et sur la terre, qui peut ouvrir et fermer, sans lui le prêtre n'a aucun pouvoir » (*Des XII Béguines*, p. 189). Ces réserves et ces protestations n'ont pas empêché Ruysbrœk d'être, de son vivant, suspecté d'hérésie ; et, après sa mort, condamné par maître Gerson comme renouvelant les hérésies d'Amaury de Bène (voy. II *Epistolæ Gersoni ad fr. Bartholomæum Carthusiensem, super tertia parte libri J. Rusbrochii de ornatu spiritualium* et la réponse d'un disciple de Ruysbrœk, *Jean de Nuptiarum Schoonhoven*, et les *Opera Gersoni*, édit. Dupin, tome I, p. 59. — Bibliographie : Laurent Surius, *D. Joannis Rusbrochii Opera omnia*, in-folio, Coloniæ, 1552 ; Aug. von Arnswaldt, *Vier Schriften von Johann Rusbrœk in Niederdeutscher Sprache*, Hannover, 1848 ; J.-B. David (de Louvain), *J. Ruysbrœk's Werken*, 6 vol., Gand, 1869 ; Ch. Schmidt, *Etudes sur le mysticisme allemand au quatorzième siècle*, 1845 ; F. Bœhringer, *Die deutschen Mystiker des XIVten u. XVten Jahrhunderts*, Zurich, 1855 ; G.-C. Schmidt, *Etude sur Jean Ruysbrœk*, Strasbourg, 1859 ; *Das Buechlein von der Vollkommenheit*, Neu-Ruppin, 1862 ; A. A. Van

Otterloo, *Johannes Ruysbrœk; een bijdrage tot de Kennis v. dontwikkelings gang der Mystiek*, Amsterdam, 1874; Aug. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge*, Paris, 1875. BONET-MAURY.

S

SABA (Schebâ), district de l'Arabie, riche en épices (1 Rois X, 2; Jér. VI, 20; Ezéch. XXVII, 22), en encens (Es. LX, 6), en or et en pierres précieuses (Ps. LXXII, 15; Es. LX, 6), qui faisait un commerce actif avec l'Asie Mineure (Ez. XXVII, 22; Job VI, 19) et en rapportait des esclaves (Joël IV, 8). Les Grecs et les Latins célébraient à l'envi la richesse extraordinaire de ce pays fortuné, situé le long de la mer Rouge, dans la partie septentrionale de l'Yémen actuel, et qui produisait sans culture les plantes les plus recherchées (Strabon, 16, 778; Pline, 6, 32; 12, 30; Virgile, *Géorg.*, 1, 57; Diodore de Sicile, 3, 46). Les Sabéens (Σαβαῖοι) étaient, sans contredit, la tribu la plus riche des Arabes. La reine de Saba qui visita Salomon (1 Rois X) était originaire de ce pays; c'est à tort que Josèphe (*Antiq.*, 8, 6, 5) en fait une reine d'Ethiopie, à laquelle une légende, répandue encore aujourd'hui en Abyssinie, donne le nom de Maqueda et fait embrasser la religion hébraïque à Jérusalem (Ludolf, *Histor. æth.*, 2, 3; Lobo *Voyage d'Abyssinie*, I, 337 ss.). Les Arabes lui donnent le nom de Balkis (*Coran*, 27; Pococke, *Spec. hist. arab.*, 60). Dans le tableau ethnographique de Gen. X, les Sabéens sont mentionnés d'une part parmi les Couchites, avec les descendants de Raema (v. 7; cf. 1 Chron. I, 9); d'autre part parmi les Joctanides (v. 28, cf. 1 Chron. I, 22), ce que l'on peut expliquer par la circonstance que le pays de Saba était habité par un mélange de population couchite et joctanide (Michaëlis, *Spicil.*, I, 197 ss.), ou encore par la présence de deux conceptions généalogiques différentes (Vater, *Comment üb. den Pentat.*, I, 243; Bohlen, *Genesis*, 125).

SABBAT (chabbath; τὸ σάββατον, τὰ σάββατα), le septième jour de la semaine, célébré par les Israélites comme jour de repos. La Bible déclare, d'un côté, que le sabbat est d'institution divine (Gen. II, 2; Exode XX, 11; XXXI, 17); mais, de l'autre, elle témoigne aussi que la célébration du sabbat ne remonte pas au delà de l'époque de Moïse; nulle part, en effet, on n'en trouve de traces avant la législation du Sinaï, et le quatrième commandement lui-même ne saurait prouver que le sabbat soit une vieille institution. La célébration du sabbat est, au contraire, partout rattachée à la sortie d'Egypte et à la promulgation de la loi sur le Sinaï (Deutér. V, 15; Ezéch. XX, 10 ss.; Néh. IX, 13), et les rabbins eux-mêmes s'accordent à reconnaître que les patriarches n'ont pas

célébré le sabbat (Lightfoot, *Horæ hebraïcæ,* 1675). Quelque originale que soit l'institution sabbatique, elle pourrait se rattacher à celle d'autres peuples. L'opinion d'après laquelle les Israélites l'auraient empruntée aux Egyptiens ne saurait se défendre, les Egyptiens n'ayant pas connu la semaine de sept jours, mais ayant divisé le mois en parties de dix jours. Plus vraisemblable est celle qui la rattache au culte de Kronos-Saturne, dans lequel les jours de la semaine empruntaient leurs noms aux sept planètes, d'après la vieille méthode assyrienne, où le jour d'Adar (Saturne) était bien le septième de la semaine. Mais nous n'en saurions inférer que les Hébreux aient pris chez les Assyriens autre chose que l'institution de la semaine de sept jours (Smith, *Genèse chaldaïque*, trad. par Delitzsch). — Quoi qu'il en soit, le sabbat hebdomadaire des Israélites est, quant à son essence et quant à sa signification, une institution particulariste basée sur l'idée fondamentale de l'Ancien Testament, c'est-à-dire sur l'appartenance du peuple à Dieu. Le sabbat est un jour sanctifié à Jéhova et lui appartenant en entier. De là, l'interdiction absolue de tout travail. Le sabbat allant du vendredi soir après le coucher du soleil jusqu'au samedi soir, le travail doit chômer à partir de ce moment, non pas seulement pour les Israélites, mais aussi pour les esclaves, les étrangers et même pour le bétail (Ex. XX. 10 ; XXIII, 12 ; Deut. V, 12). La loi interdit tout particulièrement le travail sabbatique pendant le temps des semailles et des moissons (Ex. XXXIV, 21) ; il est même défendu d'allumer du feu pour la cuisson des aliments (Ex. XXXV, 3), de cueillir des légumes et de rassembler du bois (Ex. XVI, 22 ; Nomb. XV, 32)). D'autres passages appuient sur l'interruption du commerce et du marché et interdisent tout transport de fardeaux (Jérém., XVII, 21 ss. ; Amos, VIII, 5 ; Néhém., X, 31). Toute profanation du sabbat est punie de mort par lapidation (Ex., XXXI, 14 ; Nomb. XV, 35). Par cette interdiction de tout travail, le sabbat doit rappeler au peuple juif qu'il est le peuple de Dieu ; c'est pourquoi le sabbat est, tout comme la circoncision, un signe de son alliance avec Jéhova (Ex. XXXI, 13. 17.) et sa profanation considérée comme une rupture de cette alliance. Mais, à côté des interdictions concernant la sanctification du sabbat, la loi renferme des instructions positives. Ainsi le sacrifice d'holocauste journalier doit être suivi d'un sacrifice sabbatique de deux agneaux d'un an, accompagné des sacrifices d'actions de grâce et de libations ordinaires (Nomb. XXVIII, 9 ; 2 Chroniq. VIII, 13) ; les pains de proposition étaient renouvelés (Lévit. XXV, 8), la garde du temple changée, et, au culte, venait s'ajouter une assemblée de la communauté. Mais, d'après la Bible, le sabbat n'est pas seulement un jour saint, il est aussi un jour de bénédictions. Parmi ces bénédictions, elle range en premier lieu le commerce intime avec Dieu et l'édification qui en résulte, et le repos corporel, surtout pour les esclaves et le bétail. L'Ecriture a soin surtout de motiver la loi concernant le repos sabbatique ; elle le fait surtout par deux considérations très élevées. D'un côté, elle la base sur le repos de Dieu après la création (Gen. II, 1 ; Ex., XX, 11) et en fait ressortir, pour le peuple de l'alliance, l'obligation de conformer sa vie à l'exemple de son Dieu. De l'autre, elle la

rattache à la délivrance de la captivité d'Egypte (Deut. V, 15). — La célébration du sabbat jeta de bonne heure des racines très profondes dans la vie du peuple hébreu ; nous la trouvons observée dans le royaume des dix tribus comme dans celui de Juda ; le sabbat était pour le peuple un jour de joie (Osée II, 11 ; 2 Rois IV, 23). Sans doute, bien souvent, cette célébration n'était qu'une œuvre purement extérieure (Es. I, 13) ; mais, quelque dur que soit le jugement des prophètes à cet égard, ils s'accordent à reconnaître l'importance de cette célébration pour la vie religieuse du peuple. Après l'exil, le sabbat fut sanctifié avec une rigueur de plus en plus pénible qui valut au peuple juif la moquerie des peuples païens. A l'époque des Machabées, les Juifs se laissaient même massacrer sans défense, s'ils étaient attaqués pendant le jour du sabbat ; mais ces exagérations ne durent que peu de temps. Plus tard, et sous l'influence des rabbins, on en arriva à interdire trente-neuf occupations différentes, incompatibles avec la sanctification du sabbat, qui devait commencer la veille (jour de préparation). Peu à peu ces interdictions imposèrent une gêne continuelle, car elles entravaient toute liberté d'action. Sans parler de la défense d'allumer une lumière, de parcourir au delà d'une distance nettement déterminée (chemin sabbatique), nous mentionnerons l'interdiction de transporter un objet quelconque, de porter secours à un malade, à moins de péril mortel. Toutefois, il semble que, dans la pratique, ces lois talmudiques aient beaucoup perdu de leur rigueur (Matth. XII, 11 ; Luc XIV, 15). Il va de soi que les tribunaux chômaient pendant le sabbat ; mais il était permis d'arrêter un malfaiteur, et l'arrestation d'un sacrilège était même regardée comme une œuvre méritoire. Les pharisiens se distinguaient particulièrement par leur application à observer les lois sabbatiques et n'admettaient d'exception que pour les fonctions sacerdotales (Matth. XII, 5). — Ce qui est plus important pour l'histoire religieuse du peuple hébreu, c'est que la célébration du sabbat se traduisit plus tard par un culte de plus en plus développé, auquel les fidèles prenaient une part active, soit en chantant la liturgie, soit en récitant les prières, soit en écoutant la lecture de la loi et d'un fragment des prophètes. Ce développement progressif amena peu à peu une conception plus spiritualiste de la célébration du sabbat. Nous n'avons pas à appuyer ici sur la position prise par Jésus-Christ sur la question du sabbat (voir l'article *Jésus*). L'expression si obscure *second-premier sabbat* (σαββάτου δευτεροπρώτου, Luc VI, 1) a été diversement interprétée. D'après l'interprétation traditionnelle des Juifs, ce sabbat a dû être le second de la série des sabbats comptés particulièrement, la première après l'offrande de la première gerbe de la moisson, c'est-à-dire le premier sabbat après le second jour de la fête de Pâques. — Sources : Ewald, *Alterthümer des Volkes Israël*, 1866 ; Keil, *Handbuch der biblischen Archæologie ;* Hospinianus, *De festis Hebræorum*, et l'article *Fêtes*. E. Scherdlin.

SABBATHAIRES, nom donné à des sectaires anglais qui, sous la conduite de Jeanne Southcote (1758-1814), une illuminée du Devonshire, rétablirent l'observation de la loi cérémonielle juive et la célébration du sabbat, dans l'attente prochaine du Messie dont Jeanne se déclarait

enceinte à l'âge de soixante-cinq ans et pour lequel elle avait fait préparer un magnifique berceau.

SABBATHIENS, hérétiques ainsi nommés de Sabbathius, leur chef, juif de Constantinople, qui reçut le baptême l'an 392, et fut ordonné prêtre par les novatiens dans le but de parvenir plus tôt à l'épiscopat; mais, ayant été déçu dans ses espérances, il se mit à la tête d'une bande de fanatiques, se fit ordonner évêque et fut exilé à Rhodes où il termina ses jours (Sozomène, *Hist.*, VIII, I; Socrate, VII, 5, 6, 12, 25; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, V, 712 ss.).

SABBATIQUE (Année), appelée aussi année de relâche (Deut. XV, 1), est, d'après la loi (Exod. XIII, 10. 11 ; Lévit. XXV, 27), la dernière année du cycle de sept ans, laquelle, en tant qu'année de repos consacrée à Jéhova, doit être considérée comme un sabbat pour le pays et l'agriculture. Pendant l'année sabbatique, les champs et les vignobles restaient incultes et leurs fruits éventuels appartenaient aux pauvres, au bétail et aux animaux sauvages. Quoique les prescriptions à ce sujet ne renferment pas la signification typologique que quelques théologiens y ont cru trouver, il serait oiseux de les attribuer uniquement à des causes purement utilitaires. La loi doit être expliquée par des considérations théocratiques que Baur (*Tübinger Zeitschrift*, 1832) a mises en lumières. L'année sabbatique a, en effet, une signification qui est en connexion intime avec l'idée fondamentale de la loi mosaïque et se rattache au sabbat hebdomadaire. Elle doit reporter au sol, en tant que sacré, l'idée d'un repos plus long pour le peuple et son abstention de tout travail profane. Le Deutéronome ajoute aux prescriptions citées plus haut celle de faire remise aux débiteurs israélites de leurs dettes. On a prétendu à tort que la liberté était accordée aux esclaves israélites; les passages qu'on a allégués à ce sujet se rapportent à la septième année et non à l'année sabbatique. — Voyez : Hupfeld, *De anni sabbatici et Jobelei ratione*, Halle, 1858; Keil, *Handbuch der biblischen Archæologie;* Riehm, *Theol. Stud. u. Krit.*, 1871.

SABELLIANISME, hérésie du troisième siècle relative à la Trinité. — Sabellius, originaire probablement de Libye, peut-être d'Italie, entra en relation, pendant un séjour qu'il fit à Rome vers l'an 215, avec les nombreux partisans que la doctrine de Praxéas et de Noët de Smyrne, le monarchianisme patripassien, comptait à cette époque dans la ville; il adopta en principe cette doctrine, mais la dépouilla de la forme rudimentaire qu'elle avait alors, et lui donna des développements originaux et une profondeur spéculative qui font du sabellianisme, c'est-à-dire du monarchianisme économique ou modaliste, un des adversaires les plus redoutables que rencontra la conception orthodoxe de la Trinité ou l'hypostasianisme homoousien, avant de pouvoir s'affirmer définitivement au commencement du siècle suivant. Excommunié par l'évêque de Rome, Calixte Ier, qui entrevit un des premiers la forme que la doctrine de la Trinité devait revêtir dans l'enseignement de l'Eglise, Sabellius revint en Libye et devint presbytre à Ptolémaïs. Sa doctrine trouva beaucoup d'adhérents dans ce pays et en Egypte, si bien que l'archevêque Denis d'Alexandrie, après avoir vainement essayé de la réfuter

dans plusieurs écrits, entre autres dans sa lettre aux évêques Ammonius et Euphranor, lança l'anathème contre elle au concile d'Alexandrie (261). Mais, dans son ardeur à maintenir contre Sabellius la distinction entre les hypostases divines, il était tombé à son insu dans le subordinatianisme; précurseur involontaire d'Arius, il avait fait du Fils une simple créature du Père, et s'était même servi de l'expression « il fut un temps où le Fils n'était pas, » ce qui lui valut, de la part de son collègue Denis de Rome, une lettre de réprimande (Ἀνατροπή), où, sans que son nom fût mentionné, sa doctrine se trouvait réfutée en même temps que celle de Sabellius, et remplacée par celle de l'homoousie des hypostases divines (262). L'archevêque répondit avec beaucoup d'humilité dans un écrit intitulé Ἀπολογία καὶ ἔλεγχος, et se déclara d'accord sur tous les points avec l'évêque de Rome. A partir de ce moment, le sabellianisme demeura proscrit de l'enseignement de l'Eglise. — D'après Sabellius, il n'existe en Dieu qu'une seule et unique substance ou hypostase (οὐσία, ὑπόστασις), ces deux termes étant considérés comme synonymes; c'est la monade (μονάς) ou l'être absolu de Dieu. Cette substance divine sort de son silence et de son inactivité première (Θεὸς σιωπῶν, ἀνενέργητος) pour se manifester et pour agir (Θεὸς λαλῶν, ἰσχύων) et porte alors le nom de Verbe (λόγος). C'est en tant que Verbe qu'elle crée le monde. Cette création est-elle une simple extension de la substance divine se diversifiant en elle-même, ou bien l'organisation d'un chaos matériel existant d'éternité en dehors de Dieu, ou bien encore un acte souverain de la volonté divine faisant sortir l'univers du néant ? Sabellius ne s'est pas expliqué sur ce point : aussi, jugeant d'après les apparences générales du système, a-t-on reproché tour à tour à celui-ci d'avoir pour base soit le panthéisme des stoïciens, soit le dualisme des gnostiques. C'est encore en tant que Verbe que la substance divine entreprend l'œuvre du salut de l'humanité. A cet effet, elle adopte successivement trois modes d'existence différents (πρόσωπα, ὀνόματα, trois « visages, » trois simples « dénominations »), correspondant aux trois économies qui se succèdent dans cette œuvre du salut : « elle légifère en qualité de Père dans l'ancienne alliance, elle s'incarne en qualité de Fils dans la nouvelle alliance, et elle illumine les apôtres en qualité de Saint-Esprit. » Grâce à ce « développement, » à cette « extension » (διάλεξις, ἔκτασις, πλατυσμός) de son être, la monade devient triade (ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τρίας). Ces trois formes d'existence sont cependant purement passagères; chacune d'elles cesse dès que cesse la nécessité qui l'a fait naître (ἀνάγκη δέ καὶ παυθήσεσθαι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, τῆς χρείας πληρωθείσης). Aux trois « extensions » successives de la monade correspondent trois « contradictions » (συστολαί) successives de la triade rentrant dans l'unité de la monade « comme un rayon qui s'est échappé du soleil et qui revient se perdre en lui. » Quand la sanctification de l'Eglise sera accomplie, quand l'homme sera redevenu ce qu'il était avant le péché, le Saint-Esprit rentrera à son tour dans l'être absolu de Dieu, et l'unité divine sera reconstituée. L'on comprend le jugement que l'Eglise a porté sur cette doctrine quand on en considère les conséquences christologiques. Que devient, en effet, dans ce système la personne historique du Sauveur,

sinon une apparition passagère de Dieu sous le masque de l'humanité, une simple théophanie, sans réalité concrète ici-bas et sans durée éternelle dans le ciel ? Il est cependant un élément de cette doctrine que le dogme orthodoxe a consacré, c'est la nécessité de placer en Christ « toute la plénitude de la divinité. » Le sentiment de cette nécessité a amené l'Eglise à insister avec une énergie croissante sur l'homoousie des personnes trinitaires. — Voyez : Hippolyte, *Philosoph.*, IX; Athanase, *Contra Arianos orat.*, IV; Basile le Gr., *Epist.* 210, 214; Ambroise, *De fide*, I, 1; II, 4; IV, 6; Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, VII, 39; Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, 6; *Præp. evang.*, VII, 19; Epiphane, *Adv. hæreses*, LXII; Théodoret, *Hæretic. fabul. comp.*, II, 9; Schleiermacher, *Ueber den Gegensatz zwischen der sabellianischen u. der athanasianischen Vorstellung v. d. Trinitæt* (*Theol. Zeitschrift* de Schleiermacher, de Wette et Lücke, III), Berlin 1822, p. 259 ss; Möhler, *Athanasius d. Gr, n. die Kirche seiner Zeit*, May., 1844, I, 74 ss; Lang, *Gesch. u. Lehrbegriff d. Unitarier vor d. nic. Synode*, Leipz., 1831, et *Lehre der Unitarier v. heil. Geiste* (*Zeitsch f. histor. Theol.*, III, 1, 65); Baur, *Die christl. Lehre v. d. Deieinigkeit u. Menschwerdung Gottes*, Tübing., 1841, I, 243; Meier, *Die Lehre v. d. Trinitæt*, Hamb., 1844, I, 74; Dorner, *Die Lehre v. d. Person Christi*, Stuttg., 1845, I; Kahnis, *Die Lehre vom heil. Geiste*, Halle, 1847, I; Schwane, *Dogmengesch. d. vornicænischen Zeit*, Münst., 1862; Hagemann, *Die rœm. Kirche u. ihr Einfluss auf Disciplin u. Dogma in den drei ersten Jahrh.*, Frib., 1864. A. Jundt.

SABINE (Sainte), dame de la province d'Ombrie, qui souffrit le martyre à Rome avec Sérapie, martyre chrétienne d'Antioche, que l'on avait amenée fort jeune en Italie, et qui, s'étant liée avec Sabine, la convertit à la foi. La légende s'est plu à orner sa vie des traits les plus merveilleux. L'Eglise a placé son martyre au 29 août de l'an 126, un an, jour pour jour, après celui de sa compagne ou esclave Sérapie, dont la constance sereine n'avait pas peu contribué à l'affermir dans sa foi. Le culte de sainte Sabine devint célèbre à Rome, où on lui éleva, en l'an 430, une église qui était autrefois le lieu de la station des fidèles pour le jour des Cendres. — Voyez *AA. SS. MM. Serapiæ et Sabinæ*, ad 29 Aug.; Tillemont, *Mémoires*, II.

SABINIEN fut pape de 604 à 606, entre Grégoire le Grand et Boniface III.

SABISME. Voyez *Astres* (Culte des).

SACERDOCE (chez les Hébreux). De même que chez tous les peuples de l'antiquité, l'institution du sacerdoce, chez les Hébreux, doit son origine au besoin d'une médiation entre la Divinité et les hommes, par le moyen d'hommes regardés comme saints. Chez les Hébreux cependant ce besoin se fait sentir plus vivement depuis que, par la révélation du Sinaï, la distance qui sépare l'homme de Dieu est apparue plus nettement à l'humanité. — Avant la promulgation de la loi il n'y avait pas de sacerdoce particulier chez les Hébreux. Le père de famille offrait des sacrifices pour toute sa famille, chaque individu sacrifiait pour lui (Job I, 5). Lors de la conclusion solennelle de l'alliance au Sinaï, Moïse remplit les fonctions sacerdotales, car c'est lui qui procède aux aspersions,

et des jeunes gens du peuple offrent des holocaustes, à l'exclusion d'Aaron. Il agit aussi comme prêtre lors de la consécration des prêtres (Ex. XXIX, 3). Sans doute certains passages citent, à côté du peuple, les prêtres (Ex. XIX, 22. 24), mais cela repose ou bien sur un anachronisme ou bien sur une tradition différente qui, avant la sortie d'Egypte, regardait les Lévites comme les prêtres de Jéhova. Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'à l'époque mosaïque que le sacerdoce fut effectivement constitué et attribué à Aaron et à ses descendants. Sans doute les Israélites connaissaient l'idée du sacerdoce universel ; comme membre du peuple élu, chaque Hébreu était prêtre et en pouvait remplir les fonctions, mais les transgressions sans cesse renouvelées de la loi firent sentir la nécessité d'un sacerdoce particulier, distingué du peuple non par une sainteté naturelle, mais par une pureté plus grande. Ce qui constitue le sacerdoce, c'est l'élection spéciale (Nomb. XVI, 5). Le prêtre est appelé à ses fonctions, non à cause de sa piété ou de son choix particulier, mais par suite d'un choix spécial de Dieu qui désigne parmi son peuple ceux qui doivent lui appartenir plus spécialement encore comme prêtres. Il en résulte comme conséquence immédiate l'hérédité des fonctions sacerdotales. Les prêtres sont les saints parmi le peuple, et leur sainteté se montre par une pureté corporelle plus grande et par leur costume officiel. Comme tels, ils ont un accès plus intime auprès de Jéhova (Lévit. X, 3; Ex. XIX, 22), et surtout le droit de s'approcher de l'autel et d'entrer dans le sanctuaire lui-même. En leur qualité de serviteurs de Dieu et de représentants du peuple, ils sont appelés à servir d'intermédiaire entre Jéhova et le peuple dans les actions du culte. De là leur nom de côhén (de cûn, se tenir), celui qui se tient devant Jéhova (pour le servir). — Tandis que l'Exode, la plus ancienne loi, ne renferme que peu de prescriptions touchant le culte et ne parle nulle part explicitement des prêtres, le Lévitique (XXI et XXII) donne déjà des indications touchant le sacerdoce. Mais c'est le Peutateuque seulement qui fournit les prescriptions précises sur le sacerdoce. Pour être prêtre, il faut descendre d'Aaron (voir l'art. *Aaron*) ; les lévites ne sont admis au sacerdoce que s'ils descendent de la famille du premier grand prêtre. Le Pentateuque délimite nettement les fonctions que les uns et les autres ont à remplir dans le temple. Une seconde condition exigée pour le sacerdoce, c'est l'intégrité corporelle. Tout défaut corporel (le Lévitique en énumère 12, le Talmud en connaît 142) rend un homme incapable de remplir les fonctions sacerdotales ; le prêtre cesse ses fonctions dès qu'il est atteint d'une infirmité. La loi regarde comme une injure faite à Dieu que de le servir avec un corps non sain. Les descendants d'Aaron qui se destinaient au sacerdoce, car il n'était pas obligatoire, commençaient leurs fonctions vers la vingtième année, d'après la Gemara. Quand on examine les lois qui concernent les prêtres, on comprend que tous les Aaronites ne le soient pas devenus. Les lois sont, en effet, multiples et rigoureuses. Il est défendu au prêtre d'épouser une femme de mauvaise vie ou délaissée par son mari, ni même une veuve, à moins que ce ne soit une veuve de prêtre ; à plus forte raison leur était-il interdit de prendre une femme païenne. Les enfants des prêtres sont tenus à une vie

pure, afin de ne pas souiller la maison de leur père; aussi la loi punit de mort la fille d'un prêtre dont la conduite a été indigne. En outre, le prêtre doit plus scrupuleusement que tout autre Israélite observer les lois d'impureté. S'il devient impur en touchant un mort ou en assistant à un enterrement, il est par là-même souillé. Aussi ne peut-il, d'après la loi, s'approcher d'un mort, à moins que ce ne soit sa femme, son père, sa mère, ses enfants ou sa sœur non mariée; mais, même pour un deuil de ce genre, il lui est interdit de se raser le haut de la tête, de tailler sa barbe ou de se blesser à une partie quelconque du corps, afin de ne pas se défigurer pour le service de Jéhova. Si la mort de son parent survenait pendant qu'il était en fonctions dans le temple, il lui était même interdit de manifester sa tristesse par aucun signe extérieur. Le prêtre est-il, malgré toutes les précautions, devenu impur, la purification ordinaire ne suffit pas; il ne peut reprendre ses fonctions que sept jours après avoir offert un sacrifice de purification. Quant à la nourriture, il lui est interdit tout particulièrement de manger d'une bête morte d'elle-même ou déchirée par les bêtes sauvages (Lévit. XXII, 1-8), et toute souillure l'exclut des fonctions sacerdotales et lui défend de manger des choses saintes (c'est-à-dire des portions des animaux offerts en sacrifice et réservées aux prêtres), jusqu'à ce qu'il soit purifié. Avant de s'approcher de l'autel ou d'entrer dans le sanctuaire, les prêtres devaient se laver pieds et mains. Enfin on leur recommande une extrême sobriété, avec interdiction de boire du vin ou d'une boisson enivrante pendant le temps de leurs fonctions (Lévit. X, 8 ss.). — Tandis que les lévites n'avaient pas de costume particulier, les prêtres en portaient un fait d'étoffe de byssus blanche à carreaux, parce que les vêtements en laine et en coton passaient pour plus propres à cause de la transpiration. La loi nomme quatre vêtements : 1° la robe en byssus blanc, entièrement tissée et sans coutures, descendant jusqu'aux pieds; plus étroite à la taille, elle avait de larges manches, une ouverture à coulisses pour le cou et était serrée à la poitrine; 2° la ceinture (abnéth) tissée de 4 étoffes de couleur différente, large de quatre doigts et très mince; elle entourait deux fois la taille au-dessous des épaules et les bouts en retombaient jusqu'à la cheville; 3° la calotte (migbâ'âh) qui, d'après Josèphe (*Antiq.*, 3, 7.3), avait probablement la forme d'un turban; elle était de la même étoffe que la robe et était fixée au moyen d'une jugulaire; 4° le caleçon allant de la taille jusqu'aux reins et destiné à couvrir la partie moyenne du corps (Ex. XXVIII, 43). Les prêtres ne portaient pas de chaussures (Ex. III, 5; Lévit. VIII, 23), pour ne pas souiller le sol du temple. Ce costume n'était porté que pendant l'exercice des fonctions sacerdotales, et seulement dans l'intérieur même du temple. — Quant aux fonctions des prêtres, elles comprenaient tous les actes du culte, célébrés soit dans le lieu saint, soit sur l'autel des holocaustes, en un mot tous les actes qui nécessitaient l'emploi des ustensiles sacrés. C'est à eux qu'il appartenait d'offrir les sacrifices d'expiation, les holocaustes, les encens, de consacrer les offrandes à Dieu et de bénir le peuple. Ils brûlaient l'encens dans le sanctuaire, en soignaient l'éclairage et changeaient les pains de proposition; ils avaient en outre la garde du lieu saint, entretenaient le

feu sur l'autel des holocaustes et prenaient les soins de propreté nécessaires. C'est pourquoi ils étaient responsables de l'accomplissement de toutes les cérémonies prescrites pour le culte. Ils procédaient aux purifications, réglaient les préparatifs des jugements de Dieu, fixaient la valeur vénale des victimes offertes en sacrifice, s'occupaient en un mot de tout ce qui, de loin ou de près, se rapportait au culte. Leur privilège exclusif était surtout de sonner de la trompette d'argent, symbole d'une invocation médiatrice de Jéhova. D'après la seconde législation du Deutéronome, ils sont, en leur qualité de conservateurs de la loi, chargés de l'enseigner et surtout de l'appliquer pour tous les cas de droit difficiles ; ils font par suite partie des tribunaux ordinaires et du tribunal supérieur (Deut. XXI, 5; XIII, 9; XIX, 17, etc.). Quant à leur entretien, les prêtres ne possédant pas de terres (Nomb. XVIII, 20), il y était pourvu au moyen de redevances particulières et de certaines parties des animaux sacrifiés, dont les unes (le saint) servaient à la nourriture de toute leur famille, les autres (le très saint) étaient réservées aux hommes et se consommaient dans le parvis même. Ils habitaient les villes sacerdotales.

E. Scherdlin.

SACERDOCE (chez les chrétiens). Tandis que, dans l'économie de l'ancienne alliance ainsi que dans les religions païennes, le sacerdoce est essentiellement lié à des conditions extérieures de caste, de descendance, d'éducation, de règle de vie, de résidence, et confère à celui qui l'exerce des grâces, des privilèges, une dignité *sui generis*, au sein de la communauté nouvelle fondée par Jésus-Christ, tous les membres sont appelés à l'exercer, et cela sans distinction comme sans intermittence, parce qu'il est de sa nature spirituel et qu'il n'exige, pour être rempli convenablement, que des conditions morales auxquelles nul ne saurait se soustraire sans cesser d'être chrétien. — Tous les livres du Nouveau Testament, d'un commun accord, enseignent la doctrine du sacerdoce universel. « Ὑμεῖς δὲ, γένος ἐκλεκτὸν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, » écrit Pierre aux chrétiens de l'Asie (1 P. II, 9), et Paul exhorte ceux de Rome à « παραστῆσαι τὰ σώματα θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, » et il appelle ce sacrifice « ἡ λογικὴ λατρεία » (Rom. XII, 1). Jésus ordonne à tous ses disciples, sans distinction, d'être ses témoins, le sel et la lumière du monde, d'annoncer sa parole, de lier et de délier, c'est-à-dire de répandre la vertu rédemptrice qui ouvre le royaume des cieux (ce que l'on a appelé dans la suite le pouvoir des clefs, *potestas clavium*) ; il promet à tous le baptême du Saint-Esprit et l'exaucement des prières qu'ils feraient en son nom (Matth. V, 13, 14 ; Jean XV, 27 ; Matth. XVIII, 18 ; Actes I, 8, 9 ; VIII, 4 ; XI, 19 ss). — Les charges spéciales qui furent instituées par les apôtres dans les communautés qu'ils fondèrent (πρεσβύτεροί, προϊσταμένοι, ἡγουμένοι, ποιμένες, ἐπίσκοποι, ἄγγελοι), pour le maintien du bon ordre et l'exercice régulier du culte, de l'enseignement, de l'assistance charitable (Actes XI, 30 ; XIV, 23 ; Jacq. V, 14 ; Tite I, 5) n'impliquent aucune distinction de rang ou de privilège. Sans doute les ἀπόστολοι, les προφῆτες, les εὐαγγελίστες, les διδάσκαλοι ont reçu des dons (χαρίσματα) spéciaux, en vue de l'édification commune, mais ils n'exercent, après tout, habituellement et publiquement, que des fonctions que

chaque chrétien est tenu d'exercer à son foyer et occasionnellement en présence de la commnnauté (1 Cor. XIV, 26). L'imposition des mains et la prière d'intercession accompagnent tout ministère ecclésiastique, soit temporaire, soit permanent, non dans le sens d'une fonction ou d'une vertu particulière qui se transmettrait par ce rite, *opere operato*, mais comme coutume naturelle d'implorer la bénédiction de Dieu en vue de la tâche acceptée (Actes VI, 6; XIII, 3; 1 Tim. IV, 14; 2 Tim. I, 6). Le sacerdoce étant essentiellement une διακονία τοῦ πνεύματος ou τῆς δικαιοσύνης, par le moyen du λόγος τῆς καταλλαγῆς (2 Cor. III, 6 ss.; V, 19), son importance et l'efficacité de son action résultaient, non du rang qu'occupaient ceux qui l'exerçaient, mais de l'origine et de la vertu divines de la parole qu'ils annonçaient. Il n'existait point d'ailleurs, dans l'Eglise primitive, des fonctions établies et réglées une fois pour toutes (Eph. IV, 11), mais des vocations diverses qui devaient concourir, comme celle de chaque chrétien (v. 16), à l'édification parfaite du corps du Christ. Il n'y avait donc, entre les membres de la communauté et ses délégués, d'autre différence que celle d'une fonction privée et d'une fonction publique, d'une vocation générale et d'une vocation spéciale. — L'histoire de la doctrine du sacerdoce est de tous points liée à celle de l'idée de l'Eglise (voy. cet article). Nous n'avons pas l'intention de la retracer ici. C'est dans les écrits de Cyprien que l'on trouve exprimée, pour la première fois, dans toute sa netteté et avec toutes ses conséquences, l'idée du sacerdoce catholique, fondée sur une distinction essentielle entre le clergé et les laïques; le premier apparaissant revêtu de la double fonction de juge et de médiateur : juge de la foi et de la vie chrétiennes, médiateur entre Dieu et les hommes au nom du Christ, exclusivement muni des clefs qui ouvrent et qui ferment les portes du ciel. A mesure que l'Eglise revendiqua l'autorité souveraine en matière de foi, même au-dessus de l'Ecriture sainte dont elle se constitua l'interprète infaillible, le principe de l'autorité extérieure reposant sur le rite, qui confère aux évêques les vertus propres à la succession apostolique, remplaça celui de la consécration intérieure par l'Esprit et ses charismes. Il culmina bientôt dans le dogme de la papauté, considérée comme la source de toute autorité dans l'Eglise, en vertu de la promesse spéciale faite par Jésus-Christ à saint Pierre et à ses successeurs (Léon le Grand, *Ep.* 14). — Les réformateurs du seizième siècle revinrent aux saines traditions de l'Eglise apostolique. Le sacerdoce est institué par Dieu (*jure divino*), comme toutes les charges destinées à maintenir l'ordre social; mais ceux qui l'exercent, alors qu'ils ont été régulièrement appelés (*rite vocati*), tiennent leur pouvoir des hommes (*jure humano*) et sont responsables vis-à-vis de la communauté qui les a délégués dans ces fonctions. A la *vocatio immediata* ou appel direct de Dieu succèdent la *vocatio mediata* ou appel de l'autorité légale et la *ordinatio* ou bénédiction ecclésiastique : tel est l'acte qui fait le ministre de Jésus-Christ. Toutes les communions protestantes sont d'accord sur ce point, à l'exception de l'Eglise anglicane qui a conservé à l'épiscopat le caractère d'un corps investi d'une autorité spéciale en vertu de la transmission des lumières et des grâces apostoliques par le moyen de la consécration. Rien de plus

clair que la définition que donnent du ministère ecclésiastique nos vieux dogmatistes protestants : « *Ministerium ecclesiasticum*, dit Hollaz, *est officium sacrum et publicum, divinitus institutum, et certis atque idoneis hominibus per legitimam vocationem commendatum, ut peculiari potestate instructi, verbum Dei doceant, sacramenta administrent et disciplinam Ecclesiæ conservent, ad gloriam Dei hominumque salutem promovendam.* » Sans doute, la *vocatio legitima* est nécessaire pour chaque serviteur de l'Eglise, non seulement à cause du bon ordre, mais encore en raison du *mandatum divinum* (Tite I, 5 ; Hébr. V, 4 ; Rom. X, 15 ; 2 Cor. V, 28), ce que les théologiens luthériens et calvinistes ont soutenu contre les mystiques, les anabaptistes et, plus récemment, contre les darbystes ; de même l'*ordinatio* est nécessaire à cause du *decorum* et du *præceptum divinum* (Actes XIII, 3), mais le mode de cet appel et la forme de cette bénédiction sont laissés libres et peuvent varier suivant les besoins particuliers des temps et des lieux. Enfin, il n'est pas une seule des fonctions du ministère ecclésiastique qui ne puisse, en cas de nécessité, être exercée par chaque chrétien. Toute autre notion du sacerdoce est contraire au principe du protestantisme. — Voyez Lœhe, *Aphorismen über N. T. Aemter*, 1850 ; Lechler, *Die N. T. Lehre vom heil. Amt*, 1857 ; Kraussold, *Amt u. Gemeinde*, 1858 ; Ahrens, *Das Amt der Schlüssel*, 1864. F. Lichtenberger.

SACHETS (*fratres de sacco, fratres saccorum, fratres saccati, fratres saccarii*), nom donné aux religieux d'un ordre qu'on appelait l'ordre de la Pénitence, l'ordre du sac et les religieux sachets, parce qu'ils portaient des habits faits en forme de sacs. On en attribue l'établissement à saint Jean Bon. Saint Louis les institua, en 1261, à Paris, à Poitiers et à Caen. Ils s'établirent en Angleterre sous Henri III, et ils avaient aussi des maisons en Flandre et en Allemagne. Les sachets menaient une vie très austère ; ils allaient les pieds nus, portaient des sandales de bois, ne mangeaient pas de viande et ne buvaient pas de vin. L'ordre des sachets fut supprimé par le concile de Lyon de 1274. — Voyez Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, III, 20.

SACK (Auguste-Frédéric-Guillaume) [1703-1786], prédicateur de la cour et membre du conseil ecclésiastique supérieur de Berlin, sous le règne de Frédéric II, un des théologiens les plus pieux, les plus libéraux et les plus cultivés du XVIIIe siècle. Il inclinait vers les idées des arminiens, mais défendit avec beaucoup de fermeté la foi biblique contre les attaques des libres penseurs. Son ouvrage principal est un traité apologétique publié en 1751 sous le titre de *Défense de la foi des chrétiens* (2e éd., 1773), qui eut un grand succès. Ses sermons se distinguaient par la clarté des idées et la noblesse de la forme. Ils ont été réunis en 6 vol. (Berlin, 1735-1764) et ont eu de nombreuses éditions. Il en a été fait une traduction hollandaise (Harlem, 1750). — Voyez la biographie étendue publiée par son fils, Berl., 1789, 2 vol. ; Formey, *Eloge de M. Sack*, dans les *Nouveaux mémoires de l'Académie des sciences et belles-lettres*, 1786 ; Dœring, *Die deutschen Kanzelredner des* 18 *ten u.* 19 *ten Jahrh.*, 1830, p. 353 ss., et l'article de son petit-fils dans la *Real-Encycl.* de Herzog, XX, 653 ss.

SACK (Frédéric-Samuel-Geoffroy) [1738-1817], fils du précédent et comme lui prédicateur de la cour et membre du conseil ecclésiastique supérieur de Berlin, célèbre surtout par la part importante qu'il prit à l'établissement de l'union entre les deux Eglises protestantes en Prusse. On a de lui deux recueils de *Sermons* (Berl., 1781; 1804), une traduction des sermons de Blair (Leipz., 1781-1791, 2 vol.), ainsi qu'un certain nombre de Mémoires dont le plus intéressant est celui qui traite la question de l'Union (Berl., 1812). Sack était en relation intime et presque paternelle avec Schleiermacher dont il appréciait le caractère sans partager ses vues, et qu'il avertit des dangers que paraissaient lui offrir les principes philosophiques de ses *Discours sur la religion (Sendschreiben*, Berl., 1799; cf. *Stud. u. Krit.*, 1850, II. 1). La *Correspondance entre Schleiermacher et Gass*, publiée en 1852, est l'un des documents les plus curieux à consulter pour la connaissance de l'histoire religieuse prussienne au commencement de notre siècle (cf. l'article de Colani, dans la *Revue de théol.*, 1re série, VI, 179 ss).

SACK (Charles-Henri) [1789-1875], fils du précédent, professa la théologie à Bonn dans l'esprit de l'école de Schleiermacher dont il fut l'un des disciples les plus fidèles. Ses deux ouvrages sur l'*Apologétique* (1829) et sur la *Polémique* (1838) dénotent un esprit dialectique plus fin que vigoureux. Il publia aussi un livre sur l'*Eglise écossaise* (1845) et une *Histoire de la prédication depuis Mosheim jusqu'à Schleiermacher* (1866). De 1847 à 1860 Sack avait exercé les fonctions de conseiller consistorial à Magdebourg. Il vécut dans la retraite à Bonn jusqu'à sa mort.

SACRAMENTAIRES, nom donné aux calvinistes et aux zwingliens, ainsi qu'à tous ceux qui niaient la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et n'y reconnaissaient qu'un simple symbole qui signifiait la grâce, mais qui ne la donnait pas.

SACRAMENTAUX (*sacramentalia*). On appelle ainsi les rites sacrés institués par l'Eglise pour conférer la rémission des péchés véniels, tels que la consécration des personnes et des choses, les bénédictions données par les ministres de l'Eglise, l'usage des choses bénites, comme des cierges, de l'eau bénite, des cendres et des rameaux, etc. Les sacramentaux, d'après la doctrine officielle, diffèrent des sacrements, en ce qu'ils n'ont pas été institués par Jésus-Christ et qu'ils ne confèrent pas la grâce *ex opere operato*.

SACRÉ-CŒUR (Dévotion au). Voyez *Alacoque*.

SACREMENTS. On donne ce nom à un certain nombre de rites religieux en usage dans les Eglises chrétiennes. Le mot *sacramentum* désignait, chez les Romains, le serment que devaient prêter les soldats; Tertullien fait allusion à cette signification du mot, et compare la renonciation au diable et la confession de foi que l'on faisait lors du baptême au serment militaire, parce que les néophytes devenaient, par le baptême, des combattants du Christ (*De coron. milit.*, c. 11; *Ad martyr.*, c. 3). Mais, généralement, le mot était employé comme correspondant à l'expression grecque μυστήριον, et avait une signification beaucoup plus large qu'aujourd'hui. Il désignait soit une doctrine mystérieuse, incompréhensible, révélée (cf. Coloss. I, 26; Ephés. V, 32); c'est ainsi que les anciens

auteurs chrétiens parlent du sacrement ou mystère de la trinité, de l'incarnation (Tertull., *adv. Prax.*, c. 30 : *in Patre et Filio et spiritu sancto, secundum christianum « sacramentum ; »* cf. Hilaire, *De trinitate*, v, 35 ; Isidore de Peluse, *Epist.* II, 192 ; Théodoret, *in Epist. ad Coloss*, I, 26) ; soit une fête chrétienne (Léon le Grand, *Sermo* XXIII, c. 1 : *nota quidem sunt quæ ad « sacramentum » pertinent solemnitatis hodiernæ ;* Cypr., *Epist.* 75, c. 6.) ; soit certains objets qui avaient dans l'Eglise une signification symbolique : Augustin donne ce nom au sel qu'on mettait sur la langue des catéchumènes (*De peccat. merit. et remiss.*, II, 26 ; *De catech. rudib.*, 26) ; Tertullien l'applique à la croix (*Adv. Jud.*, 10) ; soit enfin, le plus souvent, des rites religieux dans lesquels une chose visible symbolise une chose invisible, et c'est dans ce dernier sens que le mot est exclusivement employé aujourd'hui. Μυστήριον καλεῖται, dit Chrysostome, ὅτι οὐ ἅπερ ὁρῶμεν πιστεύομεν, ἀλλ' ἕτερα ὁρῶμεν, καὶ ἕτερα πιστεύομεν (*in Epist. I ad. Cor.*, *Homil.* VII, c. 1). *Dicuntur sacramenta*, dit saint Augustin, *quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur ; quod videtur speciem habet corporalem ; quod intelligitur fructum habet spiritualem* (*Sermo* 272 ; cf. *De catech. rudib.*, 26). De là les noms de *sacrata signa* (*De peccat. orig.*, c. 40 : *rerum occultarum sacrata et evidentia signa*), *signum rei sacræ*, *invisibilis gratiæ visibilis forma*, donnés à ces rites. — Le mot s'employant ainsi dans plusieurs acceptions différentes, il était naturel qu'on n'attachât pas, dans l'ancienne Eglise, une grande importance au nombre des sacrements. Tertullien, en prenant le mot dans son sens restreint, semble n'en avoir connu que deux, le baptême et l'eucharistie (*De coron. milit.*, 3, *contr. Marc.*, IV, 34). Augustin déclare que les sacrements sont en petit nombre (*virtute majora, numero pauciora, contr. Faust.*, XIX, 13 ; *numero paucissimis, Ep.* 54, c. 1). Dans plusieurs passages il n'en mentionne que deux et semble n'en pas connaître d'autres (*De symbol. ad. catechis.*, c. 6. : *quomodo Eva facta est ex latere Adæ, ita Ecclesia formatur ex latere Christi : percussum est ejus latus, et statim manavit sanguis et aqua, quæ sunt Ecclesiæ « gemina » sacramenta*). Dans un autre passage, après avoir cité le baptême et l'eucharistie, il ajoute :... *et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur* (*Epist.* 54, 15). Ailleurs il cite comme sacrements l'ordination, le mariage, l'onction des mourants, l'exorcisme qui accompagnait le baptême (*contr. epist. Parmen.*, II, c. 12, § 28 ; *De bono conjug.*, VII, 15 ; *De baptism.*, V, 20 ; *De peccato orig.*, 40). Chrysostome ne parle que de deux sacrements, le baptême avec la confirmation et la sainte cène (*in Johan. Homil.* 85, c. 3 ; *Epist.*, II, 2). Ainsi, dans l'ancienne Eglise, le terme de sacrement est généralement réservé pour désigner le baptême et la sainte cène, sans qu'il y ait pourtant à cet égard de doctrine arrêtée, puisque d'autres rites sont accidentellement désignés de la même façon. — Cet état de choses se maintient avec le même caractère d'indécision jusqu'au douzième siècle. Jusqu'à cette époque, on n'est d'accord dans l'Eglise ni sur le nombre des sacrements, ni sur les rites religieux qui doivent être désignés de ce nom. Denys l'Aréopagite en compte six : le baptême, la sainte cène, la bénédiction du chrême, l'ordre, la consécration monacale et les rites mortuaires (*De eccles. hierarch.*,

c. 2-7); Damien (onzième siècle) en compte 12 (*Oper.*, II, p. 167 ss.); Bernard de Clairvaux un nombre indéterminé (*In cœnâ Dom.*, *sermo* 1 : *multa sunt sacramenta*). Hildebert de Tours (+ 1134) en compte neuf; cinq grands, qui sont réservés aux évêques, et quatre autres que les simples prêtres peuvent administrer (*Sermo* 132). Godefroi, abbé de Vendôme, en connaît cinq principaux, mais emploie encore le mot de sacrement dans sa signification la plus large, et appelle *sacramenta Ecclesiæ* l'anneau et la crosse, au moment où ils sont remis à l'évêque lors de sa consécration ; l'eau, le sel, l'huile, le chrême et d'autres objets qui servent à l'accomplissement des rites de consécration (*Biblioth. Patr.*, Lugdun., XXI, p. 60). Parmi les rites désignés chez quelques auteurs sous le nom de sacrements, et qui n'ont pas conservé ce titre, nous citerons l'onction des rois (Grégoire le Grand, *Exposit. in I Reg.* IV, 5; VI, 3) et le lavement des pieds, dans lequel Ambroise voyait non seulement un acte d'humilité, mais un vrai sacrement destiné à effacer le péché originel, le baptême enlevant la coulpe (*De virgin. veland.*, lib. III; *De Spiritu sancto*, lib. I); Hildebert de Tours (*Sermo* 39) et Bernard de Clairvaux (*loc. cit.*) y voient au contraire le sacrement institué pour le pardon des péchés quotidiens. Mais beaucoup d'écrivains ecclésiastiques restent fidèles à l'ancienne tradition et continuent à ne compter que deux sacrements, par exemple Isidore de Séville (*De Origin.*, VI, 19 : *sunt sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis Christi*), Bède le Vénérable (*Homil.* X.), Ratramne (*De corp. et sang. Dei*, c. 46), Raban Maur (*De institut. clericor.*, I, 24), Paschase Radbert (*De cœna Domini*, c. 3), etc. D'autres, qui admettent plus de deux sacrements, considèrent le baptême et la sainte cène comme étant les deux principaux, entre autres Hugues de Saint-Victor qui, tout en donnant à d'autres rites le nom de sacrements, déclare que le salut est principalement attaché à deux, le baptême et la sainte cène (*De Sacrament.*, lib. I, pars 9, c. 7 : *sunt enim quædam sacramenta in quibus principaliter salus constat et percipitur, sicut aqua baptismatis et perceptio corporis et sanguinis Christi*), Bérenger de Tours (*De cœnâ*, Berlin, 1834, p. 153 : *duo sunt præcipua Ecclesiæ sacramenta*), Lanfranc de Cantorbéry, etc. Les mêmes traditions s'étaient conservées dans l'Eglise grecque, car Jean Damascène, dans son exposition de la foi orthodoxe, ne traite que du baptême et de la sainte cène (*De fide orthod.*, lib. IV, c. 13). — Cependant, à mesure que la notion du sacrement se précisait, on devait sentir le besoin d'en fixer le nombre. Othon, évêque de Bamberg, est le premier qui, au dire de son biographe, ait porté ce nombre à sept. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de ce renseignement, ce nombre fut bientôt généralement adopté sur l'autorité de Pierre Lombard, qui reconnut comme sacrements le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage (*Sentent.*, lib. IV, dist. 2). Le caractère sacré, attribué dès une haute antiquité au nombre sept, symbole de la perfection et de l'universalité, n'a sans doute pas été étranger à cette fixation. La théorie des sept sacrements fut fixée définitivement par Thomas d'Aquin (*Summa*, pars III, quest. 60-150); mais ce n'est qu'au concile de Florence (1439) qu'elle fut admise

comme article de foi, et acceptée également sans opposition par l'Eglise grecque (Mansi, XXXI, p. 1054). Elle fut confirmée un siècle plus tard par le concile de Trente (sess. VII), qui déclara que tous les sept avaient été institués par Jésus-Christ. — L'Eglise chrétienne, d'accord en cela avec les idées régnantes aux premiers siècles, a de bonne heure attribué aux sacrements une action miraculeuse et surnaturelle. Cependant, jusqu'à Augustin, on n'a que des idées vagues sur la nature et l'effet du sacrement. Augustin les précisa : le sacrement résulte de l'union de l'élément matériel et de la parole : *in aquâ verbum mundat; detrahe verbum, et quid est aqua, nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum* (*in Jo. Ev.*, tr. 80, 3). Ainsi constitué, le sacrement exerce une action surnaturelle, mais subordonnée à la foi et aux sentiments religieux de celui qui le reçoit : *undè ista tanta vis aquæ, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? (ibid.)*. Il fait une grande différence entre les sacrements de la nouvelle alliance et certains rites de l'ancienne (la circoncision, l'agneau pascal) qu'il appelle aussi des sacrements : *sacramenta Novi Test. dant salutem, sacramenta Veteris Test. promiserunt salvatorem* (*in Psalm.* 73, 2). La doctrine d'Augustin, que hors de l'Eglise il n'y a point de salut, devait l'amener nécessairement à l'idée que les sacrements, du moins le baptême et la sainte cène, sont indispensables pour le salut (*Epist.* 55, c. 24, 34), car c'est par le baptême qu'on est incorporé à l'Eglise. — Ces idées régnèrent sans opposition dans l'Eglise jusqu'au moment où la scolastique les remania et les dénatura complètement. Reprenant la comparaison des sacrements de l'ancienne alliance avec ceux de la nouvelle, elle déclara, pour rehausser la valeur de ceux-ci, que les premiers contribuaient au salut *ex opere operantis*, par la foi au Sauveur futur, tandis que ceux de la nouvelle alliance agissent *ex opere operato*, sans qu'il soit nécessaire que celui qui les reçoit éprouve intérieurement des sentiments pieux, à moins qu'il ne soit en état de péché mortel, et ne mette ainsi un obstacle à l'efficacité du sacrement. Le premier qui ait employé l'expression *opus operatum* est Albert le Grand (lib. IV, dist. 26, art. 14) qui la définit ainsi : *opus operatum est perfectio externi operis*, « *sine motu interno* » (*in cap. VI Ev. Joh.*). D'après lui, cinq sacrements agissent *ex opere operato;* les deux autres, la pénitence et le mariage ont besoin de l'*opus operans* de ceux qui les reçoivent. Duns Scot est un de ceux qui ont formulé cette doctrine avec le plus de précision : *sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior qui mereatur gratiam, sed sufficit quod suscipiens non ponat obicem* (lib. IV, dist. 1, quest. 6 ; cf. Pierre Lombard, *Sent.*, lib. IV, dist. 1 ; Hugues de Saint-Victor, *Summa*, tr. IV, c. 1 ; Alexandre de Halès, *Summa*, pars IV, quest. 1 ; Thomas d'Aquin, *Summa*, p. III, quest. 62, art. 6, etc.). La formule : *sacramentum est signum gratiæ significans et efficax*, résume la doctrine de la scolastique à cet égard ; elle rencontra peu d'opposition ; le concile de Florence l'admit avec une restriction peu explicite (*novæ legis sacramenta continent gratiam et ipsam « digne suscipientibus » conferunt*), et le concile de

Trente décréta purement et simplement la théorie de l'*opus operatum* (session VII, *De sacram.*, can. 6-8). — Une autre question qui se présenta de bonne heure fut celle de savoir quelle influence peut exercer sur la validité du sacrement la personne de celui qui l'administre. Augustin est déjà d'avis que le baptême est valable, même administré par des mains impures (*Tract. in Joh.*, V, 14). Cette opinion fut généralement adoptée, sauf par les novatiens et les donatistes. Ce n'est que pour venir à bout des résistances du clergé contre l'obligation du célibat que Grégoire VII déclara sans valeur la messe célébrée par des prêtres mariés. Car le pape Nicolas Ier considéra comme valables des baptêmes conférés par un juif à des Bulgares, et Innocent IV, un baptême administré par un Sarrasin. L'opinion régnante était déjà anciennement que le sacrement est indépendant de celui qui l'administre, témoin la légende de saint Athanase enfant, administrant dans ses jeux un baptême que l'évêque d'Alexandrie considéra comme valable, et celle de l'acteur Genesius, baptisé par dérision sur le théâtre, et qui plus tard se considéra comme dûment baptisé et mourut martyr. C'est de ce côté-là qu'entraînait infailliblement l'idée de la puissance magique du sacrement. Mais les intérêts du sacerdoce amenèrent bientôt quelques restrictions. C'est ainsi que déjà les constitutions apostoliques interdisent aux laïques le baptême, l'imposition des mains et tout acte de bénédiction (III, 10; VIII, 46). Plus tard, l'intention du prêtre fut jugée indispensable pour la validité du sacrement. Thomas d'Aquin fit à cet égard une distinction : quand un prêtre a l'intention non de célébrer le sacrement, mais d'en faire une parodie, en tant qu'il manifeste extérieurement cette intention de parodie, le sacrement est sans valeur; mais il est valable si cette intention ne s'est pas manifestée extérieurement. De là, la différence entre l'*intentio externa* et l'*intentio interna* : la première est l'intention de célébrer le sacrement avec les formes et les paroles prescrites par l'Eglise ; la seconde est l'intention de le faire dans l'idée de l'Eglise et avec le sens qu'elle y attache (*Summa*, p. III, quest. 64, art. 10). La nécessité de la première fut généralement reconnue ; les avis se partagèrent quant à la seconde. Le concile de Trente se borne à dire, sans trancher la question : *si quis dixerit in ministris, dum sacramenta conficiunt non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, anathema sit* (sess. VII, *De sacram.*, c. 11). Les théologiens sont encore partagés sur la question. — Le caractère magique du sacrement a quelque peu gêné les théologiens catholiques plus récents. Quelques-uns ont cherché à donner une explication plus acceptable de l'*opus operatum* : « *Ex opere operato*, dit Bellarmin, signifie que le sacrement confère la grâce en vertu d'une force divine, et non par les mérites de celui qui l'administre ou de celui qui le reçoit, quoique la bonne volonté, la foi et la repentance soient nécessaires pour que l'effet n'en soit pas paralysé » (Bellarmin, *De sacram.*, II, 1, 11). Möhler explique la formule en la complétant ainsi : *opus operatum* « *a Christo*, » c'est-à-dire que, pour lui, le sacrement est une force préparée par le Christ pour le salut de l'humanité, mais que l'homme doit se mettre en état de recevoir, par la foi, la repentance et le désir du secours divin (*Sym-*

holik, p. 255). Mais ce ne sont là que des opinions personnelles à leurs auteurs, et le sacrement est resté dans l'Eglise catholique une puissance magique et surnaturelle. — La scolastique, suivant les traces d'Augustin, distingua dans le sacrement la *matière* (élément matériel employé dans le rite) et la *forme* (paroles qui y sont jointes). Le concile de Trente déclara que les sept sacrements ont été institués par Jésus-Christ. Toutefois, ils n'ont pas tous la même valeur ni la même dignité : trois d'entre eux, le baptême, la confirmation et l'ordre (voy. ces mots) confèrent un *caractère indélébile* et ne peuvent être renouvelés. Le mariage fut celui qui présenta le plus de difficulté : on y voyait un sacrement, d'après le passage Ephés., V, 32; mais il était difficile d'en distinguer la matière et la forme, et plus difficile encore de croire qu'il eût été institué par Jésus-Christ. Comment admettre, d'un autre côté, qu'il y eût dans le mariage une vertu sanctifiante qui manquait nécessairement au célibat? Il y eut à ce propos des débats entre l'idée de Pierre Lombard, que le mariage ne procure pas une grâce, mais n'est qu'un remède contre le péché, et celle de Thomas d'Aquin qui répondait subtilement que c'est précisément au moyen de la grâce du sacrement que le mariage est un remède contre le péché. — La doctrine de l'Eglise grecque ne diffère pas essentiellement de celle de l'Eglise catholique; elle admet aussi sept sacrements : le baptême, l'onction ou confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'ordre, le mariage et l'extrême-onction. Ce sont des actes saints qui, sous une forme visible, communiquent à l'âme du croyant la grâce invisible par la médiation de Jésus-Christ (*Conf. orthod.*, quest. 99). Trois choses sont nécessaires pour la perfection du sacrement : une matière en harmonie avec la nature du sacrement (eau, pain, vin, huile); un prêtre dûment ordonné ou un évêque; l'invocation du Saint-Esprit, et les paroles sacramentelles pour la consécration du sacrement. L'insuffisance de la foi dans celui qui le reçoit ne nuit ni à sa perfection ni à son intégrité (voy. *Conf. orthod.*, quest. 98-101). — L'Eglise protestante, après quelques hésitations, n'a conservé que deux sacrements, le baptême et la sainte cène, parce que ce sont les seuls dont on puisse avec certitude faire remonter l'institution à Jésus-Christ. Luther considéra d'abord les sacrements comme de simples signes et gages de la foi, non nécessaires au salut, et dont l'usage était laissé par conséquent à la libre disposition du chrétien. Mais plus tard, entraîné par l'idée qu'il s'était faite de la sainte cène, il reprit en partie l'ancienne tradition qu'il avait abandonnée, et admit que les sacrements communiquent véritablement la grâce. Dans ses deux catéchismes, il exprima avec force le caractère objectif du sacrement, qui résulte de l'union de l'élément matériel et de la parole : mais il insista toujours avec non moins de force sur la nécessité de la foi, et combattit énergiquement la doctrine scolastique de l'*opus operatum* (*Conf. d'Augsb.*, art. 13; *Cat. min.*, IV, 6, etc.). Zwingle considérait les sacrements comme des cérémonies vénérables, mais incapables de conférer la grâce (*De verâ et falsâ religione*, op. II, p. 597); Calvin n'y voyait que des signes de fraternité chrétienne et des gages de la grâce divine (*De re sacrament.*, c. 7; *Instit. rel. christ.*, lib. IV, c. 14, § 14). Les Eglises réformées revinrent plus tard à des

idées moins larges, et enseignèrent la nécessité au moins conditionnelle des sacrements, qui communiquent réellement et surnaturellement la grâce divine (*Conf. helvet.*, 19). Les sociniens et les arminiens ont adopté des idées plus radicales, et n'ont vu dans les sacrements que des cérémonies par lesquelles les chrétiens manifestent leur foi (*Cat. Racov.*, quest. 202), et qui leur inspirent de sérieuses réflexions sur les vérités de la religion (*Conf. Remonstr.*, XXII, 3, XXIII, 1). Les quakers, tout en admettant un baptême de l'esprit et une sorte de cène mystique, ont rejeté toute espèce de sacrements. — L'idée de sacrement, telle qu'elle s'est développée dès les premiers siècles de l'Eglise, n'est pas une idée biblique ; elle est plutôt d'origine païenne, en ce sens que les sacrements ne sont pas sans analogie avec les rites célébrés dans les mystères du paganisme. En tout cas, non seulement la doctrine de l'*opus operatum*, mais l'idée qu'un rite extérieur quelconque puisse être autre chose qu'un symbole, et agir autrement qu'en imprimant dans l'esprit une vérité salutaire, est absolument étrangère à l'esprit de l'Evangile. La doctrine des sacrements a favorisé pendant trop longtemps le développement du formalisme et de la superstition dans l'Eglise, au détriment de la piété intérieure et véritable, pour qu'il soit possible de méconnaître l'influence désastreuse qu'elle a exercée. L'histoire du développement de cette doctrine que nous venons de retracer brièvement, les embarras et les subtilités de la scolastique, les conséquences monstrueuses auxquelles elle aboutit, sont un commentaire frappant de la parole de l'Apôtre : « La lettre tue ; c'est l'esprit qui vivifie. » — Voyez, outre les histoires des dogmes, Baumgarten, *De sacramentis*, 1753 ; Wernsdorf, *De naturâ et indole sacramentorum Ecclesiæ nostræ*, 1755 ; Brenner, *Geschichtlische Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sacramente, von Christus bis auf unsre Zeiten*, 1818-1824 ; Glœckler, *Die Sacramente der christl. Kirche theoretisch dargestellt*, 1832.

Eug. Picard.

SACRIFICES. L'histoire religieuse des principaux peuples de l'antiquité nous fournit, quant aux sacrifices, différents points communs qu'il importe de constater dès l'abord : 1° le point capital de tout sacrifice est le *sang ;* 2° le sang a cette importance parce qu'il renferme la *vie*. D'une manière médiate, c'est donc la vie qui est à la base de tout sacrifice ; sacrifier, c'est donner une vie et en accepter une. En répandant le sang de la victime, on offre une vie à la divinité à laquelle le sacrifice est consacré, et la divinité en accepte l'offrande. Le sacrifice a donc pour but d'établir, entre celui qui sacrifie et la divinité, une communauté de vie. C'est dans ce sens qu'on peut dire que le sacrifice est le centre de tout culte ; 3° *l'expiation*, inséparable de l'idée du sacrifice. Le mosaïsme, toutefois, se distingue du paganisme en ce qu'il place l'expiation dans l'enlèvement du péché, considéré comme l'antithèse de la sainteté de Dieu. — Ces points essentiels constatés, passons aux sacrifices chez les Hébreux : I. Les *matériaux des sacrifices* sont : ou bien sanglants, c'est-à-dire des animaux, ou non sanglants, c'est-à-dire des végétaux. La loi indique la qualité et l'espèce des *animaux* destinés aux sacrifices ; elle indique d'abord le b e h é m â h, expression qui désigne, sans doute, en

général tous les quadrupèdes, mais qui s'emploie en particulier des animaux domestiques. Parmi ces derniers, la loi distingue le bâqâr (gros bétail) et le çôn (petit bétail) ; chaque tête isolée du premier s'appelait chôr, et celles du second sèh. On sacrifiait indistinctement les mâles et les femelles, mais plus particulièrement le ʿeguèl (veau) et le phâr (la génisse, ou le jeune bœuf.) Dans le petit bétail étaient compris les brebis et les chèvres, sacrifiées sans distinction de sexe, quoique le bélier (ʾail) soit considéré comme une bête d'ordre supérieur. Enfin on pouvait sacrifier des tourterelles ou de jeunes pigeons ; ils ne forment pas une classe spéciale de bêtes à sacrifices, mais doivent les remplacer et étaient offerts par les pauvres (Lévit. V). La loi fixe tout aussi exactement les conditions requises pour les animaux à sacrifice ; ils ne pouvaient avoir moins de huit jours. Généralement le gros bétail était sacrifié à trois ans, et le petit à un an. Ils devaient être absolument sans tache. Lévit. XXII, 19. 25 énumère à ce propos sept cas d'incapacité, parmi lesquels la mutilation était le plus important. En végétaux ou produits végétaux, on pouvait offrir des céréales, de l'huile et du vin. Parmi les céréales, on offrait des épis encore mous et verts (les prémices), rôtis et grillés au feu, ou bien de la farine ou des pains et gâteaux. L'huile qu'on offrait en sacrifice était de l'huile d'olive, et le vin avait une couleur rouge. De là l'expression : le sang du raisin (Gen. XLIX, 11). Toutes ces offrandes devaient être pures, c'est-à-dire non mélangées ni au levain, ni au miel fait du jus de raisin. Elles accompagnaient le sacrifice d'un animal dans une proportion nettement déterminée (2/10 de farine, 1/2 hin d'huile et 1/2 hin de vin). Tout sacrifice devait, en outre, être accompagné de sel, en signe de pureté, et d'encens en quantités non déterminées par la loi. — Le sacrifice ne pouvait se faire que sur l'autel du parvis, auprès duquel la bête devait être amenée (hâbî) par celui-là même qui l'offrait, et non par le prêtre. L'animal une fois en présence de l'autel, on lui imposait les mains, en signe de consécration à Jéhova. Ensuite seulement on le tuait (châkhat) au coin de l'autel, tourné vers le nord ; c'était encore l'offrant qui immolait la victime. La Bible ne dit rien de précis sur la manière dont on lui donnait la mort, mais il est vraisemblable qu'on lui portait, à travers la gorge, un coup de telle façon que le sang pût s'échapper rapidement et *totalement*. Le sang était recueilli par le prêtre dans un bassin spécial. Quant aux pigeons, le texte de la loi donne des indications plus précises : le prêtre entamait la tête de la victime avec l'ongle, pour faciliter l'écoulement du sang. La mort de la victime était suivie de l'aspersion du sang à laquelle procédait le prêtre. Selon le but particulier ou l'importance du sacrifice, il aspergeait certains ustensiles sacrés, comme la partie inférieure ou les cornes de l'autel des holocaustes ou de l'autel des encens, ou le rideau qui cachait l'entrée du lieu très saint ; il se servait, pour cela, de l'index, qu'il plongeait dans le sang de la victime pour chaque nouvelle aspersion (Lightfoot, *Opp.*, I, p. 703). L'acte de l'aspersion était suivi d'un autre qui variait suivant les victimes. Elles étaient tantôt dépouillées de leur peau, tantôt elles ne l'étaient pas, tantôt dépecées en entier, tantôt en partie seulement. Alors on brûlait la victime ; mais, selon la nature des sacrifices, on n'en

faisait consumer que certaines parties sur l'autel des holocaustes où les prêtres entretenaient un feu perpétuel (higetîb). Quant aux végétaux, l'offrant les remettait au prêtre qui en retirait une poignée pour son usage personnel, répandait du sel sur le reste et le brûlait sur l'autel. Le vin et l'huile étaient répandus autour de l'autel. Si la présentation et l'imposition des mains sur la tête de la victime devaient la consacrer à Jéhova, sa mort devait symboliser son abandon à Dieu, et, par l'aspersion du sang, se consommait définitivement l'expiation ; c'est pourquoi aussi le prêtre seul pouvait procéder à cet acte. En brûlant ce qui restait de la victime, on symbolisait le but suprême du sacrifice ; elle devait monter vers Celui à qui on la destinait. — II. Il nous reste à parler des *différentes espèces* de sacrifices ; la loi mosaïque en énumère quatre, dont chacune a son rituel particulier : 1° les *holocaustes* (ʿôlâm, kâlîl), composés de deux parties, une partie animale et une partie végétale (farine ou pain, huile et vin), selon l'importance de la victime (après la mort de l'animal, le prêtre en répondait le sang tout autour de l'autel. Ensuite l'offrant écorchait la victime et la dépeçait ; la peau revenait au prêtre fonctionnant. Les morceaux dépecés, la bête et la graisse étaient ensuite placés sur le bois de l'autel et, après le nettoyage des intestins, le prêtre brûlait le tout ; 2° le *sacrifice de prospérités* (zèbakh chelâmîm) avec ses trois subdivisions : (*a*) sacrifice d'actions de grâces (Lévit. VII, 13) ; (*b*) sacrifice votif ; (*c*) sacrifice volontaire (les matériaux employés pour ces sacrifices étaient les mêmes que pour les holocaustes. On y joignait toutefois des pains azymes). On sacrifiait indistinctement des animaux des deux sexes, tandis que, pour les holocaustes, les victimes devaient être des mâles. Le mode de sacrifice était le même que pour les holocaustes ; mais ,après l'aspersion du sang, on procédait différemment. On brûlait sur l'autel les parties suivantes : la graisse qui entoure les intestins, la graisse qui adhère à ces derniers, les deux rognons, la bande qui entoure le foie et, pour certaines espèces de brebis, la queue. Outre ces parties de l'animal, on remettait la poitrine et l'épaule au prêtre qui, les prenant dans ses mains les agitait en avant et en arrière (hénîph) et de bas en haut (hérîm), en signe d'offrande. Alors les parties placées sur l'autel étaient allumées et les parties consacrées spécialement par ce rite revenaient aux prêtres qui les mangeaient dans leur famille, le jour même du sacrifice et près du tabernacle ; 3° le *sacrifice d'expiation* (khadâ'th) consistant dans l'offrande d'une victime, sans accompagnement d'éléments végétaux. Le choix de l'animal était déterminé soit par la nature du péché, soit d'après les personnes qui l'offraient en sacrifice. Au grand jour de l'expiation, à Pâques, à la Pentecôte, à la fête des Tabernacles, on offrait toujours un bélier (séîr). Pour des transgressions individuelles, le grand prêtre ou la communauté offrait un jeune taureau, le chef de tribu, un bélier, l'Israélite une chèvre ou une brebis ; le pauvre, seul, pouvait offrir des tourterelles. Le rituel du sacrifice d'expiation ne se distingue de celui des holocaustes que par une manière différente de procéder à l'aspersion du sang. Au grand jour de l'expiation solennelle, le grand prêtre devait, par sept fois, répandre du sang vers la caporeth (arche de l'alliance) et vers les cornes

de l'autel des encens. Pour un sacrifice d'expiation pour le grand prêtre et la communauté, le sang était répandu vers le rideau du lieu très saint. Le sacrifice était-il offert pour un chef de tribu ou un particulier, le sang était répandu sur les cornes de l'autel des holocaustes. La victime tout entière, à l'exception des morceaux destinés aux prêtres, était brûlée en dehors du camp, quand il s'agissait d'un péché important; pour les autres cas, la victime revenait au prêtre qui avait procédé à l'aspersion et était mangée par les membres mâles de sa famille. Les vases dans lesquels la viande avait été cuite étaient brisés s'ils étaient en terre; 4° le *sacrifice d'oblation pour un délit* ('âchîm) se rapproche beaucoup du précédent; cependant on offrait un bélier ('âil) ou des brebis. Le rituel est le même que pour les autres sacrifices. — Ne pouvant, sans dépasser les limites assignées à cet article, entrer dans le symbolisme détaillé de tous les actes qui accompagnaient ces divers sacrifices, nous renvoyons aux sources : Lévitique I et suiv.; Rosenmüller, *Altes und neues Morgenland;* Lightfoot, *Horæ hebraïcæ;* Michaëlis, *Mosaïsches Recht;* Baader, *Theorie des Opfers;* Maimonides, *More neb.*, 3, 46; Winer, *Real-Lexicon; Talmud*, tract. *Menachoth*, cap. 2; Creuzer, *Symbolik*, *IV;* Ugolini, *Thesaurus*, cent. II; Bochart, *Hieroz.*, I, 2, cap. 45, etc.; Reland, *Antiq.;* Buxtorf, *Lexicon hebraïc. et chaldaïc.*, et surtout Bæhr, *Symbolik des mosaïschen Cultus*, 2 vol., Heidelb., 1839; Ewald, *Hebr. Archæologie.* E. Scherdlin.

SACRILÈGE (*sacrilegium*), profanation des choses saintes ou sacrées. Le sacrilège, considéré comme crime par les moralistes et les jurisconsultes catholiques, se divise en personnel, local et réel, parce que, selon eux, il y a trois espèces de choses plus spécialement consacrées à Dieu : la personne, comme les clercs qui sont dans les ordres sacrés et les personnes religieuses; le lieu, comme une église, un cimetière, etc.; les choses consacrées par l'Eglise à Dieu et à son culte, comme les sacrements, les vases sacrés, les vêtements sacerdotaux, les livres saints, les biens de l'Eglise, etc. On se rend donc coupable de sacrilège : 1° en frappant ou en outrageant par des voies de fait un ecclésiastique, un religieux, une religieuse; 2° en profanant les autels, les églises, les cimetières et autres lieux saints par l'homicide, la mutilation, le larcin, la fornication, etc.; 3° en profanant l'Ecriture sainte, les sacrements, les vases sacrés, la croix, les reliques, les images des saints, etc.; en faisant servir à des usages profanes les vêtements des ministres des autels ou ce qui sert à la décoration des églises; en usurpant ou retenant injustement les biens de l'Eglise. Le sacrilège est considéré comme péché mortel de sa nature; il peut n'être que véniel, à raison de la légèreté de la matière ou de l'inadvertance (*Conc. trid.*, sess. IV). Dans tous les Etats où elle règne en maîtresse ou use de quelque influence sur le pouvoir, l'Eglise catholique a demandé que le sacrilège fût puni par des peines temporelles qui ont été quelquefois d'une rigueur extrême. La loi du sacrilège de 1824 punissait de mort la profanation des vases sacrés, des hosties consacrées; des travaux forcés à perpétuité tout vol qualifié commis dans un édifice consacré au culte. Ce fut dans la discussion de cette loi que M. de Bonald dit, à la Chambre des pairs, ce mot terrible : « Le cou-

pable de sacrilège, que faites-vous, par une sentence de mort, sinon de l'envoyer devant son juge naturel? »

SACRISTIE (*sacrarium*), lieu où l'on serre les reliques, les vases, les ornements d'une église et où les officiers de l'autel vont se revêtir de leurs habits sacrés. Les sacristies sont ordinairement situées au midi. Dans plusieurs anciennes abbayes, le soin de la sacristie était un office claustral en titre de bénéfice, auquel était affecté un certain revenu.

SACY (Louis-Isaac Lemaistre, dit de). Voyez *Lemaître*.

SACY (Antoine-Isaac de), dont le vrai nom de famille est Silvestre, savant orientaliste, né à Paris en 1758, mort en 1838, était fils d'un notaire. Il apprit les langues orientales presque sans maître, tout en étudiant le droit, fut pourvu, dès 1781, d'une charge de conseiller à la cour des monnaies et devint, en 1791, un des commissaires généraux des monnaies. Elu en 1785 associé libre de l'Académie des inscriptions, il en devint en 1792 membre ordinaire, et en 1833 secrétaire perpétuel. Il fut appelé, en 1795, à la chaire d'arabe de l'école des langues orientales, qu'on venait de créer, et y joignit, en 1806, celle du persan au Collège de France. A la Restauration, il fut nommé censeur royal, puis membre du conseil de l'Université (1814). Il devint, en 1822, administrateur du Collège de France et de l'école des langues orientales; fonda, la même année, la Société asiatique dont il eut la présidence; fut nommé, en 1832, conservateur des manuscrits de la Bibliothèque royale et élevé à la pairie. M. de Sacy savait plus de vingt langues, principalement l'arabe, le persan, le turc, l'hébreu, le syriaque. Il joignait à la science une grande piété, avec un attachement prononcé aux doctrines jansénistes. Parmi ses nombreux ouvrages, nous citerons comme rentrant plus spécialement dans notre objet : 1° des *Notes sur une version syriaque du IVe livre des Rois*, conservée à la Bibliothèque royale, et insérées, en 1780, dans le *Repertorium für biblische u. morgenlændische Litteratur*, dirigé par Eichhorn; 2° deux *Lettres* écrites par les Samaritains à Joseph Scaliger vers la fin du seizième siècle, traduites et commentées par S. de Sacy, et insérées en 1784, dans le même recueil; 3° le *Nouveau Testament*, en arabe et en syriaque, Paris, 1828, 2 vol., in-4°; 4° *Notice du livre d'Enoch;* 5° *Commentatio de versione samaritano-arabica Pentateuchi duobus codicibus parisiensibus;* 6° *Notice d'un manuscrit espagnol, en caractères arabes, sur la version persane du N. T. de Martin;* 7° *Notice sur la version arabe du N. T.* faite au Bengale; 8° *Notice sur le but et les travaux de la Société biblique anglaise et étrangère.* Ces trois dernières notices, qui ont paru dans le *Journal des savants*, ont été également publiées à part. — Voyez Reinaud, *Notice hist. et littér. sur S. de Sacy*, Paris, 1838; Daunou, *Eloge de S.*, Paris, 1829; V. de Broglie, *Eloge de S.*, 1839; A. Maury, dans le *Moniteur* de 1853, p. 637 ss.

SADOLET. A côté des défenseurs à outrance du moyen âge et des réformateurs absolus de l'école de Luther et de Calvin, nous rencontrons un certain nombre d'esprits, qui, tantôt avec Erasme, cherchent la tranquillité au prix de bien des sacrifices de conscience, tantôt avec Sadolet travaillent à la réforme de l'Eglise et conservent une sympathie secrète pour les novateurs tout en restant attachés aux anciennes formes. Sado-

let, né à Modène en 1477, était issu d'une famille considérable de la cité. Il se distingua par la précocité de son intelligence et la rapidité de ses progrès; tout jeune encore il étudiait Aristote et la philosophie grecque. Son premier ouvrage : *Philosophicæ consolationes et meditationes in adversis* date de 1502. Il composa aussi, vers la même époque, un certain nombre de poésies latines sur la statue de Laocoon, sur Curtius, etc. Attaché successivement à la maison d'Olivier Caraffa en 1502 et de Frégosio, nommé secrétaire des brefs par Léon X, il jouit de la faveur de ce prélat éclairé et put se livrer entièrement à ses études favorites. C'était plutôt un homme de la Renaissance, un humaniste bel esprit qu'un théologien, et il n'y avait pas en lui l'étoffe d'un réformateur. Caractère modéré et conciliant, plein de douceur, opposé à toutes les mesures de violence, il eut le courage de défendre à Sienne son ami Aonio Paleario au début de sa carrière; de déplorer pour l'Italie littéraire la perte de Bernard Ochin; d'entretenir une correspondance avec Bucer, Erasme et Mélanchthon dont il a fait à plusieurs reprises l'éloge dans ses écrits. Son désintéressement égalait son savoir, et il n'a jamais recherché la fortune et les honneurs qui étaient à sa portée et qui auraient fait la joie d'un esprit vulgaire. Il fit partie de l'Oratoire de l'amour divin, fondé par Caraffa et qui comptait dans ses rangs quelques-uns des membres les plus éminents du clergé italien. Nommé évêque de Carpentras par Léon X, il n'accepta qu'à la condition de se rendre dans son diocèse au bout de trois années. Clément VI, qui ne faisait aucun cas des belles-lettres, prêta une oreille trop complaisante aux ennemis de Sadolet, qui se justifia facilement, mais vécut dans la disgrâce pendant ce pontificat. Prévoyant, en 1526, les conséquences désastreuses de la politique de Clément VII contre l'empereur et désespéré d'avoir échoué dans sa tentative de conciliation, Sadolet quitta Rome vingt jours avant le sac de cette ville par les troupes du connétable de Bourbon. Cardinal en 1536, il écrivit en 1539, après une réunion à Lyon des prélats et des principaux réfugiés catholiques de Genève, sa lettre fameuse au sénat et au peuple de Genève, si remarquable par l'élégance de son style, l'habileté et le charme des idées, venant si à propos dans un moment de crise, que le conseil eut recours à Calvin alors réfugié à Strasbourg, pour adresser à Sadolet une réponse digne de lui (Merle d'Aubigné, *Hist. de la Réf. au temps de Calvin*, VI). Nous devons aussi relever la conduite pleine d'humanité de l'évêque de Carpentras à l'égard des vaudois de Mérindol et de Cabrières, qui contraste à son honneur avec le zèle amer de tous ses contemporains. Agent actif et dévoué de la papauté auprès des princes rivaux Charles-Quint et François Ier, Sadolet mourut à Rome le 18 octobre 1547. Outre ses poésies, sa lettre au sénat de Genève, Sadolet a écrit un discours *De bello suscipiendo contra Turcas*, et un autre à Charles-Quint sur la paix. Son traité *De liberis recte instituendis* lui assigne une place honorable dans l'histoire de la pédagogie et son *Phædrus s. de philsophia* est cité par les historiens de son temps. Enfin, à côté de quelques paraphrases des psaumes, Sadolet a laissé un commentaire sur l'épître aux Romains, emprunté en grande partie à Chrysostome et Théophylacte, flottant entre Augustin et Pélage, et qu'il dut modifier pour échapper à la

condamnation de l'Index. La meilleure édition de ses œuvres est celle de Vérone, 1737-1738. — Sources : Neudecker dans Herzog, *Real. Encyc.*, *sub. voce*; Dict. des sciences philosophiques, article *Sadolet ;* Joly, *Etude sur Sadolet*, Caen, 1857. A. PAUMIER.

SADUCÉENS (çâdiqim, çâdouqim; LXX, Néhém. III, 29, et XI, 11, σαδδοὺκ; Jos., *Ant. jud.*, XVIII, 1, 1, σάδδουκος). L'étymologie de ce mot reste incertaine. M. Derembourg (*Hist. de la Palestine*, p. 77 ss.) le croit dérivé de çedâqâh, justice, origine indiquée déjà dans l'antiquité par Epiphane (*Hæres.*, I, 14). Les saducéens auraient été les justes. Ce terme serait alors soit un sobriquet inventé par les pharisiens : les hommes qui prétendent être justes (opinion de Derembourg), soit un nom qu'ils auraient pris eux-mêmes : les hommes justes, par opposition à hassidim, les hommes pieux (opinion de Cohen, *les Pharisiens*, tome Ier, p. 68). La mischna fait remonter l'origine du saducéisme à un certain Çâdoq, disciple d'Antigone de Soccho, mais elle n'en donne aucune preuve (Lightfoot, *Horæ hebraïcæ et talmudicæ*, p. 235). D'après Geiger, le mot saducéen viendrait du nom propre Çâdoq, personnage qui fut le premier grand prêtre du temple de Salomon, dit Josèphe (*Ant. jud.*, X, 2) et le troisième, dit le livre des Chroniques (I *Chron.* VI, 12). Il descendait de Phinées, fils d'Eléazar, fils d'Aaron, et sa famille aurait fourni des souverains sacrificateurs au temple, sans interruption jusqu'aux Machabées. Cette famille aurait pris le nom de son chef et aurait été appelée famille de Çâdoqim ; et, comme le plus grand nombre des adversaires des pharisiens se recrutaient dans ses rangs, le nom de la famille se serait étendu au parti tout entier. En tout cas, ni le nom Çâdoq, ni le mot çedâqâh ne redoublent le daleth à l'aide d'un dâguèch; l'orthographe n'est donc point douteuse (voy. Littré, *Dict. de la langue française*, mot *saducéen*). Le redoublement du *d* s'est introduit à tort dans la plupart des traductions françaises du Nouveau Testament. — On ne commença à parler des Çâdouqîm que sous le règne de Jean Hyrcan. C'est alors en effet, et alors seulement, qu'ils commencèrent d'exister. Cela se comprend aisément : quand la dynastie asmonéenne fut définitivement affermie, un certain nombre de Juifs sentirent se refroidir leur haine de l'étranger. Ils blâmèrent les exagérations des hassidim, leur dévotion outrée, leur patriotisme farouche. Ces Juifs modérés et conservateurs se recrutaient dans l'aristocratie, celle du temple et celle qui entourait le roi. Quand les hassîdim devinrent les pharisiens, les modérés s'affirmèrent à leur tour ; ils s'organisèrent, ils prirent ou reçurent un nom, et commencèrent, contre les pharisiens, la lutte politique qui devait durer jusqu'au règne d'Hérode le Grand. Pour toute cette partie de l'histoire des saducéens, nous renvoyons le lecteur à l'article *Pharisiens* où nous racontons en détail la lutte du pharisaïsme et du saducéisme. — Avec l'avènement d'Hérode le Grand, la guerre civile cessa. Les saducéens semblent s'être alors divisés en deux partis : les hommes d'étude, discutant avec leurs anciens adversaires politiques les questions sociales et religieuses, et les courtisans, formant la noblesse qui entourait le roi et remplissait les fonctions de prêtres au temple. L'aristocratie du temple était naturellement entraînée vers le saducéisme. Déjà, sous les

Machabées, les grands prêtres favorisaient les idées grecques ; et lorsque les Asmonéens se donnèrent au parti saducéen, ils entraînèrent avec eux le sacerdoce. La tradition était donc établie et elle se maintint sous les Hérodes. Au premier siècle, le grand prêtre n'avait plus qu'une pensée : jouir de son pouvoir et vivre en paix avec le maître. Un certain nombre de saducéens, plus particulièrement dévoués à Hérode, se séparèrent et formèrent un parti distinct, les hérodiens ou boéthusim. Mais il est probable que les vrais saducéens, ceux que nous avons appelés les hommes d'étude, étaient, comme tous les Juifs d'alors, très opposés à cette dynastie des Hérodes. — On peut définir les saducéens d'un seul mot : ils sont avant tout des conservateurs. Leurs idées politiques, sociales et religieuses se ressentent de cette préoccupation dominante : conserver le passé et n'y rien ajouter de nouveau. Le saducéen se déclarait satisfait, il avait horreur de tout ce qui modifiait les usages reçus. Ne rien changer à « ce qui est écrit, » telle était sa maxime constante et sa règle de conduite. Il demandait avant tout qu'on le laissât tranquille. Il avait ce bon sens vulgaire et plat des rationalistes égoïstes et intéressés qui calculent et ne veulent rien comprendre aux sublimes folies qui sauvent. Le peuple détestait les saducéens, et les pharisiens se montraient fort habiles à entretenir cette haine. Celle-ci s'explique par la position sociale des saducéens, se recrutant exclusivement dans les hautes classes; ils en avaient la corruption raffinée, et la morgue hautaine (Jos., *D. B. J.*, II, 12; *Ant. jud.*, XIII, 10, 6). Si le peuple les haïssait, ceux-ci lui rendaient haine pour haine en se montrant, disait-on, très sévères en justice. Leur haute position les mettait en rapport avec l'étranger et, dans leur intérêt, ils entretenaient avec lui d'aussi bons rapports que possible. Il leur semblait absurde de regarder comme un devoir le particularisme national des pharisiens. C'est ainsi que l'historien Josèphe, qui prétend être un pharisien, s'est conduit plutôt en vrai saducéen, dans plusieurs circonstances de sa vie (voy. le mot *Josèphe*). — On ne peut refuser aux saducéens beaucoup d'esprit de gouvernement. Ils avaient le sentiment des nuances, que les pharisiens ne possédaient à aucun degré. Ils se rendaient compte de l'effroyable disproportion de force qui existait entre leur peuple et les Romains et trouvaient parfaitement inutile d'engager une lutte sans espoir. Aussi étaient-ils d'avis de faire les concessions nécessaires. Il y avait là à la fois un manque de foi religieuse et une grande sagacité politique. Déjà, lorsque Juda Machabée, vainqueur, voulut faire alliance avec les Romains, ceux qui devaient être plus tard les saducéens l'y poussèrent fort habilement en entrant dans des considérations pleines de justesse et de bon sens sur l'utilité de cette alliance (voy. 1 Mach. XVII, 22 ; Jos., *Ant. jud.*, XII, 17). Rompus aux intrigues, très adroits et très retors, ils auraient pu fournir à leur nation de bons généraux et d'habiles diplomates et lui rendre de réels services dans ses relations avec Rome, si les pharisiens n'avaient joui d'un crédit tel qu'il ne leur restait aucune influence. — Leurs idées dogmatiques et religieuses étaient aussi empreintes d'un conservatisme exagéré. Ils n'étaient nullement incrédules et matérialistes, comme on l'a cru quelquefois; mais, fatigués des passions religieuses dont ils avaient le spectacle sous les yeux, ils éprouvaient le besoin de

réagir contre la surexcitation générale des esprits. Ils n'étaient pas des dévots qui défendaient leur foi, mais des conservateurs qui ne pouvaient souffrir qu'on changeât rien à l'ordre établi. Ils étaient à la fois orthodoxes et indifférents ; de ces indifférents qui ne sont nullement gênés par les croyances anciennes et généralement reçues, et qui trouvent toujours moyen de s'en accommoder. Toute nouveauté leur était suspecte ; ils y découvraient aisément quelque hérésie, étant de ceux pour lesquels l'antiquité d'une croyanee est une preuve de sa vérité. — Voilà pourquoi le christianisme naissant n'a pas eu de plus implacables ennemis que les saducéens. C'est un sanhédrin presque entièrement composé de saducéens qui a condamné Jésus à mort. Une doctrine nouvelle, source de trouble et d'agitation, soulevait aussitôt leur réprobation. Plus tard, ce n'est pas dans leurs rangs que le christianisme a recruté des adhésions. Il ne nous est pas dit qu'un seul saducéen ait accueilli la prédication des apôtres. Ils se sont, au contraire, montrés très acharnés à les poursuivre (voir les premiers chapitres des *Actes des apôtres*). Les indifférents n'acceptent pas volontiers une religion nouvelle. Elle fait plus facilement la conquête des sectateurs de l'ancienne religion ; nous savons, en effet, que les pharisiens, après la mort du Christ, se sont convertis en grand nombre. — La haine préconçue de toute idée nouvelle explique aussi que les saducéens n'aient pas cru à la résurrection du corps. On les a appelés matérialistes, parce qu'ils n'admettaient pas l'existence des anges, des esprits et la possibilité d'une résurrection (Matth. XXII, 23 ; Marc XII, 17 ; Luc XX, 28 ; Actes XXIII, 8 ; cf. IV, 1-2). Mais rien ne prouve qu'ils aient nié l'existence de ce que nous appelons aujourd'hui « le monde invisible. » Ils étaient seulement ennemis de nouveautés ; ils croyaient fermement au mosaïsme et étaient fort attachés à la lettre des Ecritures. La doctrine des anges, celle de la résurrection étaient nouvelles, donc elles étaient fausses. Et puis elles troublaient le peuple, elles étaient l'occasion de discussions interminables qui les gênaient et leur semblaient oiseuses ; voilà pourquoi ils s'y opposaient. Pratiques avant tout, ils ne voulaient pas de rêveries mystiques qui ne reposaient pas sur un texte écrit, et, s'en tenant à la lettre de la loi, ils s'autorisaient du silence de Moïse sur la vie future pour ne pas s'en occuper. C'est le système commode des gens du monde qui ne veulent pas discuter. Il en était de même des espérances messianiques : elles provoquaient des troubles ; ils n'en voulaient donc à aucun prix. Quand l'indifférence pour la foi reçue acquiert cette puissance, elle est le signe le plus certain de la décadence de la religion. Les saducéens étaient la preuve vivante que le règne des dogmes antiques touchait à sa fin ; ils avaient de la religion et n'avaient point de piété. — Il faut reconnaître qu'ils comprenaient souvent la loi mieux que les pharisiens, car ils ne faisaient pas, comme eux, sortir d'un texte ce qu'il n'avait jamais renfermé. Il est probable que les subtilités de la casuistique pharisienne provoquaient leurs sourires. Ils disaient plaisamment que les pharisiens, avec leur manière de vouloir tout purifier, finiraient par vouloir « soumettre le globe du soleil à l'eau lustrale. » Ils semblent, du reste, avoir été très superficiels et très légers dans leur discussions (voy. l'histoire des

7 frères, Matth. XXII, 23-29 et parall.). On a cru à tort qu'ils rejetaient toutes les traditions. Ils en avaient, au contraire, un certain nombre. Le talmud parle des traditions que les saducéens approuvaient (*Sanh.*, 33 b; *Horajoth*, 4 a). — On a dit aussi que les saducéens n'admettaient que la loi et rejetaient les prophètes. C'est les confondre avec les samaritains et avec le karaïtes; confusion déjà faite par Tertullien, Origène et Jérôme (Winer, *Realwœrterb.*, II, 352 ss.), et qui ne repose absolument sur rien. Leur Bible était celle de tous les juifs de leur temps. Il faut aussi se défier des expressions dont se sert Josèphe, quand il parle de leurs doctrines philosophiques. Ils niaient le destin, dit-il, en enseignant que c'est nous qui faisons soit notre bonheur, soit notre malheur par notre faute (*Ant. jud.*, XIII, 5, 9). Les saducéens se sont-ils jamais exprimés ainsi? C'est possible; mais ils ne niaient certainement pas l'action de Dieu dans le monde. Leur opposition aux pharisiens, dans cette grande question de la prescience divine et de la liberté humaine, nous semble avoir été plus politique que philosophique. Les pharisiens disaient : « Il faut tout attendre de Dieu; » et les saducéens étaient plutôt partisans du proverbe : « Aide-toi, le ciel t'aidera. » Le talmud nous a conservé le texte de plusieurs discussions entre pharisiens et saducéens. Elles ont été recueillies par M. Derembourg (*op. cit.*, p. 119 ss.). En général, ils avaient le dessous dans ces discussions. Ils connaissaient mal les questions; les pharisiens les faisaient se contredire; les forçaient à s'expliquer; perçaient à jour leur ignorance et les confondaient publiquement. Il est vrai que le récit de ces querelles a été fait par les pharisiens eux-mêmes, et il est naturel qu'ils s'y attribuent le beau rôle. Mais il est certain que les saducéens eurent peu de succès. Leurs idées ne réussirent que dans un cercle fort restreint. Placés les premiers de la nation par leur position sociale, ils jouissaient sans doute d'une grande considération (*Ant. jud.*, XVIII, 1, 4); mais, dans les plus hautes charges elles-mêmes, ils étaient obligés de s'en tenir à ce que les pharisiens disaient; autrement, le peuple ne les aurait pas supportés (*Ant. jud.*, XVIII, 1, 4). Les saducéens disparurent en l'an 70, quand Jérusalem fut détruite et le peuple juif dispersé. Le temple, les pompes extérieures du culte étaient nécessaires à ces formalistes, et ils ne pouvaient survivre à la disparition du sanctuaire. — Les sources et la bibliographie de l'article *Saducéens* sont les mêmes que celles de l'article *Pharisiens*.

EDM. STAPFER.

SAGESSE (Livre de la). Voyez *Sapience*.

SAGITTARIUS (Gaspard), savant théologien saxon, né à Lunebourg en 1643, mort en 1694, fut historiographe du duc de Saxe et professeur d'histoire à l'université d'Iéna. Il fut amené, dans le cours de sa carrière, à prendre la défense des réformateurs contre les jésuites et celle des piétistes contre les orthodoxes luthériens. La fermeté de son caractère et sa piété égalaient sa science. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous signalerons : 1° *Harmoniæ evangelicæ Passionis D. N. J. C.*, Iéna, 1671 et 1684; 2° *De martyrum cruciatibus in primitiva Ecclesia*, 1673; 3° *Antiquitates gentilismi et christianismi Thuringici*, 1685; 4° *De Natalitiis martyrum*, 1678; 5° *Historia epis-*

coporum Nunburgensium, etc., 1683; 6° *Historia Noberti, archiepisc. Magdeb. Præmonstr. Ord. conditoris*, 1683; 7° *Antiquitates archiepisc. Magdeburgensis*, etc., 1684; 8° *Dissertatio pro doctrina Lutheri de missa*, etc., 1687; 9° *Theses theologicæ de promovendo christianismo*, 1692; 10° *Introductio ad historiam ecclesiasticam et singulas ejus partes sive notitia scriptorum veterum atque recentium, qui ecclesiasticam historiam illustrant*, 2 vol. — Voy. J. A Schmidii, *Commentarius de vita et scriptis Gasp. Sagittarii*, Iéna, 1713; G. Zeumer, *Vitæ professorum Ienensium*, 1711; Nicéron, *Mémoires*, IV.

SAILER (Jean-Michel de) [1751-1832], théologien catholique. Fils de parents pauvres, élève des jésuites, professeur à l'université d'Ingolstadt, de Dillingen et de Landshut, puis vicaire général et évêque de Ratisbonne, Sailer exerça une grande et bienfaisante influence sur le clergé bavarois. Caractère noble et pur, unissant à une piété éclairée une rare aménité, il combattit la dévotion extérieure, la sainteté par les œuvres, non moins que l'esprit batailleur et scolastique de son Eglise. En relation avec des protestants distingués, notamment avec Lavater, attiré par la doctrine protestante du péché et de la grâce, il demeura néanmoins catholique, se bornant à émousser les angles du dogme officiel et à le présenter dans une lumière idéale. Scrupuleux et timoré dans sa foi en Dieu, il n'arriva jamais à la certitude du pardon de ses péchés, et inclinait de préférence à une justification par l'amour, par le don du cœur au Sauveur. Suspect à la fois aux libéraux et aux ultramontains, Sailer est le type du théologien de la conciliation. La déclaration de soumission qu'il publia en 1820, en réponse aux attaques dont il était l'objet, ne doit pas être considérée comme un acte de lâcheté; elle est plutôt, comme chez Fénelon, auquel on l'a quelquefois comparé, le résultat d'une tendance innée à la paix. Sailer a laissé une foule d'écrits de tout genre, qui ne se distinguent pas du reste par un mérite particulier (*Briefe aus allen Jahrhunderten*, 1800-1804; *Grundlehren der Religion; Moralphilosophie; Ueber Erziehung für Erzieher; Die Weisheit auf der Gasse*, etc.). — Voyez Bodemann, *J.-M. v. Sailer*, Gotha, 1856.

SAINT-AMOUR. Voyez *Guillaume de Saint-Amour*.

SAINT-ANDREWS (abbaye et université de). L'abbaye de Saint-Andrews, en Ecosse, remonte à la plus haute antiquité et fut fondée en 843. Pendant plus de trois siècles, les culdéens, disciples de Colomba, qui se distinguaient de Rome par leur fixation de la fête de Pâques et par une plus grande affinité avec le christianisme primitif, parvinrent à y conserver une part d'influence et n'en furent chassés qu'en 1212. L'archevêque de Saint-Andrews devint bientôt le primat de l'Eglise d'Ecosse. Aussi, voit-on la papauté chercher à s'arroger le droit de nomination des prélats. En 1170, Alexandre III excommunie le roi Guillaume, qui refuse de nommer son candidat. L'université fut fondée en 1411, au même moment que la plupart des universités du continent. Maintenue en échec par la noblesse, la royauté se rapprocha du clergé et lui assura, pour prix de son concours, les plus hautes charges. Celui-ci imprima aux études, à côté de l'élément scolastique, un caractère juridique pro-

noncé. Presque tous les fonctionnaires de l'ordre judiciaire sortaient de Saint-Andrews et des rangs du clergé. Néanmoins nous voyons de nombreux étudiants écossais à Oxford et dans les universités du continent. Une clause du traité de Brétigny leur assure des avantages dans les écoles de Paris. Les idées libérales de la Renaissance pénétrèrent à l'université peu avant la Réforme. En 1529, John Mair, le professeur le plus distingué de son temps, tout en restant partisan de la scolastique et ennemi des idées nouvelles, professe avec Gerson l'indépendance du pouvoir civil en face de la papauté. Le martyr Patrick Hamilton avait été son élève. Saint-Andrews fut une dernière forteresse de la papauté en Ecosse, et l'archevêque Patrick Graham fut déposé comme étant favorable aux idées nouvelles. On connaît le zèle ardent et la mort tragique du cardinal Beaton. Mais la Réforme l'emporta, la magnifique cathédrale fut démolie par le peuple à la suite d'une prédication de Knox ; l'abbaye et l'université furent supprimées du même coup, et, en 1582, le prélat Montgomery fut excommunié comme trop attaché aux idées de la cour. Aujourd'hui, l'université protestante de Saint-Andrews constitue comme Glasgow, un grand centre d'enseignement supérieur, qui se rapproche des méthodes et de l'organisation des universités allemandes.

SAINT-BRIEUC (*Ecclesia S. Brioci*), évêché dépendant de Rennes, autrefois de Tours. C'est en 848 que le célèbre duc de Bretagne, Noménoé, donna au monastère de Saint-Brieuc le rang d'évêché (Longnon, les *Cités gallo-rom. de la Bret.*, 1873, extrait des *Mém. du Congrès scient. de Saint-Brieuc*, 1872) ; il est vrai que saint Brieuc, comme saint Tugdual, le fondateur de Tréguier, portait le titre d'évêque, mais il est prouvé que ce n'étaient, de même que l'évêque d'Alet, que des évêques abbés ou abbés régionnaires. Ce qui devint l'évêché de Saint-Brieuc paraît avoir été compris dans la *civitas Diablintum* (voyez *Saint-Malo*) et avoir été en partie le siège des Curiosolites, dont le chef-lieu, du reste, est Courseul, dans l'évêché de Saint-Malo. Au reste, rien n'est obscur comme les questions de frontières bretonnes. La carte donnée dans le *Cartulaire de Redon*, de M. de Courson, montre toutes les enclaves que l'évêché de Dol avait au milieu de celui qui nous occupe, et cette confusion de limites n'a pas encore été expliquée clairement aujourd'hui. La cathédrale de Saint-Brieuc est consacrée à saint Etienne. Quant à saint Brieuc lui-même, on le fait mourir vers 502, le 1er mai (*AA. SS.*, à ce jour ; Le Grand ; la Devison, la *Vie de saint Br.*, Saint-Br., 1627, in-8, et *ib.*, 1874, in-18 ; Lobineau). On ne peut ici que renvoyer le lecteur au livre de M. Guimart (*Hist. des év. de Saint-Br.*, 1852), au vol. XIV du *Gallia christiana*, par M. Hauréau, et surtout aux *Anciens évêchés de Bretagne*, de MM. Geslin de Bourgogne et A. de Barthélemy, vol. I-VI, Saint-Br., 1855-1880.

SAINT-CLAUDE n'a un évêché que depuis 1742 ; cet évêché, qui fut supprimé de 1801 à 1823, est dépendant de Lyon. Le célèbre patron du Jura, saint Claude, était un évêque de Besançon dont l'histoire est bien peu certaine, puisque ses historiens lui sont postérieurs de cinq cents ans et plus. Issu de la puissante maison de Salins, il fut enlevé, vers

641, au *Monasterium Jurense*, dont il était abbé, pour être élevé au siège de Besançon ; après sept ans, il abdiqua sa charge et s'en revint au Jura (le monastère a depuis pris son nom) ; il y mourut en 696 (voyez les *AA. SS.*, 6 juin, I, avec la dissertation de Chifflet ; la critique de Jacques Lectius, dans son *Claudiomastix*, Gen., 1610, in-4, et la *Confutatio* de cet ouvrage, par Gaspard Scioppius, Mayence, 1612, in-4, citées par Ul. Chevalier ; les *Vies des saints de Franche-Comté*, I). Avant de porter le nom de Saint-Claude, le monastère du Jura, établi en un confluent qui portait, comme tant d'autres, le nom de *Condatiscone*, avait été consacré à saint Pierre, saint Paul et saint André ; il porta pendant de longs siècles le nom de saint Oyand (*Eugendus* ou *Augendus*), qui y introduisit la vie commune, en démolissant les cabanes où les moines vivaient isolés, selon le rite ancien. Saint Romain en est le fondateur et ses origines remontent au temps de saint Hilaire d'Arles. On n'a pas besoin de rappeler combien le culte de saint Claude fut répandu, à la fin du moyen âge, dans tout le pays environnant. Ce lieu fut un centre d'hostilité contre Genève. Les querelles de Voltaire contre l'évêque de Saint-Claude, qui maintenait le servage dans ses domaines, n'ont pas été oubliées. — Voyez le *Gallia christiana*, IV ; Richard, *Hist. des dioc. de Besançon et Saint-Cl.*, 2 vol., Bes., 1847-1851 ; *Hist. de l'abb. de Saint-Cl.*, 2 vol., 1854-1855 ; la chronique de Saint-Claude, publiée par U. Robert, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 1880, VI ; les *Vies des saints de Franche-Comté*.

SAINT-CYRAN (Jean du Verger ou du Vergier de Hauranne, abbé de) naquit à Bayonne, en 1581, d'une famille noble, et mourut, à Paris, le 11 octobre 1643, âgé de soixante-deux ans. Après avoir fait ses humanités dans son pays natal, le jeune du Verger se rendit à Louvain, où il étudia la théologie sous d'illustres professeurs, tels que Stapleton et Juste Lipse ; à l'occasion d'une thèse qu'il y soutint, le 26 avril 1604, ce dernier lui rendit un témoignage remarquable dans lequel il semble avoir prévu ce que son élève deviendrait plus tard. Or, parmi les étudiants de l'université, il y en avait un dont les succès remarquables attirèrent l'attention du jeune du Verger ; cet élève si distingué était Jansénius, qui devait un jour être évêque d'Ypres (voyez l'article *Jansénisme*) ; des relations d'amitié très intime s'établirent entre les deux jeunes gens, liens qui eurent sur chacun d'eux une influence considérable. Tous deux quittèrent Louvain à la fin de leurs cours, pour se rendre à Paris, où Jansénius continua à se distinguer par son zèle pour l'étude. Toutefois, en 1611, les deux amis laissèrent Paris pour Bayonne, où nous les voyons s'enfoncer dans la retraite pour se livrer à des travaux sans relâche sur les origines du christianisme. Dès cette époque, c'est du Verger qui dirige les recherches, qui guide le jeune Flamand dans ses lectures ; on sent qu'il le domine et qu'il exerce déjà sur lui cet ascendant que sa vigoureuse intelligence et son austère nature lui ont donné dans la suite sur les esprits même les plus distingués. Ils demeurèrent six ans à Bayonne, dont l'évêque nomma du Verger chanoine de sa cathédrale, et Jansénius principal d'un collège nouvellement fondé. Pendant ce temps, ils s'appliquèrent à l'étude des conciles et des Pères

de l'Eglise, particulièrement de saint Augustin, avec une ardeur infatigable. Ils se séparèrent en 1617, du Verger pour retourner à Paris, Jansénius pour aller se fixer à Louvain ; mais ils demeurèrent unis par un commerce de lettres dans lesquelles on sent que le premier a toujours la haute pensée devant laquelle le second s'incline avec une déférence imposée par l'estime et l'admiration. Du Verger quitta de nouveau Paris pour se rendre à Poitiers, auprès de l'évêque de cette ville, M. de la Rochepozay, qui le fit chanoine ; mais il préféra céder ce canonicat contre le prieuré de Bonneville, persuadé que ce bénéfice lui procurerait une vie plus retirée et plus favorable aux études qu'il voulait poursuivre. En 1620, il le résigna en faveur d'un de ses neveux, M. de Barcos, après l'avoir offert d'abord à Vincent de Paul, qui l'avait refusé. — Pourvu la même année de l'abbaye de Saint-Cyran, située en Touraine, et cela par les soins de M. de la Rochepozay, à laquelle elle appartenait, du Verger prit le nom de son abbaye, selon l'usage du temps, nom sous lequel il est connu, et que nous lui donnerons désormais. C'est vers cette époque que Saint-Cyran, jeune encore, composa deux petits écrits fort singuliers, l'un intitulé : *Question royale, savoir en quelle extrémité le sujet pourrait être obligé de sauver la vie de son prince aux dépens de la sienne* (c'est une sorte de plaisanterie de savant) ; l'autre a pour titre : *Apologie pour Henri-Louis Chateignier de la Rochepozay, évêque de Poitiers, contre ceux qui disent qu'il n'est pas permis de recourir aux armes en cas de nécessité.* Ce factum avait pour objet de défendre l'évêque, qui avait pris les armes et s'était mis à la tête d'une troupe de gens armés, afin de réprimer les protestants de Poitiers, fauteurs d'une agitation dans cette ville. Les livres saints, les Pères et toutes les autorités ecclésiastiques y sont mis à contribution pour établir la thèse, soutenue d'une manière excentrique et téméraire. On retrouve, dans les autres ouvrages de l'auteur, ce penchant au bizarre ; sans doute ce penchant devient toujours plus mortifié et le paradoxe est moins fréquent, mais on devine que ce n'est pas sans peine. Dans les pages les plus simples, la pensée de notre théologien conserve une allure étrange et quelque chose de baroque qu'on est en droit de lui reprocher. Saint-Cyran était encore à Poitiers lorsque Arnauld d'Andill y y passa, à la suite de la cour ; tous deux se lièrent alors d'une étroite amitié qui dura jusqu'à la mort ; mais, peu après (1622), il vint se fixer définitivement à Paris où, à peine installé, il composa un écrit en faveur de l'université de Paris contre les jésuites, et dans lequel il prévoit qu'en s'opposant à la redoutable compagnie il aura de grands dangers à rencontrer. En 1623, il fit un voyage à Péronne pour y rencontrer son ami Jansénius et afin d'y conférer avec lui sur l'ouvrage que celui-ci méditait, et qui devait rendre son nom si célèbre. — C'est vers ce temps que Saint-Cyran entra en relation avec la mère Marie-Angélique Arnauld, abbesse de Port-Royal des Champs ; celle-ci, en sortant de Maubuisson, ayant emmené avec elle trente religieuses, pour les conduire à Port-Royal, sans avoir les ressources nécessaires à leur subsistance, l'abbé de Saint-Cyran fut si touché de cet acte qu'il crut devoir écrire à la pieuse abbesse pour la féliciter de sa conduite, et pour lui rappeler « l'obligation qu'a la créature de se fier en

Dieu sans égard pour les considérations humaines, et de s'appuyer sur lui plus par amour que par prévoyance. » La lettre est du 4 juillet 1623. On la trouve dans les *Mémoires pour serv. à l'hist. de Port-Royal*, 1742, t. I, p. 211. Il était pourtant allé quelque temps auparavant à Port-Royal et y avait donné des conférences, appréciées par toute la communauté. On ne voit pas cependant qu'il ait exercé au milieu d'elle une influence directe ; on se bornait à lui demander de temps à autre quelques conseils qu'il donnait, sans chercher lui-même à s'ingérer dans la conduite du monastère. Les choses durèrent ainsi pendant dix ans, lorsque l'évêque de Langres, M. Zamet, pria l'abbé de Saint-Cyran de donner des instructions religieuses dans un couvent qu'il venait de fonder, et dont la mère Angélique était devenue supérieure. Cette maison était destinée à honorer le Saint-Sacrement. Saint-Cyran s'acquitta si bien de la mission dont il était chargé, qu'il amena un changement total dans l'esprit des religieuses et dans les principes de la maison, où les habitudes mondaines régnaient à l'ombre du cloître. Dans les dispositions nouvelles de piété et de détachement du siècle où se trouvaient les religieuses, elles résolurent de retourner à Port-Royal, ce qu'elles firent avec l'autorisation de l'archevêque de Paris, circonstance qui amena Saint-Cyran à prendre la direction de Port-Royal, direction puissante et féconde sous l'influence de laquelle le monastère et le « désert » qui l'entoure vont se peupler d'âmes d'élite dont le christianisme austère fera revivre les premiers temps de l'Eglise. Cette activité extérieure de Saint-Cyran n'avait point interrompu ses travaux théologiques; en 1626, il avait publié une réfutation de la « Somme » du père Garasse, jésuite et, en 1631, un énorme ouvrage sur la hiérarchie épiscopale sous le pseudonyme de *Petrus Aurelius*, que le clergé de France fit imprimer à ses frais, avec de grands éloges de son auteur inconnu. — Le cardinal de Richelieu appréciait la valeur de Saint-Cyran et, pour se l'attacher, il avait voulu lui confier la charge de premier aumônier auprès d'Henriette-Marie de France, femme de Charles Ier; mais, sur son refus, il lui avait offert successivement plusieurs riches abbayes, et enfin les évêchés de Bayonne et de Clermont, toujours sans succès. On dit que le puissant cardinal, recevant un jour notre abbé, le montra à toute la cour, lui toucha l'épaule en disant : « Voici, messieurs, le plus savant homme du royaume. » Si Richelieu croyait gagner ses bonnes grâces par de telles caresses, il montrait qu'il connaissait bien peu Saint-Cyran ; le rigide et austère abbé n'était pas du nombre des hommes que l'on prend avec de telles amorces. Celui-ci voulait conserver son indépendance, et ses refus à tant de faveurs offertes porteraient à supposer qu'il les considérait comme le prix de sa liberté. Il est probable que le ministre avait discerné la supériorité de ce caractère, qu'il redoutait peut-être et, en habile politique, il aurait voulu le gagner et l'avoir à sa dévotion. Outre ces refus, qui froissèrent Richelieu, ce dernier qui, on le sait, se piquait d'être un savant théologien, en voulait à notre abbé de ce que celui-ci l'avait contredit sur la matière de l'attrition. D'autres causes encore, que Lancelot, Besoigne et Clémencet relèvent par le menu, eurent pour résultat d'indisposer le cardinal

contre l'abbé de Saint-Cyran, qui devint bientôt l'objet de son aversion. Le prince de Condé, s'efforçant un jour de faire revenir le ministre de ses préventions à l'égard de l'abbé, Richelieu lui répondit : « De quel homme me parlez-vous ? Il est plus dangereux que six armées. Vous voyez mon catéchisme qui est sur ma table : il a été imprimé vingt-deux fois. J'y dis que l'attrition suffit avec l'absolution, et lui croit que la contrition est nécessaire. Et dans ce qui regarde le mariage de Monsieur, toute la France s'étant rendue à mon désir, lui seul a eu la hardiesse d'y être contraire. » — Par l'ordre de l'inflexible cardinal, Saint-Cyran fut arrêté, le 14 mai 1638, à deux heures du matin et conduit au donjon de Vincennes, où sa captivité dura cinq ans. L'honnête et pieux Besoigne, dans son *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, si précieuse par les mille traits de détail qu'elle renferme, nous dit, à propos de cette arrestation : « Il semble qu'il avait eu la veille un pressentiment de ce qui se passait alors : car le soir, comme on lisait devant lui un chapitre de l'Ecriture sainte, suivant son usage, il se trouva que c'était un chapitre de Jérémie, où sont ces paroles : « *Ecce in manibus vestris sum : facite mihi quod bonum et rectum est in oculis vestris.* Me voici entre vos mains, faites de moi comme il vous semblera bon et juste » (Jérém. XXVI, 14). L'abbé arrêta à ces mots et dit : « Voilà pour moi » (Besoigne, *Hist. de l'abbaye de P. R.*, t. III, p. 385). Comme le chevalier du guet conduisait son prisonnier sous bonne escorte au lieu de sa captivité, on rencontra Arnauld d'Andilly, qui se rendait à Pomponne ; ce dernier, ayant fait arrêter son carrosse en reconnaissant Saint-Cyran, lui demanda où il menait tous ces gens : « Mais ce n'est pas moi qui mène ces messieurs, ce sont eux qui me mènent, » répondit l'abbé ; puis, s'entretenant quelques instants avec son ami, il lui demanda de lui donner les *Confessions de saint Augustin*, que celui-ci avait à la main, n'ayant pu, lui, au milieu de son arrestation, prendre aucun livre. Dans cette histoire de Port-Royal, on trouve saint Augustin jusque sur le chemin des bastilles. L'auguste prisonnier fut, pendant les six premiers mois de sa détention, l'objet des mesures les plus rigoureuses ; non seulement on lui refusa un domestique, mais on le priva de livres, d'encre, de plume et de papier. L'officier auquel il était confié se montra très dur à son égard et le traita sans aucun adoucissement. Le paisible captif accepta ces souffrances dans un esprit de chrétienne résignation. Il fit même, dans la suite, élever à ses frais les enfants de cet officier, dota une de ses parentes, qui voulait se faire religieuse, et lui rendit de bons offices dans une disgrâce dont il fut frappé. A propos de ce bienfait envers les enfants de son gardien, il faut rappeler la tendre sollicitude que Saint-Cyran portait à l'enfance et qui a été un des côtés touchants de son caractère. Il y a de lui des pensées sur ce respect que l'on doit à l'enfance qui vont au cœur ; on sent qu'elles viennent d'une grande âme et d'une noble nature. L'abbé, ayant été atteint plusieurs fois par la maladie dans sa prison, fut enfin transféré du donjon dans une chambre plus convenable ; mais il y était surveillé par douze gardes qui entraient chez lui à tout moment pour voir s'il écrivait. Arnauld d'Andilly, qui avait la liberté de le voir, lui procurait en secret du

papier et des crayons, dont le prisonnier fit bon emploi, malgré la vigilance de ses gardes. Pendant que Saint-Cyran était conduit à Vincennes, les archers envahirent son domicile et s'emparèrent de tous ses papiers et manuscrits ; il y en avait une quantité si considérable qu'on en remplit deux immenses coffres dont le contenu équivalait à quarante ou cinquante volumes in-folio. Il y avait là des traités sur toutes sortes de matières théologiques. L'examen en fut fait et ne donna lieu à aucune accusation ; les jésuites y trouvèrent quelques lettres de Jansénius qu'ils publièrent en les tronquant, de sorte que cette publication ne présente aucune garantie d'exactitude ni de vérité. — A la mort du cardinal de Richelieu, Saint-Cyran fut rendu à la liberté, c'était le 6 février 1643 ; mais il ne devait pas en jouir longtemps : huit mois après, le 11 octobre de la même année, il s'éteignit en donnant jusqu'à la fin des preuves de sa foi et de sa piété. Il fut enterré à Saint-Jacques du Haut-Pas, son cœur fut porté à Port-Royal des Champs. Des princesses, des évêques et des personnes de la plus haute condition assistèrent à ses funérailles. On a mis sur l'endroit où il est enterré une épitaphe latine qui y subsiste encore et que l'auteur de cet article a été assez heureux pour retrouver. Il nous reste maintenant à considérer Saint-Cyran comme directeur et comme écrivain. — Comme directeur de conscience, il a été l'un des plus rigides de son temps ; chrétien convaincu, homme de foi, prêtre d'une piété austère et penseur profond, il souffrit du relâchement et des abus de son Eglise. Ne pouvant s'accommoder des préceptes relâchés qui s'étaient propagés dans le clergé soit séculier, soit régulier, sous l'influence toujours croissante des jésuites, il se crut obligé de réagir contre de tels désordres. Il se donna la tâche, quoiqu'il la sût périlleuse, de faire refleurir dans l'Eglise la piété de ses premiers jours ; et, pour y arriver, il creusa les origines du christianisme, recueillit, des Pères et des conciles qu'il possédait avec une science merveilleuse, tout ce qui pouvait lui servir d'autorité dans l'œuvre de régénération qu'il entreprenait. Les âmes qu'il dirigea furent comme pétries avec ce levain qu'il avait recueilli aux sources de la doctrine ecclésiastique, et il leur imprima cette piété dont la sévérité presque féroce a été le trait distinctif. Saint-Cyran, qui était pourtant l'homme de l'Ecriture, car il s'en nourrissait continuellement et il en recommandait la méditation assidue, n'a pas su lui donner la place qu'elle doit occuper dans la vie chrétienne ; il ne la dégage point des entraves que son Eglise lui impose ; il la fait passer à travers le crible de la tradition et ne la reçoit, pour ainsi dire, que des mains de saint Augustin. Il n'ose pas, comme Luther, briser la chaîne qui la retient au vieux mur ; ce qui fait qu'au lieu de lui rendre sa puissance d'agir sur le monde entier, il ne peut voir son influence s'exercer que dans les étroites limites d'un monastère. Il place l'autorité en dehors de la seule parole de Dieu, ou, pour mieux dire, il déplace l'autorité en matière de foi : voilà pourquoi, bien que profondément chrétien et doué d'une érudition prodigieuse, il faillit dans la réalisation de la sublime entreprise qu'il s'était proposée, ne trouvant, pour la faire aboutir, que les sombres pénitences d'un Basile, d'un Antoine ou d'un Pacôme, au lieu de la foi joyeuse des saint Paul et des saint Jean. De là vient aussi

que Saint-Cyran n'entrevoit Dieu qu'enveloppé de cette majesté philosophique et redoutable que les pieux métaphysiciens qu'on nomme Pères de l'Eglise lui dépeignent dans leurs écrits qu'il a sans cesse sous les yeux ; et ce Dieu le pénètre d'une sorte de tremblement qui n'a pas la joie pour compagne, comme le veut l'Ecriture. Notre théologien ne se « réjouit pas avec tremblement ; » il tremble, mais sans se réjouir. « En sorte, dit Besoigne, que tout ce qui se présentait à lui des paroles de la sainte Ecriture ne lui offrait rien que d'effrayant. » Tout le jansénisme est là. — Port-Royal, celui des premiers temps de la réforme surtout, est le fruit de cette théologie héroïquement austère de Saint-Cyran, qui a fait passer son souffle dans ce monde, qu'il a pour ainsi dire créé par la double puissance de sa foi mortifiée et de son vigoureux génie. Cette tentative de réforme, qui ne répudie pas l'Ecriture, mais qui l'emprisonne dans les liens de la tradition, est très instructive ; la piété qu'elle enfante est douée d'une incontestable grandeur ; elle est servie par des âmes d'élite qui trouvent dans la personne de Saint-Cyran une direction lumineuse et sainte, et cependant cette réforme avorte et vient s'anéantir dans les égarements des convulsionnaires de Saint-Médard. — Comme écrivain, malgré les éloges que Port-Royal et ses amis lui ont prodigués, ce n'est pas se montrer injuste en déclarant que Saint-Cyran doit être rangé parmi les plus pauvres écrivains. Sa phrase, je ne dis pas son style (de style il n'y en a pas), sa phrase confuse, cahotée, obscure et incorrecte, est tout ce qu'il y a au monde de plus pénible à lire. On a tant de peine à comprendre notre auteur qu'on se demande parfois s'il se comprenait lui-même. Et quand le bon Besoigne nous parle de l'éloquence de Saint-Cyran, il faut avouer qu'il pousse l'admiration trop loin. Le digne historien cite même l'ouvrage qui lui paraît digne de pareilles louanges ; c'est à propos des papiers qu'on saisit chez l'abbé lors de son arrestation : « On y trouva, dit-il, le manuscrit de la belle préface de la *Réfutation de la Somme*, de Garasse, qui passait alors pour un chef-d'œuvre d'éloquence. » On voit que Besoigne ne marchande pas sur les termes ; mais quand on fait réflexion à quel auteur il les applique, on serait tenté de les interpréter dans le sens de la satire. Saint-Cyran éloquent ! On peut être assuré que lui, au moins, n'a jamais cherché à l'être ni à passer pour tel. — Saint-Cyran, comme on l'a vu, avait composé un grand nombre d'ouvrages ; quelques-uns seulement ont été imprimés, ce sont les suivants : 1° *Question royale et sa décision*, à Paris, chez Toussaint de Bray, 1699, in-12 ; 2° *Apologie pour maître Henri-Louis Chateignier de la Roche-Pozay, évêque de Poitiers, contre ceux qui disent qu'il n'est pas permis aux ecclésiastiques d'avoir recours aux armes en cas de nécessité*, 1615, in-12 ; 3° la *Somme des fautes et faussetés capitales du P. François Garasse*, à Paris, chez Bouillerot, 1626, 4 vol. in-4 ; 4° *Petri Aurelii theologi opera, jussu et impensis cleri gallicani in lucem edita*, Paris, chez Antoine Vitray, 1642 et 1646, 3 vol. in-fol. ; 5° *Réponse aux remarques contre le chapelet secret*, 1634 ; 6° *Réfutation de l'examen de la doctrine du chapelet secret du Saint-Sacrement*, 1634 (ces deux derniers opuscules furent écrits à l'occasion d'un petit

traité composé par la mère Agnès Arnauld, lorsqu'elle était à l'institut du Saint-Sacrement fondé par M. Zamet, évêque de Langres, et dans lequel elle avait énuméré, pour son usage personnel, les titres d'honneur et les vertus divines qui lui semblaient appartenir au sacrement de l'autel, de là le titre de *chapelet;* ces pensées, ayant été communiquées de proche en proche, finirent par être publiées et puis attaquées par les jésuites : c'est pour réfuter ces attaques que Saint-Cyran écrivit les deux factums que nous venons d'indiquer) ; 7° *Raisons de la cérémonie et de la coutume ancienne de suspendre le saint sacrement dans les églises au-dessus de l'autel* (curieux opuscule que l'on a inséré dans les *Œuvres chrétiennes et spirituelles,* édition de 1679); 8° *Instruction pour disposer les enfants à recevoir le sacrement de confirmation ;* 9° *Points ou réflexions sur la prêtrise,* parus de nouveau dans les « Lettres chrétiennes et spirituelles » en 1744, sous le titre de : *Pensées de M. de Saint-Cyran sur le sacerdoce* (Vinet en a cité plusieurs passages dans sa « Théologie pastorale, » pages 57, 97, 100, 110. 168, 2e édit.) ; 10° *Explication morale de tout ce qui est dit d'Abraham dans la Genèse, avec quelques autres opuscules de piété,* parus dans les nouvelles « Lettres, » en 1744 ; 11° *Théologie familière, ou brève explication des principaux mystères de la foi* (imprimé pour la première fois, à Paris, en 1642, *avec deux autres petits traités : l'un de la confirmation, l'autre de la messe*) ; 12° *Lettres chrétiennes et spirituelles de M. Jean Duvergier de Hauranne,* Paris, 1645, Lyon, 1647 et 1648, 2 vol. in-4, in-8 et in-12 ; 13° *Lettres chrétiennes et spirituelles de maître Jean du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, qui n'ont point été imprimées jusqu'à présent,* 1744, 2 petits volumes in-12 (c'est dans ce recueil qu'on trouve la *Lettre de M. de Saint-Cyran à M. Guillebert sur le sacerdoce,* et que Vinet cite dans sa « Théologie pastorale, » 2e édit., pages 76, 102 et 281 ; 14° *Considérations chrétiennes sur la mort,* parues d'abord sous le titre de « Points sur la mort et sur la pauvreté, » Paris, in-12, plusieurs éditions ; 15° *Œuvres chrétiennes et spirituelles de messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran,* Lyon, chez Laurent Aubin, 1679, 4 vol. petit in-12 (le quatrième volume, qui est de format plus petit que les autres, contient les opuscules suivants : 1° Théologie familière ; 2° Instruction pour la confirmation ; 3° le Cœur nouveau ; 4° Explication des cérémonies de la messe ; 5° Raisons ... de suspendre le saint sacrement ; 6° Actes d'adoration pour le matin ; 7° Règles pour bien pratiquer la vie religieuse. Les trois premiers volumes renferment les « Lettres » dont on peut trouver la clef dans le « Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'*Histoire de Port-Royal* » (Utrecht, 1740), pages 150 et 166, et dans l' « Histoire littéraire de Port-Royal, » par dom Clément, tome Ier (le seul paru), p. 318 à 343. On a placé à la fin du troisième volume un traité *des dispositions à la prêtrise ;* il était adressé, sous forme de *Lettre,* à M. Du Hamel, curé de Saint-Merry. Cette édition de 1679 est la meilleure de toutes celles qui ont été publiées ; les autres opuscules renfermés dans le quatrième volume sont : 16° *Pensées chrétiennes sur la pauvreté ;* 17° *Discours sur la pauvreté de Jésus-Christ* (le con-

tenu de ces quatre volumes des « OEuvres chrétiennes » a été presque entièrement écrit au crayon « au château de Vincennes, » et quand on se rappelle ce détail, on éprouve une émotion pleine de respect en lisant ces méditations du chrétien captif et résigné); 18° *Admiration des miséricordes de Dieu, et principalement de celles qu'il fait aux plus grands pécheurs;* 19° la *Vie de la sainte Vierge, ou Considérations sur ses fêtes et autres mystères*, sous le pseudonyme de sieur de Grandval, Paris, 1664, in-12; 20° *Considérations chrétiennes sur les dimanches et fêtes de la Vierge et des saints,* Paris, 1670, 1671, 1688, 2 vol. in-8; 21° l'*Aumône chrétienne, ou Tradition de l'Eglise touchant la charité envers les pauvres, recueillie des Ecritures divines et des saints Pères grecs et latins,* Paris, 1651; Lyon, 1674, 2 vol. in-12; le second volume est intitulé : *De l'Aumône ecclésiastique.* M. Wallon de Beaupuis avait extrait les pensées les plus saillantes des « Lettres » de Saint-Cyran; mais Arnauld d'Andilly a refait ce travail d'une manière plus complète et l'a publié sous le titre de : *Instructions tirées des lettres de M. de Saint-Cyran*, in-16 et in-12; on les trouve dans le premier volume de la belle édition in-folio des « OEuvres d'Arnauld d'Andilly. » — Sources : Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran;* Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal; Mémoires et relations sur ce qui s'est passé à Port-Royal des Champs depuis le commencement de la réforme de cette abbaye*, 1716; *Relations sur la vie de la révérende mère Angélique de Sainte-Magdelaine Arnauld*, 1737; *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal, ou Supplément aux mémoires de MM. Fontaine, Lancelot et du Fossé;* Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. III; Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, t. I; Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal*, t. I et II; *Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal* (au 11 octobre); l'abbé Racine, *Abrégé de l'histoire ecclésiastique,* t. X, XI et XII; Mlle Poulain (de Nogent), *Nouv. hist. abrégée de l'abbaye de Port-Royal*, t. III; Clémencet, *Hist. littér. de Port-Royal,* t. I (le seul qui ait été publié); *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité, des* XVIIe *et* XVIIIe *siècles,* t. I et IV; *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal*, t. I, en tête du volume, où se trouvent de curieux « Mémoires, par M. d'Andilly, au sujet de messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran; » *Dict. des livres jansénistes.* A. MAULVAULT.

SAINT-DENIS (abbaye de). Voyez *Denis* (saint).

SAINT-DIÉ (*S. Deodati*), évêché fondé en 1777 seulement, dépendant autrefois de Trèves, aujourd'hui de Besançon. Saint-Dié, évêque de Nevers, chassé de son siège par l'amour de la solitude, s'en alla d'abord chercher la retraite dans la forêt de Haguenau et à Ebersmünster, où il jouit de l'amitié des célèbres évêques de Strasbourg, saint Arbogast et saint Florent. Fuyant devant la popularité, il se cacha à Ammerschwihr et à Hunawihr, d'où il fut chassé par la grossièreté des habitants (*Wilra*), où il baptisa la fille du comte Huno, puis au Val de Galilée, où il vécut d'herbes dans les forêts d'une montagne qu'on appelait Cromberg (c'est le Kembert), où il consacra un oratoire à saint Martin.

Saint Hydulphe son ami, l'évêque de Trèves, qui, après avoir fondé Moyenmoutiers, lui succéda comme abbé, l'encourageait par le don de précieuses reliques, et Chilpéric lui donna le confluent de la Meurthe et de la Robache, d'où l'abbaye, consacrée à Notre-Dame et à tous les apôtres, tira le nom de *Juncturæ*. Deodatus gouverna le monastère de 669 environ jusqu'en 679, où il mourut le 19 juin (*AA. SS.*, juin, III). Au dixième siècle, l'abbaye tomba dans une profonde décadence, et bientôt elle fut sécularisée; on dit que saint Léon en fut prévôt. — Voyez le *Gallia christiana*, XIII; Chanzy, *Précis de l'histoire de Saint-Dié*, 1853; Sommier, *Hist. de l'égl. de Saint-Diez*, S.-D., 1726, in-8°. On trouvera la critique de la légende, qui ne remonte guère qu'à Richer de Senones, dans le *Répertoire archéologique du Haut-Rhin* de M. Kraus, 1881.

SAINTE-ALDEGONDE (Philippe Marnix de), né à Bruxelles en 1538, fit ses études à Genève, d'où il revint fort instruit et capable de rendre des services à son pays et à son Eglise. Après son retour, il « se tint par l'espace de six ans jusques au commencement des troubles comme caché soubs la croix des persécutions qui estoient alors tres aspres. » Marnix rédigea le *Compromis* et le signa un des premiers. Après les échecs des calvinistes, il se retire en Allemagne et devient membre du conseil ecclésiastique de Heidelberg. Ce fut pendant son exil en Allemagne qu'il composa le *Wilhelmus-lied*, la *Lettre de consolation aux frères exilés*, et le célèbre pamphlet dirigé contre Rome, le *Byenkorf der H. roomsche Kerke* (1569). Guillaume d'Orange appelle auprès de lui le jeune écrivain; il ne tarde pas à constater qu'il possède les talents d'un homme politique et l'emploie à des missions fort délicates. Marnix, pris par les Espagnols, perd courage et sollicite Guillaume de faire la paix; il retrouve son ancienne énergie quand il est remis en liberté (1574) et redevient le conseiller prudent et ferme du prince d'Orange; il contribua à la pacification de Gand (1576), qui consacrait l'union des Pays-Bas et établissait le libre exercice du culte. Les desseins hostiles de don Juan sont devinés et dénoncés par Marnix, qui réussit, à la même époque, à ramener les bourgeois d'Arras. Guillaume confie à son conseiller le soin de gagner l'Allemagne protestante à la cause des Pays-Bas, l'envoie en France pour traiter avec le duc d'Anjou et le nomme premier bourgmestre d'Anvers. Au moment où le prince d'Orange est assassiné à Deft, Marnix se voit menacé par les troupes espagnoles, sous le commandement du prince de Parme : il engage les états généraux, pour prévenir le succès de Philippe et la ruine imminente des libertés, à offrir la souveraineté des Pays-Bas à Henri III. Celui repousse l'offre qui lui est faite, et les Hollandais sont réduits à pourvoir eux-mêmes à leur salut. Marnix, dont personne ne contestait le courage, ne désespéra pas d'arriver à un arrangement, entra en correspondance avec un conseiller du prince de Parme et conçut le projet de signer un accord avec les Espagnols. Quoique le grand conseil d'Anvers eût accepté les propositions d'Alexandre Farnèse, l'accord ne se fit pas, et Anvers, abandonné des Hollandais, fut forcé de capituler. Marnix, pendant tout le siège, déploya l'énergie d'un vrai soldat, et, s'il essaya de sauver la ville en traitant avec l'ennemi, ce fut moins par découragement que par respect

pour la pluralité des voix. La reddition d'Anvers causa une profonde douleur dans les Provinces-Unies, et, naturellement, on s'en prit à Marnix de cet échec ; il répondit à ces accusations en déclarant qu'il avait rempli loyalement son devoir et fait tout ce qui était possible ; il était prêt, disait-il, à défendre, à l'avenir comme dans le passé, l'honneur de Dieu, la vraie religion et le bien du pays. On ne s'en tint pas aux récriminations : les états de Zélande veulent que Marnix soit jugé, mais les états généraux, Maurice de Nassau, refusent de faire le procès à un homme qui avait rendu les plus grands services à la république. Marnix, après avoir passé quelque temps dans la retraite, au château de Sainte-Aldegonde, à West-Souburg, rentre en scène : il est envoyé en Angleterre par les états de Zélande, appelé dans les conseils de Maurice de Nassau. Ce fut à cette époque (1591-1592) qu'il composa le *Tableau des différends de la religion ;* un peu plus tard, il s'attaqua aux anabaptistes et aux libertins, dans un ouvrage intitulé *Ondersoekinge ende grondelycke wëderlegginge van de geestdryverische leere* (1595 et 1597), et oublia, en combattant des sectes qu'il jugeait dangereuses, les principes de tolérance qu'il avait proclamés autrefois. On lui répondit par l'*Antidote ou contrepoison contre les conseils sanguinaires et envenimés de Ph. de Marnix*, qui mettait en cause l'homme politique plus encore que le théologien. Marnix justifia sa conduite et ses opinions religieuses dans sa *Réponse apologétique,* adressée aux états généraux. Il mourut à Leyde, le 15 décembre 1598. Outre les ouvrages cités plus haut, nous possédons de Marnix un traité d'éducation célèbre, intitulé : *Ratio instituendæ juventutis,* et des lettres en assez grand nombre. — Voir : Quinet, *Marnix de Sainte-Aldegonde;* Th. Juste, *Vie de Marnix de Sainte-Aldegonde,* Bruxelles, 1858 ; A. Lacroix et Fr. van Meenen, *Notice biographique et bibliographique sur Ph. de Marnix*, Bruxelles, 1858 ; W. Broes, *Filip van Marnix*, Amsterdam, 1838-1840, 3 vol. ; *Œuvres de Ph. de Marnix,* publiées par A. Lacroix, 2 vol., 1859-1860. G. Leser.

SAINTE-BEUVE (Jacques de) naquit à Paris en 1613, et mourut dans la même ville le 15 décembre 1697, âgé de 64 ans. Après avoir fait ses études avec succès, il obtint les grades de bachelier, de licencié et de docteur. Il se fit connaître par ses tendances augustiniennes sur le système de la grâce, et fut naturellement accusé de jansénisme. Il est vrai qu'il refusa de souscrire à l'exclusion de la Sorbonne dont fut frappé le docteur Antoine Arnauld, et que, pour cet acte, il se vit exclu lui-même. Mais ayant signé le formulaire d'Alexandre VII, sa soumission lui valut les faveurs du clergé qui lui accorda une pension de 1,000 livres. C'était du reste un homme pieux et savant, vivant au milieu de Paris dans une sorte de reclusion où la prière et l'étude prenaient tout son temps. Il est connu surtout comme casuiste ; sa science lui attirait une foule de consultations de la part de personnes appartenant à toutes les classes de la société depuis les princes, les évêques et les dignitaires civils ou ecclésiastiques jusqu'aux gens du peuple. Le docteur Sainte-Beuve donnait la solution de ces problèmes, résolvait ces « cas de conscience, » et montrait dans ses réponses autant de sagesse que d'érudition. Il se fit remar-

quer comme prédicateur, mais principalement comme professeur de théologie. Il a laissé des œuvres qui n'ont été publiées qu'après sa mort; c'est un recueil de décisions sur des questions de théologie morale et de droit canon, 3 vol. in-4°. Il avait publié lui-même en 1686 un gros volume in-4° renfermant deux traités en latin, sur la *Confirmation* et l'*Extrême-Onction*, comme réponse au ministre Jean Daillé; Sainte-Beuve s'efforce d'établir que ces deux institutions ecclésiastiques doivent être considérées comme sacrements, et il remue toute l'antique tradition pour établir et prouver son assertion, oubliant que l'Ecriture a rendu vaine d'avance toute argumentation qui ose décider sans le concours de son texte. — Ouvrages à consulter : l'abbé Racine, *Abrégé de l'Hist. ecclés.*, t. XII; *Nécrologe des principaux déf. et confess. de la vérité des dix-septième et dix-huitième siècles*, t. I et IV ; l'abbé Barral, *Dict. hist. littér. et critiq.* Nous rappelons pour mémoire, un ouvrage mal écrit, mal conçu et mal digéré, quoique fort prétentieux, intitulé : *Jacques de Sainte-Beuve, docteur de Sorbonne et professeur royal. Etude d'histoire privée*, Paris, Auguste Durand, 1865, in-8°.

SAINTE-MARTHE (Claude de) naquit à Paris, le 8 juin 1620, d'une famille noble et illustre qui avait déjà donné plusieurs grands hommes, notamment les deux frères jumeaux, auteurs du *Gallia christiana* avec lesquels il ne faut pas le confondre. Il se fit remarquer dès son enfance par la douceur et la pureté de ses mœurs ; à peine avait-il terminé ses études qu'on le vit chercher la retraite dans une résidence que sa famille possédait dans le Poitou et qu'on appelait Chant-d'Oiseau. Là, s'adonnant tout entier à la méditation de l'Ecriture sainte et des Pères de l'Eglise, il fit de rapides progrès dans la connaissance des choses divines et dans la piété. Bientôt même, dans le but de se consacrer plus étroitement à Dieu, il se joignit à une société de prêtres dont il suivait les exercices avec une religieuse exactitude. Entré dans l'état ecclésiastique, il ne voulut pas y rechercher les bénéfices et les hauts emplois auxquels il aurait pu prétendre; il refusa même la trésorerie de la Sainte-Chapelle que Louis XIII lui fit offrir. Ayant entendu parler de M. Singlin, il vint auprès de lui et se plaça sous sa direction. Celui-ci aurait désiré l'employer à Port-Royal de Paris, mais Sainte-Marthe préféra se retirer à Port-Royal-des-Champs où il devint confesseur des religieuses, fonction qu'il remplit avec autant d'humilité que de dévouement pendant un espace de vingt années, sauf dix-huit mois qu'il passa à Mondeville (ou Mondouville). Cette paroisse, dont la cure appartenait à Port-Royal, était située dans le diocèse de Sens. Sainte-Marthe y fut envoyé comme curé et y accomplit les devoirs de son ministère avec un zèle vraiment évangélique, s'efforçant d'amener les âmes à Dieu et faisant aux pauvres d'abondantes aumônes. En soignant les malades, il prit une fièvre maligne « qui le mit hors d'état de continuer ses fonctions, outre, dit Besoigne, qu'il imputait à ses péchés le peu de fruit qu'il faisait dans le peuple. » Revenu à Port-Royal, il travailla avec Arnauld ; mais ce dernier ayant dû s'éloigner (1656), Sainte-Marthe fut chargé de la conduite des religieuses; mais il dut quitter lui-même la maison en 1661 par suite des mesures persécutrices de la cour. Pendant huit ans, c'est-à-dire jus-

qu'en 1669, il écrivit aux religieuses, pour les fortifier dans leur foi et les consoler dans leur épreuve, des lettres touchantes. Il fit plus, il composa en leur faveur une « défense » contre les attaques du fameux Chamillard. A cette époque, les religieuses étaient privées des sacrements par ordre de l'archevêque de Paris, la cour les faisait surveiller par des gardes; mais la vigilance de ces soldats n'empêcha point le zèle de Sainte-Marthe de se manifester d'une façon qui mérite d'être rapportée. « Les religieuses étaient gardées si étroitement dans leur maison des champs, qu'elles ne pouvaient avoir la consolation de voir qui que ce soit. Cependant M. de Sainte-Marthe avait la charité de partir au soir de Paris ou de la maison où il demeurait près de Gif, et de se trouver à certaine heure dans un endroit marqué assez éloigné des gardes. Il montait sur un arbre assez près du mur, au pied duquel étaient les religieuses, à qui il faisait de petits discours pour les consoler et les fortifier. C'était en hiver » (*Vies intér. et édif. des relig. de P.-R.*, t. I, p. 387). Ce qu'on a appelé la « paix de l'Eglise » (1669) ayant permis à Sainte-Marthe de rentrer à Port-Royal, il y demeura jusqu'en 1679 où de nouveaux ordres vinrent l'en éloigner encore. Il se retira au château de Corbeville qui appartenait à sa famille, près d'Orçay; c'est là qu'âgé de 70 ans et 4 mois, il mourut le 11 octobre 1690. Son corps, porté à Port-Royal-des-Champs, y fut inhumé. — Ce pieux et modeste prêtre a laissé quelques ouvrages écrits de ce style mortifié, calme et triste qu'on pourrait appeler style de cloître, mais qui, chez lui, se revêt d'une simplicité et d'une candeur qui édifient. Ce sont les suivants : 1° *Lettre d'un théologien sur le livre de M. Chamillard*, 1665; 2° *Défense des religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs, sur tous les faits allégués par M. Chamillard, docteur de Sorbonne, dans ses deux libelles* (août 1667); 3° *Traités de piété ou discours sur divers sujets de la morale chrétienne*, 1702, 1733, 2 vol. in-12; 4° *Lettres sur divers sujets de piété, de morale et de conduite pour la vie chrétienne*, 1709, 2 vol. in-12, d'une lecture fructueuse et où l'on trouve des leçons pratiques d'une vraie édification; 5° *Traités de piété ou discours sur les devoirs des prêtres*, s. l., 1770, 1 vol. in-12, avec une préface intéressante; l'ouvrage même est un des meilleurs sortis de la plume de l'auteur). Sainte-Marthe a composé la préface et le premier chapitre de l'*Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, 1665, in-4°. — Ouvrages à consulter : Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*; Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*; Dreux du Radier, *Biblioth. histor. du Poitou*, t. V; *Vies intéress. et édif. des relig. de Port-Royal*, t. I; *Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal* (au 11 octobre); *Supplém. au Nécrologe de l'abb. de Port-Royal*; Dom Clémencet, *Hist. génér. de Port-Royal*, t. VIII; l'abbé Racine, *Abrégé de l'hist. ecclés.*, t. XI; *Nécrol. des plus célèb. déf. et confess. de la vérité des dix-septième et dix-huitième siècles*, t. I et IV; Besoigne, *Hist. de l'abb. de Port-Royal*; Mlle Poulain (de Nogent), *Nouv. hist. abrég. de l'abb. de Port-Royal*, t. IV; *Recueil de pièces qui n'ont pas encore paru sur le Formulaire*, où l'on trouve plusieurs lettres et opuscules de Sainte-Marthe.

A. Maulvault.

SAINTES (*Santones, Xanctones*, Charente-Inférieure), évêché dépendant de Bordeaux et supprimé en 1801. Grégoire de Tours (*Gl. Mart.*, I, 56) nous dit que le fondateur de cette Eglise, Eutrope, fut envoyé en Gaule par saint Clément et fut consacré évêque par ce pape. Bien des années après, l'évêque saint Pallade, contemporain de Grégoire de Tours, transféra le corps du saint dans la basilique que l'on venait d'élever. On a retrouvé les restes de saint Eutrope; mais M. Le Blant (II, p. 360; voyez les citations de cet auteur) hésite à reconnaître l'antiquité du sarcophage qui contient ces reliques. Léontius, évêque métropolitain de Bordeaux, avait relevé, le premier, l'église de Saint-Eutrope, et Fortunate en a décrit les magnificences dans un poème auquel une autre inscription poétique non moins remarquable, destinée à l'église de Saint-Vivien, fait pendant (I, 12 et 13, édition Leo, 1881, dans les *Monumenta Germaniæ*). L'évêque de Tours (IV, 26) nous raconte les débats qui agitèrent l'Eglise de Saintes de son temps et du temps de l'archevêque Léonce. Sur cette Eglise encore passa le torrent dévastateur de 1568. — *Gallia christ.*, II; Audiat, *St-P. de S.*, 1871; le même, *Epigraphie de S.*, 1870; Briand, *Hist. de l'Egl. santone et aunisienne*, La Roch., 1845, 3 vol.

SAINT-ESPRIT. Voyez *Esprit* et *Trinité*.

SAINTETÉ. La sainteté, notion insondable pour la pure intelligence, est pour l'homme religieux un fait simple et lumineux, comme l'est un axiome moral. — En Dieu, elle est la pleine possession de lui-même, ou l'harmonie absolue de ses perfections (Es. VI, 3; Apoc. IV, 8). En l'homme, elle consiste dans la réalisation complète de sa vocation véritable qui n'est autre que l'harmonie de sa volonté avec celle de Dieu. On voit comment, dans le domaine de l'absolu, comme dans celui du relatif, la sainteté est, en réalité, toujours identique à elle-même. Elle est, à la fois, le dernier fond des choses divines et le dernier but des créatures morales. La sainteté est l'essence même de Dieu. On pourrait, à la rigueur, le dépouiller par la pensée de tel ou tel de ses autres attributs, sans qu'il cessât d'être; mais le dépouiller de sa sainteté, c'est l'anéantir. Son nom, symbole de sa personne, est saint (Lévit. XX, 3; Ps. CXI, 9) et doit être reconnu comme tel (Matth. VI, 9). « Père saint, » c'est ainsi que Jésus appelle son Dieu (Jean XVII, 11). Appliquant ce principe à l'amour de Dieu, on a dit avec raison, qu'à supposer que nous fussions réduits à l'épouvantable alternative de renoncer à l'amour de Dieu ou de renoncer sa sainteté, c'est celle-ci qu'il faudrait sauver, puisqu'en supprimant en Dieu l'amour, l'homme ne ferait que rendre impossible son propre bonheur, tandis qu'en supprimant en lui la sainteté, c'est l'univers moral qu'il ébranlerait jusque dans ses fondements; l'idéal moral n'existerait plus. « Soyez parfaits, dit Jésus-Christ, *comme votre Père qui est aux cieux est parfait* » (Matth. V, 48).— En disant que Dieu est saint, on n'entend pas seulement affirmer que sa volonté est conforme au bien, mais qu'elle est la mesure du bien, la loi morale elle-même. Aussi l'image sous laquelle l'Ecriture sainte la dépeint est celle de la lumière, c'est-à-dire de la pureté même (Es. LX, 19; 1 Jean I, 5; Jacq. I, 17). Ce n'est pas assez de dire que Dieu n'est point atteint par le mal (Jacq. I, 13), ou que le contact avec les souillures du monde ne lui fait rien perdre de sa pureté absolue (Ez. XXXVI, 21. 23),

il est souverainement élevé au-dessus de toutes choses (Es. LVII, 15), de tous les peuples (Ps. XCIX, 2), même de tous les dieux (Ex. XV, 11; 1 Sam. II, 2; 2 Chron. II, 5); toute initiative sainte vient de Lui; on ne saurait concevoir aucun rayonnement de sainteté qui n'émane de ce foyer divin. Cette sainteté s'appelle « la gloire de Dieu » (Ps. CXXXVIII, 5, etc.), en tant qu'elle resplendit dans tout son éclat, après avoir triomphé de toutes les contradictions. En effet, c'est une perfection qui n'est nullement inerte ou oisive en Dieu; au contraire, elle se répand; si Dieu se possède pleinement, c'est pour s'affirmer perpétuellement et invinciblement lui-même avec une jalousie qui n'est que la réalité et l'activité de sa sainteté (Ex. XX, 5; XXXIV, 14). Cette jalousie divine, en face des résistances que lui suscite le péché, devient une colère ardente qui doit dévorer et faire disparaître les obstacles qui lui sont opposés (Ex. XXXII, 10, Deut. IV, 24; Ps. LXXVIII, 58. 59; Es. X, 17). Dieu est Dieu; c'est sa volonté sainte, ce n'est pas le mal qui aura le dernier mot (Hébr. X, 27). — L'idée de la sainteté, qui est caractéristique de l'ancienne alliance, n'est nullement étrangère à la nouvelle (Lév. XIX, 2; 1 Pierre, I 16); le Dieu de Jésus-Christ est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; dans l'un et dans l'autre Testament, le propre de la religion révélée, c'est d'être la religion de la sainteté; elle a pour but, en nous faisant connaître le Dieu saint, de former une humanité sainte, c'est-à-dire revenue de ses voies d'égarement et rentrée dans la communion de Dieu. Aussi la proclamation de la sainteté de Dieu est elle inséparable de celle de son amour, de son activité rédemptrice (Deut. XXXIII, 3; Ps. CIII, 1-22; Os. XI, 9); ce que Dieu cherche invariablement, c'est la salut et la vie de ses créatures (Ez. XVIII, 32; XXXIII, 11; Jean III, 17). Pour atteindre ce but et faire rayonner sa sainteté parmi les hommes, Dieu a suivi une méthode d'éducation progressive et historique; il a mis à part un peuple auquel il se révèle comme le Dieu saint, « le saint d'Israël » (Es. XLIII, 3; XLV, 11, etc.), qu'il protège et qu'il guide avec un soin jaloux (Jér. VII, 53; Joël II, 18; Zach. I, 14; VIII, 2) et dont la vocation unique est de refléter sa sainteté (Ex. XIX, 6; Deut. XXVI, 18, 19; Es. LXII, 12; Ez. XXXVII, 28; XXXIX, 7). Aucun sentiment ne fut plus enraciné au cœur d'Israël que le respect et la crainte de Jéhova (1 Sam. VI, 20; Ps. XXXIV, 10). La proclamation de sa sainteté était le fond même des institutions de ce peuple. — Les ordonnances multipliées et minutieuses qui constituaient son culte, purifications, distinction entre les aliments, sacrifices divers, n'étaient que l'expression infiniment détaillée et sans cesse remise sous les yeux d'Israël de cette double vérité : Jéhova est saint; son peuple est appelé à être saint (Lév. XI, 44). Les prêtres, chargés de la célébration de ce culte, étaient, à leur tour, séparés du reste du peuple, en qualité de représentants du Dieu saint, comme le peuple lui-même l'était du reste de l'humanité (Ex. XXVIII, 1; XXIX, 1). Aaron, le premier grand prêtre, est appelé « le saint de l'Eternel » (Ps. CVI, 16); il devait, ainsi que ses successeurs, porter au front ces mots gravés sur une plaque d'or : « sainteté à l'Eternel » (Ex. XXVIII, 36-38). Comme il y a en Israël des cérémonies saintes et des personnes saintes, il y a aussi des lieux saints, séparés de tous les

autres pour le service de Dieu, un temple rempli de la sainteté de Jéhova (Es. VI, 1 ; Ps. LXXIX, 1 ; Habac. II, 20), image terrestre du temple céleste où Jéhova a son trône (Ps. XI, 4), et dans ce temple même il existe une séparation entre le « lieu saint » et le « lieu très saint » (Ex. XXVI, 33 ; Ez. XLII, 20). Enfin il y a parmi les jours des époques saintes, des sabbats et des fêtes solennelles où se concentre la vie religieuse du peuple de Dieu (Ex. XX, 8 ; XXXI, 14 ; Es. LVIII, 13). Le dernier terme de ce vaste symbolisme, c'est un état de choses où toute la vie et tous les objets de l'existence seront consacrés à l'Eternel, jusqu'aux clochettes des chevaux et aux chaudières (Zach. XIV, 20. 21). La séparation rendue si nécessaire par le péché et partout accentuée dans l'Ecriture sainte entre le sacré et le profane sera alors abolie, et la pensée première de Dieu dans la création, savoir le bonheur suprême de ses créatures par une entière communion de volonté avec Lui sera réalisée. — Tandis que le mosaïsme, qui répond à la période de l'enfance du peuple d'Israël, place surtout la sainteté dans les formes extérieures (Ex. XIX, 10, 14), les prophètes, en la prêchant, la mettent surtout dans le cœur (Es. I, 16, 17. Jérém. IV, 14) ; mais, pour la trouver *réalisée*, c'est à la personne et à la vie de Jésus-Christ qu'il faut regarder. Lui seul a accepté tout entière (Luc XXII, 42) et parfaitement accompli la volonté de Dieu (Jean VI, 38 ; IV, 34). En lui la sainteté est descendue du domaine abstrait des préceptes ou des promesses dans la réalité historique (Marc I. 24 ; Luc XXIII, 47 ; Actes III, 14). Depuis sa venue dans le monde, non seulement nous savons, mais nous avons contemplé ce qu'est la sainteté véritable, dans les conditions de la vie humaine. — Entre les diverses Eglises chrétiennes, c'est l'Eglise réformée qui a le plus constamment relevé la sainteté de Dieu. Sous l'influence de Calvin, préoccupé avant tout de « l'honneur de Dieu, » la dogmatique réformée s'est développée, à l'inverse de la dogmatique luthérienne, dans un sens plus théologique qu'anthropologique. — Pour chacun en particulier, comme pour tout le peuple élu, la sainteté consiste à être séparé du monde profane, c'est-à-dire pécheur, et consacré à Dieu. Le devoir absolu de tendre à la sainteté se fonde pour les enfants de Dieu sur la sainteté de leur Père céleste à laquelle ils ont cru et vers laquelle ils aspirent ; il repose donc, en dernière analyse, sur la foi ; ils savent que Dieu les a choisis pour le glorifier par leur sainteté (1 Corinth. VI, 20), et comme les âmes qui ont les mêmes aspirations s'attirent et s'unissent, les enfants de Dieu recherchent avec ardeur la société des saints (Ps. XVI, 3), c'est-à-dire ceux qui marchent dans la voie de la sainteté (tel est le sens du mot « saint » dans les introductions des épîtres de l'apôtre Paul : 2 Corinth. I, 1 ; Ephés. I, 1, etc.), afin de former avec eux une nation sainte, jalouse d'annoncer, dans le monde, les perfections de Celui qui l'a appelée des ténèbres à son admirable lumière (1 Pierre II, 9). — Le chemin qui conduit à la sainteté, état idéal et définitif, c'est la sanctification, travail spirituel et continu (voyez ce mot).

JEAN MONOD.

SAINT-FLOUR (Cantal), évêché dépendant de Bourges, fondé, avec beaucoup d'autres, par Jean XXII en 1317. *Floropolis* avait au neuvième siècle un monastère soumis à Cluny, et consacré à saint Pierre et

à saint Paul, et l'ancien nom du lieu était *Planetia*. Le saint dont ce lieu porte le nom, *Florus*, est peu connu dans l'histoire; c'était, dit-on, un évêque de Lodève, qui mourut à *Planetia* entre le quatrième et le cinquième siècle; sa légende, conservée par le *Sanctoral* de son successeur à Lodève, Bernard Gui, fait de lui un des soixante-douze disciples de Jésus-Christ (voyez-en le texte dans Catel, la critique dans le vol. II de Vaissète, les manuscrits dans Delisle, *Notice sur Bernard Gui*).— *Gallia christiana*, II; Chaumeil, *Essai sur l'hist. du dioc. de St-Fl.*, 1856.

SAINT-GALL. Le canton suisse de Saint-Gall, entré dans la confédération en 1803, comptait, au dernier recensement fédéral, une population de 191,015 habitants. Les anciens cantons ont presque tous un caractère confessionnel, soit catholique, soit réformé, dont leur histoire donne l'explication. Plusieurs des cantons, d'origine plus récente, sont habités, au contraire, par une population mixte; c'est qu'ils ont été formés par la réunion de territoires dont les uns avaient conservé des maîtres catholiques, dont les autres avaient reçu la Réformation. D'autres cantons sont devenus mixtes par l'annexion de territoires d'une autre confession. Berne et Genève, par exemple, Etats strictement réformés dans les siècles précédents, sont devenus mixtes par l'annexion de territoires catholiques. Saint-Gall, au contraire, est un Etat mixte depuis le jour de son entrée dans la Confédération. Formé des villes libres de Saint-Gall et de Rapperschwyl, du territoire de l'ancienne abbaye princière de Saint-Gall et de plusieurs bailliages et districts, sujets autrefois des treize cantons ou d'une partie d'entre eux, le nouveau canton comptait des populations de l'une et de l'autre confession. Le dernier recensement a noté 116,060 catholiques et 74, 763 réformés. L'histoire moderne de Saint-Gall nous fait souvent reconnaître l'existence d'une certaine tension entre les adhérents des deux cultes. Cependant les discussions n'y ont jamais revêtu le caractère violent qu'elles ont présenté dans d'autres cantons. Sans être un modèle complet de tolérance, la majorité catholique de Saint-Gall pourait utilement servir d'exemple aux gouvernements persécuteurs de Berne et de Genève. — Jusqu'en 1830, le parti libéral et le parti ultramontain, ce dernier dirigé par Pancrace, dernier abbé de Saint-Gall, restèrent en présence sans pouvoir l'emporter l'un sur l'autre. En 1831, une sorte de compromis, tout en faveur des libéraux, fut adopté par les deux partis, et conduisit à l'adoption de la constitution de 1831, remplacée plus tard par celle de 1861, conçue dans le même esprit avec un caractère libéral plus accentué. L'article 6 garantit « l'Eglise catholique et l'Eglise évangélique, ainsi que l'exercice libre et sans restriction de la confession et du culte catholique et évangélique. » Ces deux Eglises sont libres et indépendantes dans l'administration des « affaires religieuses et purement ecclésiastiques. » Les Eglises ont le droit d'établir et de modifier elles-mêmes leur organisation ; l'Etat, représenté par le grand conseil, s'est réservé simplement le droit de sanction. Il peut adopter ou rejeter les mesures dont il est saisi par l'autorité ecclésiastique; mais il ne peut ni en prendre l'initiative ni les modifier. L'Etat n'est cependant pas aussi passif qu'on pourrait l'imaginer d'après ce qui vient d'être dit. L'autorité ecclésiastique supérieure des catholiques et des réformés saint-

gallois est en effet un corps plus politique que religieux, auquel nous ne connaissons aucun analogue dans l'Europe actuelle. Nous voulons parler des corps connus sous le nom de *collèges de confession*. Voici en quoi consistent ces collèges : l'autorité législative réside à Saint-Gall, comme dans la plupart des autres cantons suisses, en une assemblée unique élue par le peuple et appelée le grand conseil. Pour toutes les affaires ecclésiastiques, le grand conseil se partage en deux assemblées distinctes. Les membres catholiques forment le collège de confession catholique, les membres réformés le collège de confession réformée. Ces collèges, composés, comme on le voit, d'hommes choisis par leurs citoyens, pour les représenter dans les affaires politiques, ont des attributions dont l'exposition, assez compliquée, nous entraînerait très loin, mais qui rappellent assez celles que possèdent les synodes dans les pays réformés de la langue française. Toutes les fois qu'il y a lieu d'introduire des modifications dans l'organisation d'une des Eglises, l'initiative revient au collège de la confession intéressée. Les citoyens de cette confession sont ensuite appelés à se prononcer sur les changements apportés par le collège, et enfin le grand conseil tout entier accorde ou refuse la sanction de l'Etat. — L'Eglise réformée de Saint-Gall se compose de 45 paroisses, réparties en trois chapitres : 1° Saint-Gall ; 2° Toggenbourg ; 3° Rheinthal-Werdenberg. Elle est actuellement régie par une constitution sanctionnée par l'Etat, le 19 mars 1862, et par une discipline ecclésiastique élaborée par le grand conseil et approuvée par lui, le 22 novembre 1864. Cette organisation a restreint considérablement les droits du collège de confession réformé en plaçant à côté de lui un synode élu par les paroisses. La base de l'organisation actuelle réside dans la paroisse locale. La paroisse se compose de tous les habitants réformés domiciliés dans le ressort. Ses autorités sont : 1° l'assemblée de paroisse, où siègent tous les Suisses réformés, habitant la paroisse et jouissant des droits électoraux en matière politique. L'assemblée de paroisse est, avant tout, un corps électoral. Ses principales attributions consistent dans l'élection des délégués au synode et de tous les fonctionnaires de la paroisse, y compris le pasteur; elle jouit également du droit de révocation du pasteur et des employés inférieurs de l'Eglise, droit dont l'exercice est néanmoins lié à certaines conditions. C'est encore l'assemblée de paroisse qui vote le budget, et, par conséquent, qui fixe le traitement du pasteur; 2° le conseil de paroisse, composé du ou des pasteurs et de 7 à 11 membres laïques élus pour quatre ans par l'assemblée de paroisse. Il est chargé de veiller au maintien de la discipline, et, dans le plus grand nombre des paroisses, de l'administration des biens d'Eglise ; 3° le conseil d'administration de l'Eglise, composé de 3 à 5 membres élus pour quatre ans. Il n'existe que dans les paroisses où l'assemblée a cru bon de ne pas confier l'administration des biens au conseil de paroisses ; enfin 4° le pasteur, dont il est inutile d'indiquer les fonctions, et qui, à son entrée en charge, promet solennellement « d'enseigner la parole de Dieu, conformément aux saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans l'esprit de l'Eglise évangélique réformée, et de vivre conformément à ses enseignements. » — Les districts n'ont pas d'auto-

rités ecclésiastiques élues, mais seulement un conseil officieux, le chapitre, composé de tous les pasteurs du ressort et présidé par un doyen nommé par le synode. — L'autorité centrale de l'Eglise est le synode composé de 108 délégués élus par les paroisses, et chargé de remplir celles des fonctions du collège de confession réformé qui ont été transportées au synode. Les réunions du synode sont annuelles. Il désigne dans son sein, comme pouvoir exécutif de l'autorité saint-galloise, le conseil d'Eglise, élu pour quatre ans et composé de 7 membres titulaires et de 4 suppléants. — L'Eglise catholique de Saint-Gall faisait autrefois partie de trois diocèses, ceux de Coire et de Constance, et le quasi-diocèse de l'abbaye de Saint-Gall, dont l'évêque jouissait des droits épiscopaux dans ses possessions. Lors de la réorganisation de l'Eglise catholique en Suisse, après les événements de 1815, le gouvernement saint-gallois chercha à obtenir la création d'un évêché, auquel seraient soumis tous les catholiques du diocèse. La curie romaine, qui espérait arriver à rétablir l'ancienne abbaye, refusa d'entrer dans ses vues, puis consentit enfin, par mesure de transaction, à instituer en 1824 le double évêché de Coire-Saint-Gall, dont l'évêque résidait à Coire. Le gouvernement central fut peu satisfait de ce résultat, et la mésintelligence ne cessa de croître entre l'évêque et le conseil d'Etat. Aussi, en 1836, le pape Grégoire XVI, par un bref du 26 avril, déclara-t-il dissous le lien qui réunissait les deux évêchés, et reprit-il les négociations pour le rétablissement de l'abbaye. Enfin, en 1844, désespérant d'atteindre le but qu'elle poursuivait, la cour de Rome se résigna à créer l'évêché de Saint-Gall et d'Offenzell. — Les rapports du gouvernement et de l'évêque sont régis par le concordat du 7 mai 1845. L'évêque est élu par le chapitre de la cathédrale. Mais le choix de ce corps ne peut s'arrêter que sur une *persona grata* au collège de confession catholique; l'élu doit être prêtre séculier et avoir exercé son ministère pendant cinq ans au moins dans le diocèse comme curé, professeur ou chanoine. L'évêque est assisté d'un chapitre cathédral composé de 6 chanoines résidents, 8 chanoines titulaires et 3 chanoines prébendés. A sa tête est un doyen pris parmi les chanoines résidents. Le choix des chanoines revient à l'évêque et au conseil d'administration catholique. Le concordat de 1845 a fixé les traitements ainsi que suit : évêque, 4,000 florins romains, doyen, 1,200 ; chanoine résident, 1,000 ; prébendé, 400. Le canton s'est engagé à constituer un fonds de 435,000 florins dont les revenus servent à servir ces traitements et entretenir la cathédrale et le séminaire diocésain. L'Eglise catholique du canton forme 8 chapitres et 103 paroisses. — A côté de l'évêque figure le collège de confession catholique, dont nous avons déjà parlé, et qui nomme un conseil d'administration catholique. Les droits de ces corps sont difficiles à concilier avec ceux que le droit canonique attribue aux évêques ; néanmoins la tolérance mutuelle des deux autorités a diminué beaucoup le nombre des conflits. Les paroisses catholiques ont des assemblées de paroisse qui nomment les curés ainsi que les conseils de fabrique composés de 3 membres au moins et dont le président est nécessairement laïque. On trouve dans le canton 3 petits couvents de capucins et 3 couvents de femmes plus considérables, et pos-

sédant des biens évalués à 2,500,000. L'Eglise catholique chrétienne de la Suisse n'a pas encore de paroisse organisée dans le diocèse ; mais elle y compte d'assez nombreux adhérents. — Bibliographie : *Sankt Galler Staats-Kalender für* 1880 ; Zoin et Gareis, *Staat und Kirche in der Schweiz*, 1877-1878, t. I, p. 448-485, t. II, p. 184-204 ; G. Finsler, *Kirchl. Statistik der ref. Schweiz*, 1856 ; J. Zingg, *Amtskreis der Geistlichkeit, der Kirchen-und Matrimonial Behœrden des Kantons St-Gallen*, 1868 ; *Directorium Romano-Sangallense*, pro anno 1875, etc.

E. VAUCHER.

SAINT-JEAN-DE-JÉRUSALEM. Voyez *Hospitaliers*.

SAINT-MALO (*episcopatus Aletensis* ou *Macloviensis*), évêché dépendant de la province de Tours et supprimé en 1801. M. Longnon a prouvé, dans un brillant mémoire (*les Cités gallo-romaines de la Bret.*, 1873, extrait des Mém. du *Congrès scient.* de Saint-Brieuc, 1872), que l'ancien *episcopatus Dialetensis* ou *Aletensis* qui, au cinquième siècle, fit place aux évêchés de Saint-Malo et de Dol, est identique plus ou moins à l'antique *civitas Diablintum*, qui faisait partie de la IIIe Lyonnaise. Il ne faut pas se laisser égarer par l'existence d'une colonie de Diablintes établie à Jublains (Mayenne) ; Jublains n'eut jamais d'évêques et ne fut pas même un doyenné ; au onzième siècle, on retrouve encore Saint-Malo appelé *Diablinticum* ; avant ce temps, le chef-lieu des Diablintes, ou du moins le lieu où fut transporté plus tard leur centre, portait, semble-t-il, déjà le nom d'*Aliud*, dont on a fait *Aletum* ou Alet. Cette localité d'Alet, on le sait, est représentée par Guich-Alet, lieu remplacé aujourd'hui par Saint-Servan. Après avoir été, depuis le sixième siècle, le siège d'un évêque régionnaire, elle devint en 848 le siège d'un évêché ; cet Alet n'était sans doute d'abord (La Borderie, *Annuaire hist. de la Bret.*, 1862 ; le même, *Géogr. gallo-rom. de l'Armorique, Diablintes, Curiosolites et Corisopites*, Paris, 1881 ; Geslin et Barthélemy, *Ancien év. de Bret.*, t. I) qu'un monastère soumis à l'évêque de Dol, et gouverné par un évêque régionnaire ou chorévêque. C'est vers 1150 que l'évêché fut transféré dans l'*île* de Saint-Malo ou Saint-Machut (*insula Aaronis*) et dans la cathédrale, qui joint au vocable de ce saint celui de saint Vincent, et qui, soumise, à titre de monastère, à l'abbaye de Marmoutiers, avait déjà des évêques cent ans auparavant. Quant à saint Malo lui-même, on rapporte qu'il était venu de la Grande-Bretagne au milieu du sixième siècle (entre 575 et 588, d'après M. de la Borderie), et qu'il mourut en 612 ou 627, d'autres disent en 565 (voyez Le Grand ; La Borderie, *Récits de l'hist. de Bret.*, *l'apost. de saint M.*, Nantes, 1861 ; la littérature dans M. Chevalier). Rien n'est plus incertain que toute cette ancienne histoire ; on nomme parmi les anciens évêques d'Alet saint Lunaire, autre missionnaire de Grande-Bretagne, fondateur du monastère qui a porté son nom, au lieu dit autrefois *Pontual*, et saint Enogat, qu'on pense retrouver sous le nom d'Hélogare, évêque du temps de Charlemagne, qui était en même temps abbé de Saint-Méen (*S. Mevennii*). Tout ce qu'on peut savoir de ces origines et de l'histoire de l'évêché est réuni dans le volume XIV du *Gallia christiana*, de M. Hauréau : cf. de Courson, *Cartul. de Redon*, 1863 ; Th. de Quercy, *Antiquité de la cité*

d'Aleth ou Quidaleth, ensemble de la ville de Saint-Malo, Saint M., 1628, in-12. Ce dernier auteur nous dit qu'Alet fut fondé par le *grandævus Alethes* de Virgile. Guich-Alet (*guich=vicus*) s'appelait également Ker-Alet (*ker*=ville), ou Plou-Alet (*plou=pagus*). L'ancien Alet doit son nom de Saint-Servan à un missionnaire scot du ve siècle, saint Servan ou Serf, l'apôtre des Orcades, auquel on attribue également la conversion de ce pays (Mc. Lauchlan, *The early scottish Church,* Ed., 1865).

SAINT-MARTIN (Louis-Claude de), né à Amboise en 1743, était encore si peu connu en 1803, lorsqu'il mourut, qu'on put annoncer par erreur non sa mort, mais celle du juif Portugais Martinez Pasqualis, chef d'une école de théosophes dont il avait fait partie. Ses écrits ont été lus avec attention et mieux compris en ce siècle. Il a cessé d'être le *Philosophe inconnu* ainsi qu'il semblait tenir à se désigner lui-même. On n'a plus voulu voir en lui tantôt, après trois cents ans, le successeur de Paracelse en magie et en charlatanisme, et tantôt l'un des derniers philosophes spiritualistes au temps de l'Encyclopédie et de la Révolution. Il est resté pour les contemporains, ce qu'il était réellement, un rêveur mystique, mais en même temps un écrivain honnête, fécond, une sorte d'illuminé doux et parfois raisonnable tout à fait curieux à connaître. — Il lisait les moralistes au collège, à l'armée, à Tours, où il fut d'abord avocat. Il avait étudié, dans sa jeunesse, avec la plus sérieuse attention, l'*Art de se connaître soi-même*, par Abbadie. Il ne quitta le service militaire en 1771, après s'être fait initier à la secte des théosophes de Martinez Pasqualis trop matérielle selon lui dans ses pratiques théurgiques, que pour devenir à son tour chef d'école. Mais avait-il pour cela les qualités nécessaires? Il ne fit que changer de maître ou plutôt, sans se séparer entièrement du premier, que s'attacher davantage aux doctrines de Swedenborg qui lui révélait *un ordre sentimental*, et s'élever peu à peu à ce qu'il appelle le spiritualisme. Son premier livre, *Des Erreurs et de la Vérité, ou les hommes rappelés au principe universel de la science*, 1 vol. in-8, imprimé à Edimbourg, parut en 1775. L'étrange système de Saint-Martin est déjà exposé dans cet ouvrage. Il combat avec force le matérialisme qui est, selon lui, une source perpétuelle d'erreurs. Il veut expliquer la nature par l'homme, et ramener la nature et l'homme à leur principe qui est Dieu. Dans la nature et dans l'homme la chute est partout visible ; mais tous deux conservent l'unité originelle, l'homme pouvant toujours contempler en lui-même son principe divin. Jusque-là, c'est une philosophie mystique ordinaire. Certains observateurs diront qu'il faut d'abord tenir compte de ce qu'on voit, et s'élever ensuite du monde à Dieu, comme de l'effet à la cause. Mais Saint-Martin répond que leur méthode est mauvaise, parce que s'étant ensevelis dans le sensible, ils ont perdu le tact de ce qui ne l'est pas. Il faut s'élever aussitôt à Dieu. Il faut chercher la raison des choses sensibles dans le principe et non le principe dans les choses sensibles ; car, comment trouver le réel dans l'apparence et l'immatériel dans un corps? Tout à coup, ces raisonnements s'arrêtent, et le lecteur cesse de comprendre. L'auteur expose ce que ses amis de l'école de Pasqualis et lui appelaient les *Lois des nombres*. L'homme, par exemple, n'est pas susceptible de destruction, mais la matière sera

détruite. Pourquoi ? Parce que le principe générateur de l'homme, émanation de l'*Unité*, est l'unité même ; tandis que la matière est seulement le produit d'un principe secondaire. C'est ainsi qu'il pense avoir démontré que la matière n'est pas éternelle. Ailleurs, l'influence du nombre *trois* est expliquée longuement. La nature indique qu'il n'y a en réalité que trois éléments, la terre, l'eau, le feu ; trois dimensions dans les corps ; trois figures dans la géométrie ; trois facultés innées dans l'être ; trois degrés d'expiation pour l'homme, et que, en un mot, dans les choses créées, il n'y a rien au-dessus de trois. Et voilà précisément pourquoi le monde est fragile et périssable. La perfection, au lieu du ternaire, serait dans le quaternaire universel. Si les corps étaient formés de quatre éléments, ils seraient indestructibles et le monde serait éternel. Rien n'est plus étrange, dans un livre où d'importantes questions sont encore traitées : principe de la souveraineté, loi civile, administration criminelle, droit de punir, que cette succession de pages écrites pour les adeptes seuls, inintelligibles pour les lecteurs ordinaires, surtout si l'on ne manque pas de remarquer que l'auteur, suivant l'habitude des philosophes du temps, s'adresse toujours, de la manière la plus générale, « aux hommes » ou à « ses semblables. » — Il avait déjà lu Swedenborg. A Strasbourg, en 1788, il se mit à étudier la langue allemande pour comprendre Jacob Bœhme. Il venait de voyager pendant plusieurs années et de publier pour ses disciples (Mesdames de Lusignan, de Noailles, le prince Galitzin et d'autres membres de l'aristocratie), son *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers*, Lyon, 1782. Il commença auprès de Mme Bœchlin pour laquelle il avait la tendresse mystique la plus exaltée, les traductions publiées plus tard (1800-1809) de plusieurs ouvrages de Bœhme. L'*Homme de désir*, 1 vol., parut encore à Lyon en 1790, et quelques années après, en 1795, le plus important des derniers livres de Saint-Martin : *Lettre à un ami* ou *Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française*, un vol. in-8°. Sans renoncer à ses rêveries et à son mysticisme, il revenait alors, exerçant son jugement sur des faits contemporains, à une plus exacte appréciation des choses. De Maistre, en ne sachant voir dans la Révolution qu'un châtiment infligé par Dieu à l'humanité, était certes plus mystique, plus systématiquement aveugle que le Philosophe inconnu. A l'une des conférences de l'école normale, dans une discussion publique, Saint-Martin obtint même un succès assez vif, comme philosophe spiritualiste, en demandant au professeur Garat de reconnaître que l'homme a le sens moral et de ne plus parler à ses auditeurs de matière pensante. Malgré tout, les derniers écrits, *le Crocodile ou la guerre du bien et du mal sous Louis XV*, *poème*, 1799, le *Ministère de l'homme-esprit*, 1802, *Portrait historique et philosophique* (manuscrit), les *Œuvres posthumes*, Tours, 1807, et la *Correspondance*, Paris, 2 vol. in-8, 1862, sont encore tels qu'on pourrait les attendre du théosophe, du disciple de Martinez Pasqualis. C'est la méthode de ces mystiques qui est radicalement fausse. C'est la raison qui manque à leurs raisonnements. Ils peuvent être honnêtes, bienfaisants, sensibles comme on le disait alors. Mais à force de vouloir tout deviner, dans le passé, dans l'avenir, dans le ciel, en Dieu

et en l'homme, ils finissent par ne plus rien comprendre à ce qui se passe auprès d'eux et autour de nous. — Voyez Voltaire, *Correspondance*, lettre à d'Alembert ; Châteaubriand, *Mémoires*; Gence, *Notice biographique sur Louis-Claude de Saint-Martin ou le Philosophe inconnu*, Paris, 1824; L. Moreau, *Réflexions sur les idées de L. C. de Saint-Martin le théosophe, suivies des fragments d'une correspondance inédite entre Saint-Martin et Kirchberger*, Paris, 1850; Saint-Beuve, *Causeries du lundi*, t. X; Caro, *Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin*, Paris, 1852, in-8°; Schauer, *Correspondance inédite de Saint-Martin*, Paris, 1862; Matter, *Saint-Martin, le Philosophe inconnu*, Paris, 1862. JULES ARBOUX.

SAINT-MAUR. Voyez *Maur*.

SAINT-MAURICE. Voyez *Maurice*.

SAINT-OMER (*Audomaropolis*) eut un évêché de 1559 à 1801 ; Cambrai en était la métropole. L'histoire de cette ville, autrefois située au diocèse de Thérouanne, a été écrite par M. Giry, en 1877. On sait que saint Omer (*Audomarus*), moine de Luxeuil, occupa le siège de Thérouanne (voyez les *Saints de Franche-Comté*, II ; les *AA. SS.*, 9 septembre, III ; Ghesquière, *AA. SS. Belgii*, III) ; sous ses yeux, son compagnon saint Bertin (voyez ce nom) fonda, vers 660, le monastère de Sithiu, et, non loin du *monasterium Sithivense*, Audomar éleva sur une hauteur l'église de Notre-Dame, où il établit le cimetière de l'abbaye et qui en dépendait. — *Gallia christiana*, III ; et les travaux archéologique, de M. Wallet; Derheims, *Hist. de Saint-O.*, 1844.

SAINTONGE (La Réformation en). L'histoire de la Réformation en Saintonge présente en raccourci un tableau fidèle des destinées générales du protestantisme français. « Il y avait à Saintes un artisan pauvre et indigent à merveille, lequel avait un si grand désir de l'avancement de l'Evangile, qu'il le démontra un jour à un autre artisan aussi pauvre et d'aussi peu de savoir (car tous deux n'en savaient guère). Toutefois le premier dit à l'autre que s'il voulait s'employer à faire quelque exhortation, ce serait la cause d'un grand bien. Celui-ci, un dimanche matin, assembla neuf ou dix personnes, et leur fit lire quelques passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'il avait mis par écrit. Il les expliquait en disant que chacun, selon les dons qu'il avait reçus de Dieu, devait les distribuer aux autres. Ils convirent que six d'entre eux exhorteraient chacun de six semaines en six semaines, le dimanche suivant. » C'est le premier trait du tableau que Palissy fait des origines de la Réforme dans l'Ouest de la France. L'effet moral en fut profond : « En peu d'années, les jeux, banquets et superfluités avaient disparu. Plus de violences ni de paroles scandaleuses. Les procès diminuaient. Les gens de la ville n'allaient plus jouer aux auberges, mais se retiraient dans leurs familles. Les enfants même semblaient hommes. Vous eussiez vu, le dimanche, les compagnons de métier se promener par les prairies et bocages, chantant par troupes psaumes, cantiques et chansons spirituelles. Vous eussiez vu les filles, assises dans les jardins, qui se délectaient ensemble à chanter toutes choses saintes. » La Réforme allait avoir « une littérature et un élan des arts imprévu, si la dureté des temps n'y mettait obstacle, mais ce

qui surnagea et dura à travers tant de malheurs, ce fut l'élan de la musique. »— Pendant plus de quarante années les nouveaux chrétiens se laissèrent emprisonner, torturer, brûler et enterrer vifs, ajoute Michelet, sans avoir la moindre idée de résister aux puissances. Pourquoi ? C'est qu'ils étaient chrétiens. « Tout ainsi que l'Eglise primitive fut érigée d'un bien petit commencement et avec plusieurs périls, dangers et grandes tribulations, aussi sur ces derniers jours, la difficulté et dangers, peines, travaux et afflictions ont esté grands en ce pays de Xaintonge, écrit Palissy... Parce que les isles d'Olleron, de Marennes et d'Allevert sont loin des chemins publics, il se retira en ces isles-là quelque nombre de moines, craignans qu'on ne les feist mourir de chaud. Ayant trouvé divers moyens de vivre sans être cogneus... ils trouvèrent moyen d'obtenir la chaire, parce que ces jours-là, il y avoit un grand vicaire qui les favorisoit tacitement, dont s'en suivit que petit à petit, en ces pays et isles de Xaintonge, plusieurs eurent les yeux ouverts et cogneurent beaucoup d'abus qu'ils avoient auparavant ignorés, qui fut cause que plusieurs eurent en grande estime lesdits prédicateurs... Il y eut, en ces jours-là, un nommé Collardeau, procureur fiscal, homme pervers et de mauvaise vie, qui trouva moyen d'advertir l'evesque de Xaintes, qui estoit pour lors à la cour, leuy faisant entendre que tout estoit plein de luthériens et qu'il luy donnast charge et commission pour les extirper... Cela faisoit-il pour le gain, et non pour le zèle de la religion... il feist prendre le prescheur de Saint-Denis, qui est au bout de l'isle d'Olleron, nommé frère Robin et tout par un moyen le feist passer en l'isle d'Allevert, où il en print un autre nommé Nicole, et quelques jours après, il print aussi celui de Gemozac qui tenoit eschole et preschoit les dimanches, estant fort aimé des habitans... Frère Robin réussit à s'échapper, mais les deux compagnons furent brulez, l'un en ceste ville de Xaintes, et l'autre à Libourne... et moururent les susdits maistre Nicole et ses compagnons l'an 1546, au mois d'aoust, endurant la mort fort constamment. » — Philibert Hamelin, « qui estoit si parfait en ses œuvres que ses ennemys estoyent contraints de confesser qu'il estoit d'une vie saincte, » fut pendu à Bordeaux le 18 avril 1557 et son corps réduit en cendres. Il eut pour successeur Claude de la Boissière dont la vie « rendoit bon tesmoignage de la doctrine, » qui prêcha publiquement et en plein jour sous les halles de Saintes pour désarmer les « calomnies perverses et meschantes. » Lucas Vedoque, dit Du Mont, organisa l'église de Saint-Jean-d'Angely; Lafontaine, celle de Marennes; Jean de Voyon, celle d'Angoulême; Charles Léopard fut « un singulier instrument de Dieu, » à Arvert. La femme du ministre de Saintes fut arrêtée, Menade, de Saint-Jean-d'Angely, mourut dans les prisons de Bordeaux. Nicolas Clinet fut brûlé à Paris. Cependant ce seigneur envoyait chaque jour « de nouveaux ouvriers en sa moisson : » Michel Mulot dit des Ruisseaux, à Soubise, Antoine Otrand, « homme de grande érudition et de grande prudhommie, » à Pons. Léopard inaugura le culte évangélique à Riberou, à Saujon, à Rioux et dans l'île d'Oleron où il fut secondé par Lafontaine et par Alexandre Guiotin. Depuis l'affaire d'Amboise, « la furie et persécution s'abaissa de beaucoup en un moment et furent désormais les édicts

aucunement plus gratieux, tellement que parmi ces aigreurs et douceurs entremeslées, les églises commencèrent de venir en avant plus que jamais. »— Les députés de Saint-Jean-d'Angely, Saintes et Marennes assistèrent au premier synode national de Paris, réuni en 1559 à la lueur des bûchers, et au synode d'Aulnay « il fut arresté que tous se soubsigneroient à la commune confession de foy. » Le *simultaneum* établi à La Rochelle dans les églises de Saint-Sauveur et de Saint-Barthélemy s'étendit et se généralisa dans toute la Saintonge « avec une grande paix, et sans qu'ils se mesdisent ni mesfissent les uns des autres. » Le massacre de Vassy ouvrit cette ère sanglante « qui vouloit l'écrasement d'une croyance. » La dévastation de plusieurs églises pendant les troubles ne put être arrêtée par les ministres, parce que la résistance s'y était concentrée. « L'on compte jusqu'à six guerres, depuis la première prise d'armes qui se fit dans le commencement du règne de Charles IX jusqu'à la fin de celui de Henri III, c'est-à-dire qu'on a autant de fois repris les armes, dit Jurieu, après la rupture des édits de pacification que les réformés avaient obtenus. » Cette histoire militaire a fait l'objet des articles généraux de cette *Encyclopédie*, nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur.—« Au quatrième synode national tenu à Lyon le 10 août 1563, sous le rège de Charles IX, il est fait mention d'un pasteur de Chateauneuf, le sieur Bordier et de Ferriol, celui-ci ministre de l'Eglise de Montignac.— Le sixième synode national se tint à Verneuil en Angoumois, en septembre 1567, sous le règne de Charles IX. L'article 14 du chapitre des affaires générales est digne de remarque. En effet, il porte : « Ceux qui falsifieront, déguiseront, corrompront leurs marchandises, suivant la mauvoise coutume du pays, comme font en Poitou les tireurs de drap, seront avertis par leurs consistoires respectifs à n'user plus de telles fraudes mauvaises et tromperies, etc. » On adoptera la décision de Jean Calvin, pasteur et professeur à Genève, présent sur quinze questions importantes ou cas de conscience qui lui avaient été proposés. L'article 6 des faits particuliers signale le nommé Chevalier, vicaire de Chassors, près Jarnac, comme un mercenaire et un abuseur. Le prince de Condé avait son quartier général à Jarnac lors de la célèbre bataille où il fut tué, le 14 du mois de mars 1569, et son corps y fut rapporté par le capitaine Dacier, qui rompit le pont de Jarnac, en se retirant sur Cognac avec l'infanterie qu'il commandait.— Le septième synode national tenu à La Rochelle du 2 au 9 avril 1571, Charles IX régnant, fut honoré par la présence de Jeanne d'Albret, reine de Navarre, de Henri son fils, prince de Navarre, de Henri de Bourbon, prince de Condé, fils de celui de ce nom qui avait été tué à Jarnac en 1569, de Louis, comte de Nassau, de Gaspard de Coligny, grand amiral de France, le rempart de la religion réformée et de plusieurs autres hauts et puissants seigneurs, amis dévoués de la religion. Le prince Henri de Condé y fut privé de la cène, parce que l'on avait fait une prise en mer, par ses ordres, après la publication du dernier édit de pacification qui avait été bien et dûment approuvé par ledit prince. — Le neuvième synode national fut tenu à Sainte-Foy en 1578, sous Henri III. Le synode ayant entendu la justification de Henri de Condé, il fut admis à la communion. — Au onzième

synode national tenu à La Rochelle pour la deuxième fois l'an 1581, au mois d'avril sous Henri III, le député de toutes les églises d'Angoumois fut le sieur Lacroix, pasteur de Jarnac.— Au douzième, tenu à Vitré en Bretagne, sous Henri III, en 1583, le député de l'Angoumois était M. Dupont, ministre de Verteuil.—Au treizième synode national tenu à Montauban en 1594, sous le règne de Henri IV, les églises de Saintonge, Aunis et Angoumois s'entendirent pour faire une seule province ecclésiastique et envoyèrent pour député un ministre et un ancien. —Au quatorzième synode tenu à Saumur en 1596, sous le règne de Henri IV, le député de la province ecclésiastique de Saintonge, Aunis et Angoumois, fut le sieur Pacard, ministre de La Rochefoucauld. Il fut question de l'église de Barbezieux et de son ministre Damours que Madame demanda pour le service de la maison royale.—Au seizième, tenu à Gergeau en Dauphiné, en août 1603, sous Henri IV, on dressa complètement et minutieusement le nombre des églises desservies de pasteurs et de celles dépourvues de ministres, au nombre desquelles étaient, pour le colloque d'Angoumois, Saint-Claude, pasteur Picard père; La Rochefoucauld, pasteur Jezog; La Rochebeaucourt, pasteur Potard; Jarnac, pasteur Picard fils; Cognac, pasteur Bargemont; Verteuil, pasteur Colladon; Barbezieux, pasteur Pebit; Chalais, pasteur Belot. Les députés de la province ecclésiastique étaient Picard fils, pasteur de Jarnac et Bernard de Javrezac, ancien de l'église de Cognac.—Au vingtième, tenu à Privas en 1612, le député fut Elie Gratignon, avocat à Angoulême.—Au vingt-deuxième, tenu pour la seconde fois à Vitré en l'an 1617, sous Louis XIII, l'église de La Rochefoucauld ayant appelé près du synode général de la sentence du synode provincial qui avait ordonné de transférer son collège à Pons, en Saintonge, on fit droit à sa demande, et le collège fut maintenu à La Rochefoucauld. — Le vingt-neuvième synode général se tint à Loudun en 1659, depuis le 10 novembre de cette année jusqu'au 10 janvier de 1660, sous Louis XIV, après un intervalle de vingt-six ans. La province ecclésiastique de Saintonge, Aunis et Angoumois y avait 4 députés, desquels étaient les sieurs Gommare, pasteur de Verteuil, dont l'église, selon la promesse royale, avait été réédifiée, et le sieur François de Lacous, écuyer, seigneur de Courcelles, ancien de l'église de Cognac. « Le commissaire royal était M. Le Coq de la Magdelaine, conseiller au parlement de Paris. Le député général des Eglises protestantes de toute la France fut M. de Ruvigny. Ce fut le dernier synode national autorisé par le roi; l'anéantissement de la religion protestante en France ayant été dès lors résolu et décidé par Sa Majesté dans ses conseils, on démolit les temples, on persécuta les pasteurs, on dissipa les assemblées religieuses, on enleva les enfants, et enfin on révoqua le célèbre édit de Nantes, octroyé par Henri IV. — « Les troupeaux des fidèles ayant été dispersés, les pasteurs bannis, les temples partout renversés, l'Eglise protestante de France non anéantie, grâce à son inébranlable foi dans son bon droit et dans son avenir, mais réduite aux abois, résolut virilement et malgré les risques et périls de tenir au désert dans le bas Languedoc en 1744, après une épouvantable tempête de quatre-vingt-cinq ans, un synode national pour

rassembler quelques débris épars, conserver la saine doctrine de l'Evangile, revivifier la discipline ecclésiastique des pasteurs assez énergiques pour exercer encore leur saint ministère, réchauffer le zèle des fidèles et remonter tous les courages. Celui qui y représenta la province ecclésiastique d'Angoumois, Aunis, Saintonge, Poitou et Périgord fut M. Loiré, pasteur accompagné de deux anciens de cette dernière province.—Il se tint encore quatre synodes nationaux au désert dans les années 1748, 1756, 1758 et 1763. L'un des nombreux actes qui concernent l'Angoumois fut la réunion à la Saintonge de l'église de Bordeaux, et son incorporation dans une même province ecclésiastique. Dès l'année 1755, les églises du bas Angoumois tinrent des registres particuliers de baptêmes et de mariages. Elles eurent enfin des pasteurs fixes et organisèrent des consistoires et colloques pour leur bonne administration intérieure. En 1760, grâce à la tolérance tacite de Sa Majesté, on eut des maisons de prières et les églises réformées se relevèrent. Lorsque l'édit royal de 1787 eut établi la forme légale pour donner aux protestants la possession d'état pour toute la France, les officiers des présidiaux, assistés des pasteurs, reçurent la déclaration de tous les réformés des mariages et des naissances. Les minutes furent déposées aux greffes et les expéditions remises aux familles. Le lieutenant particulier d'Angoulême, Lambert des Andreaux, fit abandon aux pauvres de la portion des honoraires lui revenant de ce chef. — La province ecclésiastique de Saintonge, Angoumois, Aunis, Poitou, Périgord et Guyenne a tenu vingt-six assemblées ecclésiastiques sous le nom de synodes provinciaux depuis l'an 1759 jusqu'en l'an 1791 pour y traiter de la discipline et de l'administration intérieure des églises réformées de sa juridiction. Celui qui fut tenu à Jarnac en mai 1787 à la maison de campagne de Nanclos de M. Jacques Delamain est le plus important et le plus remarquable par l'importance des matières qui y furent traitées et par le nombre des pasteurs et des anciens que toutes les provinces de la juridiction y députèrent. Le synode provincial suivant se tint à Bordeaux en 1789, à l'époque précise de l'ouverture des Etats généraux, pour lesquels on pria avec ferveur. Le vingt-sixième et dernier synode provincial se tint à Gemozac au mois d'août 1791. — Au moment où Henri IV accorda l'édit de Nantes à ses anciens coreligionnaires, d'après le tableau historique et statistique des églises réformées de la province de l'Aunis, de la Saintonge et de l'Angoumois en 1576, publié par le pasteur Crottet, de Pons, dans son excellente histoire des églises réformées de Pons, Gemozac et Mortagne en Saintonge : I. Aunis et Saintonge : 1. Le colloque de Marennes comptait 17 églises et 14 pasteurs ; 2. Le colloque de Saintes comptait 14 églises et 14 pasteurs ; 3. Le colloque de Jonzac comptait 23 églises et 17 pasteurs ; 4. Le colloque d'Aunis comptait 14 églises et 12 pasteurs. II. Angoumois : Le colloque d'Angoumois comptait 14 églises et 10 pasteurs. — En 1840, on comptait 44 églises et 18 pasteurs. Voici la situation actuelle après deux siècles de persécution (1880) : I. Charente-Inférieure : 1. Consistoire de Marennes, 3 paroisses avec 4 annexes, 3 pasteurs, 7 temples, 9 écoles ; 2. Consistoire de la Tremblade, 6 paroisses avec

3 annexes, 6 pasteurs, 7 temples, 13 écoles, 1 orphelinat; 3. Consistoire de Pons, 6 paroisses avec 6 annexes, 6 pasteurs, 10 temples, 5 écoles; 4. Consistoire de La Rochelle, 3 paroisses avec 3 annexes, 3 pasteurs officiels, 6 temples, 8 écoles. II. Charente. Consistoire de Jarnac : 6 paroisses avec 12 annexes, 6 pasteurs officiels et 4 auxiliaires, 14 temples, 10 écoles. D'après le décret du 29 novembre 1871, les consistoires de Brest, Nantes, Pouzauges, Niort et La Rochelle forment le synode de la quatrième circonscription et ceux de Marennes, La Tremblade, Royan, Pons et Jarnac, la sixième circonscription. — La Société évangélique de Genève a 4 stations dans la Charente-Inférieure et une dans la Charente. La Société évangélique de France a 1 station dans la Charente. L'Union des églises évangéliques de France a 1 poste dans la Charente-Inférieure. La Société centrale protestante d'évangélisation a 1 pasteur itinérant et 2 agents dans les deux Charentes. La population protestante des deux Charentes est aujourd'hui de 2,000 âmes. — Sources : Outre les histoires générales de la Réforme, *Réponses des syndics du clergé* d'Angoulême et de Saintes aux mémoires des Eglises réformées; Texereau, *Hist. des réformés de La Rochelle;* Goguel, *Hist. des égl. réf. de la Charente;* Bujeaud, *Chronique protestante de l'Angoumois;* L. de Richemond, *L'Eglise sous la croix;* Mascori, *Histoire de la Saintonge et de l'Aunis;* L. Delayard, *Hist. de la Charente-Inférieure;* A. Crottet, *Histoire des églises réformées de Pons, Gemozac et Mortagne en Saintonge;* Paul Marchegay, *Chartier de Thouars*, etc.; *France protestante* et *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme*, etc. L. DE RICHEMOND.

SAINT-OUEN. Voyez *Rouen.*

SAINT-PAPOUL (Aude) doit son origine à une ancienne abbaye de bénédictin. *Papulus*, qui lui a donné son nom, était, dit la légende, un compagnon de saint Sernin. L'évêché établi en 1317 par Jean XXII dans cette ville était suffragant de Toulouse ; il fut supprimé en 1801. — Voy. *Gallia christiana*, XIII.

SAINT-PAUL-TROIS-CHATEAUX (Drôme) ne doit son nom français qu'à un jeu de mots ; son seul nom est *Tricastini*, il n'a rien à faire avec la forme moderne de *Trois-Châteaux*. Saint Paul, patron de la ville, vivait en 374; on le fête le 1er février; ses reliques furent dispersées en 1561, par les calvinistes. Avant lui, saint Restitut paraît avoir prêché l'Evangile aux Tricastins. Le réformateur Michel d'Arande occupa le siège de Saint-Paul de 1526 à 1539, où il se démit. L'évêché, qui faisait partie de la province d'Arles, fut supprimé en 1801. — Boyer, *Hist. de Saint-P.-Tr.-Ch.*, Avignon, 1710, in-4°, avec additions datées de 1730 ; *Gallia christiana*, I; *AA. SS.* février, I, p. 92 et 934; Jouve, *Notice de l'église cathédr. de Saint-P.-Tr.-Ch.*, Caen, 1865.

SAINT-PÉTERSBOURG, capitale de l'empire russe ; elle est aussi le centre du gouvernement de l'Eglise russe. Elle compte plus de 800,000 habitants, dont environ 10,000 catholiques, 25,000 protestants, 3,000 juifs, 3,000 mahométans, 3,000 arméniens. Il y réside le saint synode qui, établi par Pierre le Grand comme gouvernement suprême de l'Eglise russe, est composé de sept membres : des trois métropolitains de Pétersbourg, Kiev et Moscou, de deux archevêques et de deux archiprêtres. Le

métropolitain de Saint-Pétersbourg est président à vie du synode. Les autres membres sont choisis par le gouvernement et se renouvellent tous les ans. Un délégué impérial est désigné pour surveiller les actes du synode, et aucune disposition ne peut avoir force de loi sans sa participation (voyez l'article *Église grecque*). Pétersbourg renferme entre autres un grand nombre de monuments nationaux et religieux, dont nous mentionnons les suivants : une académie qui contient environ 170 étudiants et 30 professeurs (on y étudie la philosophie et la théologie pendant quatre ans) ; un séminaire qui compte plus de 250 élèves qui s'y préparent pour le ministère sacré, et 20 professeurs ; deux écoles ecclésiastiques dont chacune compte plus de 300 élèves et 20 professeurs ; l'église de Saint-Isaac, la plus belle et la plus riche de toutes les églises, dont la construction fut commencée sous Catherine II et inaugurée une première fois en 1802 ; l'église Saint-Pierre et Saint-Paul, construite en 1774 ; la cathédrale Notre-Dame de Kazan et d'autres. Pétersbourg compte plus de 400 curés qui sont tous mariés. Ils sont obligés d'avoir un diplôme d'académie, car ils sont destinés à servir de professeurs et de prédicateurs. Ils prêchent dans toutes les fêtes ; ils enseignent les ouvriers dans des salles particulières. Leurs discours sont publiés par les autorités ecclésiastiques et distribués gratis. Dans l'église de Saint-Isaac prêchent les professeurs de l'académie et d'autres personnes distinguées, et leurs discours sont distribués gratis. Il y a à Saint-Pétersbourg deux monastères : un monastère d'hommes, Saint-Alexandre Nevski, qui contient plus de 250 moines ; un monastère de femmes, contenant plus de 300 personnes. Il existe à Saint-Pétersbourg un comité ecclésiastique composé de quatre archimandrites pour examiner les livres religieux nouvellement parus. — Les protestants possèdent plus de dix églises, trois gymnases et plusieurs écoles. Les catholiques romains possèdent une académie qui contient 20 professeurs et 70 étudiants, 8 églises et un comité ecclésiastique dirigé par un archevêque latin. Les grecs orthodoxes, au nombre de trois cents, possèdent une église. Les arméniens catholiques possèdent aussi une église. Les juifs possèdent 4 synagogues. Les mahométans possèdent 4 tramis. Les raskolnikes, au nombre de 20,000, possèdent plusieurs églises. I. Moshakis.

SAINT-PIERRE (Charles-Irénée Castel, abbé de), né en Normandie, à Saint-Pierre-Eglise, en 1658, avait à sa mort, à quatre-vingt-cinq ans, en 1743, une réputation déjà ancienne de rêveur aux projets de réformes duquel il ne convenait de prêter attention qu'avec la plus grande réserve. On disait, avec Saint-Simon : « Il a de l'esprit, des lettres et des chimères. » Sa réputation s'est relevée depuis lors, et quelques contemporains, dans des écrits récents, ont eu raison de faire observer qu'il avait souvent demandé des choses utiles, proposé, il y a plus d'un siècle, des améliorations aujourd'hui réalisées. Il a mérité peut-être d'être traité « d'original. » Il faut regretter même qu'il ait déplu à La Bruyère, au point de lui servir de type quand l'auteur des *Caractères*, au chapitre du Mérite personnel, a tracé le portrait de l'indiscret, commençant par ces mots : « Je connais Mopse d'une visite qu'il m'a rendue sans me connaître... » Malgré tout, il mérite d'être loué, pour avoir eu la préoccu-

pation incessante des changements utiles et du progrès, avec un sens pratique qu'on n'a pas voulu toujours reconnaître, et pour avoir été avec passion *bienfaisant* dans un siècle où les philosophes s'efforçaient surtout d'exposer le bien en théorie et où il pouvait suffire d'être *sensible*. — L'abbé de Saint-Pierre, ami de Fontenelle et du géomètre Varignon, après avoir été premier aumônier de Madame, mère du duc d'Orléans, dut au crédit de cette princesse d'être pourvu, en 1702, de l'abbaye de Tiron. Il suffit d'ajouter, pour compléter sa biographie, qu'il fut expulsé de l'Académie française parce qu'il avait dit que Louis XIV ne méritait pas d'être appelé *Grand*, et qu'il fit partie, vers 1725, de la célèbre société de l'Entresol dont les membres se réunissaient chez le président Hénault. On a trop répété que ses demandes de réformes datent du congrès d'Utrecht. Il avait, jeune encore, en 1678, tourmenté déjà de la « fièvre des améliorations, » soumis au public son *Projet pour diminuer le nombre des procès*. Mais il est vrai que le plus développé, le meilleur de ses ouvrages, *Projet de paix perpétuelle*, Utrecht, 3 vol. in-12, ne fut publié qu'en 1713, au cours d'interminables négociations. Il affectait, en écrivant au roi, de croire que l'idée d'une telle paix était due, en premier lieu, « à l'un des plus fameux et des plus estimables de ses aïeux, Henri le Grand, » et il soumettait à l'examen des grandes puissances de l'Europe cinq articles de l'adoption desquels allait dépendre d'une manière complète et définitive dans l'avenir le repos du genre humain. Ce qu'il proposait, au fond, c'était une alliance de tous les souverains, et, lorsqu'il y aurait conflit sur quelque point entre deux princes ou deux peuples, la médiation du reste des grands alliés. Les *Annales politiques*, 2 vol. in-8, 1757, mises à part, tous les écrits de l'abbé de Saint-Pierre sont consacrés à exposer les réformes qui lui semblent nécessaires. On peut citer son *Mémoire sur la police contre les duels*, in-4°, 1715 ; son travail *sur les pauvres mendiants et sur les moyens de les faire subsister*, in-8°, 1724, et surtout la *Polysynodie*, « où l'on démontre l'excellence de la pluralité des conseils pour un roi et son royaume, » in-4°, 1718, ouvrage qui fit exclure son auteur, sur la proposition du cardinal de Polignac, de l'Académie, où, cependant, selon l'usage, il ne put être remplacé qu'après sa mort. Ces différents écrits figurent, à leur date, dans ses *Ouvrages de politique et de morale*, Rotterdam, 1738-1741, 18 vol. in-12. — Il faut n'avoir pas pris la peine de parcourir cette collection de Mémoires et d'en lire quelques-uns avec l'attention qu'ils méritent, pour répéter sans scrupule, après certains auteurs, qu'il n'y a là que des chimères, des rêves, même lorsqu'on a soin d'ajouter, avec le cardinal Dubois, que « c'étaient les rêves d'un homme de bien. » Une bonne organisation de la magistrature et des tribunaux doit permettre, on ne le nie plus aujourd'hui, autant que les progrès de l'instruction, de diminuer, en effet, le nombre des procès. Une *ligue de paix* s'est formée pour demander, au nom de l'humanité et du bon sens, en matière de rapports internationaux et de conflits, précisément ce que demandait l'abbé de Saint-Pierre, la médiation des puissances. Proposer pour chaque hôpital plus de médecins et moins de malades, le mariage des prêtres qui permettrait de donner au pays un plus grand nombre de serviteurs

utiles, la transformation des congrégations oisives en instituts créés pour le bon gouvernement des maisons d'asile et des collèges, est-ce donc écrire sans tenir compte des besoins réels d'une société, sans nécessité et sans raison? L'utilité du grec, du latin dans l'enseignement, le temps qu'il convient de donner à l'étude des langues anciennes, la préoccupation du développement physique des jeunes gens aussi bien que de leur progrès intellectuel et moral, les connaissances qu'il est bon d'acquérir, avant de quitter les bancs de l'école, en matière de lois civiles, l'instruction spéciale des jeunes filles, presque toutes les questions qu'on peut dire actuelles aujourd'hui, vers la fin du dix-neuvième siècle, sont déjà posées, traitées même avec soin, dans le *Projet pour perfectionner l'éducation*, in-12, 1728. — L'abbé de Saint-Pierre regrettait lui-même, suivant d'Alembert, d'écrire si mal ce qu'il pensait si bien. Il avait, certes, raison d'éprouver un tel regret. On aurait lu ses ouvrages avec profit s'il avait su se faire lire et s'il n'avait pas eu la fâcheuse habitude, d'abord de tout énumérer à part : avantages, inconvénients, objections, preuves, en donnant un chiffre à chaque article, et, de plus, ayant pris le parti de réformer aussi l'orthographe, comme il n'était pas, c'est son mot, « de ceux qui chantent l'office du couvent sans en observer la règle, » d'avoir écrit, puis fait imprimer dans ses livres le français comme il est prononcé, ce qui en rend la lecture fatigante. C'est peut-être pour ces divers motifs que la critique a souvent refusé de prendre son œuvre au sérieux, suivant en cela l'exemple que lui donnait une partie du public. Avec moins de dédain et de parti pris, au contraire, elle aurait été frappée de la quantité d'idées nouvelles et justes que cette œuvre renferme. L'auteur n'écrit pas bien, à la vérité ; mais sa méthode est excellente, parce que c'est précisément celle qu'il convient d'employer en ce genre d'études, c'est-à-dire, dans ces projets de réformes sociales, l'observation exacte, les faits, et, ce qu'on ne trouve guère chez les autres écrivains du temps appelés philosophes, l'importance de la statistique toute moderne, l'enseignement des nombres comparés déjà compris. On a cru qu'il rêvait, mais sa méthode seule aurait dû prouver qu'il était mal jugé. On a affecté de ne voir, dans son incessant besoin de réformes, qu'une manie, et l'on a demandé, par exemple, pourquoi il avait cru devoir apprendre à ses lecteurs le *Moyen de rendre les sermons utiles*. Mais Nicole, qui n'a jamais encouru le même reproche, avait donné l'exemple et, dans ses pages « Sur la manière de profiter des mauvais sermons, » traité presque le même sujet. Il convient d'ajouter qu'il n'y a pas d'autre ressemblance entre le moraliste de Port-Royal et l'abbé de Saint-Pierre. Celui-ci s'occupe surtout des hommes, de la société, et rarement d'une manière spéciale de l'homme, être moral. C'est un abbé du dix-huitième siècle. Il n'y a rien à remarquer dans sa longue dissertation sur le désir de la béatitude. Il a fait son propre portrait dans les quelques pages de sa main et de son orthographe, qui portent ce titre : *Agaton, archevêque trez-vertüeux, trez-saje et trez-hureux*. Il ne dit pas habituellement « Dieu, » mais « l'être souverainement bienfaisant. » Il veut qu'on croie à l'immortalité pour se donner du courage. Sa morale se résume en deux mots : « donner et pardonner. » Il croit que si quelqu'un disait aux hommes que toute la reli-

gion se réduit à aimer son semblable la patrie le nommerait son père et lui dresserait des autels. On pense à Rousseau et au *Vicaire savoyard:* impression juste, et qui doit rester. Il n'a pas fait, au point de vue pratique, autant de bien que l'abbé de l'Epée. Il n'a pas su se faire lire et admirer comme Bernardin de Saint-Pierre. Mais il leur ressemble. Il est de la famille des « amis des hommes » et des « bienfaisants » au dix-huitième siècle. On sort aujourd'hui, en matière de réformes et surtout de réformes sociales, de la théorie, des principes. Le mieux réel, au point de vue pratique, est partout cherché. On assiste, avec l'abbé de Saint-Pierre, presque aux débuts déjà lointains de ce mouvement et à la publication des premiers projets. C'est par là que l'étude de ses livres peut encore intéresser vivement. Il est curieux et bon à connaître. — Voyez : *Mercure de France*, décembre 1734 et avril 1735 ; J.-J. Rousseau, *Emile*, liv. 3, *Confessions,* liv. 9 ; Grimm, *Correspondance,* 1re partie, t. II, p. 290 ; Alletz, *Les rêves d'un homme de bien*, Paris, 1775, 1 vol. in-12 ; d'Alembert, *Eloge de l'abbé de Saint-Pierre,* 1775 ; Goujet, *Biblioth. fr.*, t. I, p. 104 ; Prévost-Paradol, *Eloge de l'abbé de Saint-Pierre*, 1858 ; Goumy, *Etudes sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre* (thèse de doctorat ès lettres), Paris, in-8°, 1861 ; de Molinari, *L'abbé de Saint-Pierre*, 1 vol. in-8, Paris, 1861. — J. Arboux.

SAINT-POL-DE-LÉON (*episcopatus Legionensis* ou *Leonensis*). Qu'était-ce que cette ancienne *cité* des *Ossismii* que les géographes anciens placent à l'extrémité de la Bretagne ? On est certainement en droit de la regarder comme représentée par les évêchés de Tréguier et de Léon (Longnon, les *cités gallo-romaines de la Bretagne*, 1873). L'auteur que nous venons de nommer considère, ainsi que le continuateur du *Gallia*, M. Hauréau, comme évêque des Ossismiens, Litharedus, *episcopus Oxomensis*, qui assista en 511 au concile d'Orléans ; les anciens auteurs, les bénédictins eux-mêmes, allaient chercher, pour siège de cet évêque, Exmes (*Oximus*), bourg de l'évêché de Séez. Les légendaires donnent à saint Paul Aurélien, le patron de ce pays, le nom d'*episcopus Oxismorum*, mais ni Saint-Pol ni Tréguier n'étaient le siège de l'ancien évêché ; l'un et l'autre endroit doivent leur origine à des monastères fondés par Paul et par Tugdual. Il ne nous appartient pas de discuter ces questions de topographie bretonne, plus que compliquées ; mais, avant 848, l'évêque ossismien siégeait à Saint-Pol. La *vie de saint Paul* n'est que du neuvième siècle ; on y lit que cet apôtre du Léonais, après avoir fondé un couvent dans l'île de Batz, fut institué évêque (vers 529) par ordre de Childebert et mourut le 12 mars 573 (voyez Deric). Mais l'histoire de l'évêché de Léon s'est, jusqu'au milieu du moyen âge, enveloppée d'obscurité. L'évêché fut supprimé en 1801. — Voyez *Gallia christiana*, XII (province de Tours) ; de Courson, *Cartulaire de Redon*, 1863 ; les *AA. SS.* 12 mai, II.

SAINT-PONS-DE-TOMIÈRES (Hérault) eut, de 1317 à 1801, un évêché dépendant de Narbonne. Auparavant, c'était un monastère qui remonte au dixième siècle et doit son nom à un saint obscur, peut-être à un martyr de Cimiez. On n'a pas à parler ici des luttes religieuses qui affligèrent cette ville au seizième siècle. — Voyez *Gallia christiana*, VI ; Fisquet, *la*

France pontificale, Montpellier ; Chronologie des abbés et des év. de Saint-P., par le chanoine G. 1874 ; *AA. SS.* 4 mai, III.

SAINTS (Culte des). — Déjà, dans l'Ancien Testament, les fidèles adorateurs de Jéhova sont quelquefois appelés *saints*, c'est-à-dire consacrés à Dieu (Ps. XVI, 3; XXXIV, 12) ; dans le livre de Daniel, les Juifs sont nommés les saints, les saints du Très-Haut (Dan. VII, 18. 21. 22. 25; VIII, 24), et cette expression devint, au temps des Machabées et plus tard, une expression habituelle pour désigner le peuple de Dieu par opposition aux peuples païens. C'est de la même façon que, dans le Nouveau Testament, tous les membres de l'Eglise, indistinctement, sont appelés saints (Act. IX, 13, 22; XX, 32; XXVI, 10; Rom. I, 7; XII, 13; XV, 25; 1 Cor. I, 2; VI, 2; 2 Cor. I, 1; Ephés. 1, 18; III, 8, 18; IV, 12; V, 3; VI, 18; Phil. I, 1; IV, 21; Col. I, 2, 12; 2 Thess. I, 10; Hébr. III, 1; Apoc. XI, 18, etc.); ce terme était donc synonyme de celui de fidèles ou de chrétiens, et n'avait pas encore la signification spéciale qu'il a revêtue plus tard. Cet usage apostolique se conserva jusqu'au temps d'Irénée et de Tertullien, et jusque-là, il ne peut être question d'un culte quelconque des saints. Peu à peu ce mot cessa d'être une appellation générale des chrétiens; sa signification se modifia, se restreignit, et il devint une sorte de titre d'honneur qu'on ne donnait, parmi les chrétiens, qu'à ceux qui s'étaient fait remarquer par une foi vivante, une vie exemplaire, et surtout à ceux qui avaient souffert le martyre pour l'Evangile. Il était naturel que le souvenir de ceux qui avaient scellé leur foi de leur sang fût conservé avec soin par les églises auxquelles ils appartenaient, et que ce souvenir s'étendît même au delà des limites de la communauté, si ce martyr avait été quelque évêque connu et vénéré au loin; tant que dura l'époque des persécutions, ce souvenir était un puissant encouragement qu'il était bon de mettre sous les yeux des fidèles. — Dès la seconde moitié du deuxième siècle, on célébra des fêtes sur le tombeau des martyrs le jour anniversaire de leur mort, qu'on considérait comme le jour de leur naissance à un monde supérieur, et on attribua une grande importance à la possession de leurs restes mortels. Eusèbe raconte que déjà l'Eglise d'Ephèse célébra ainsi des fêtes sur le tombeau de son évêque Polycarpe, mort martyr vers l'an 167, et communiqua aux autres Eglises le récit de sa mort (*Hist. ecclés.*, IV, 15). On célébrait dans ces fêtes l'eucharistie, pour affirmer la commuuion entre l'Eglise militante et l'Eglise triomphante, et dans les prières générales pour l'Eglise, on priait aussi bien pour les martyrs que pour les chrétiens vivants. Il n'y a encore dans ces usages aucune trace d'un culte des saints; on célébrait leur foi et leur héroïsme; on les proposait en exemple, mais on n'allait pas plus loin. Au commencement du troisième siècle, l'opinion commença à se répandre que les saints et les martyrs s'intéressent, de leur demeure céleste, au sort des hommes et prient pour eux (Origène, *De oratione*, c. 11). La conséquence fut qu'on ne tarda pas à leur rendre un certain culte, à les invoquer, à croire qu'ils pouvaient procurer le pardon des péchés par leur intercession. Tertullien s'éleva fortement contre ces croyances qui gagnaient de proche en proche de son temps : « *Quis permittit*, s'écrie-t-il,

homini dare quæ Deo reservanda sunt? Sufficiat martyri propria delicta purgasse » (*De pudicit.*, 22). Mais sa voix ne fut pas écoutée ; l'Eglise ne put pas résister à l'entraînement populaire et glissa rapidement sur la pente sur laquelle elle s'était engagée. — A la fin du troisième siècle, à côté des martyrs, il commença à être question dans l'Eglise de pieux solitaires voués à l'ascétisme, qui avaient vécu et étaient morts en odeur de sainteté. On racontait les miracles accomplis par eux de leur vivant, ou, après leur mort, par leurs reliques. L'opinion générale, exprimée par les Pères ou les docteurs de l'Eglise ayant le plus d'autorité, était que, après leur mort, ils jouissaient de la félicité suprême en présence de Dieu, qu'ils participaient à la puissance du Christ, et qu'ils jugeraient le monde avec lui, lors de son second avènement. Ces croyances modifièrent profondément les anciens usages. Dans l'origine, on priait pour les saints et les martyrs et on faisait des offrandes pour eux (Tertullien, *De monogam.*, c. 10 ; Epiphane, *Hæres.*, LXXV, c. 7), parce qu'on les considérait comme faisant encore partie de l'Eglise ; désormais, au lieu de prier pour eux, on se recommande à leurs prières, on les invoque comme de puissants protecteurs (*patroni*) comme des intercesseurs (*intercessores, mediatores*) dont les prières peuvent être d'une grande efficace auprès de Dieu : « *Injuria est,* dit saint Augustin, *pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari* (*Sermo* 69). Ambroise leur attribue le pouvoir, non seulement de procurer le pardon des péchés, mais aussi de guérir les infirmités du corps : « *Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine, etiam si quæ habuerunt peccata luerunt. Non erubescamus eos intercessores nostræ infirmitatis adhibere, quia et ipsi infirmitatem corporis, etiam cum vincerent, cognoverunt* » (*De viduis*, 9). La foi en la puissance des saints entraînait logiquement un culte à leur rendre pour se concilier cette puissance, et cela d'autant plus que cette invasion des saints dans l'Eglise donnait satisfaction aux besoins religieux d'un grand nombre de païens convertis au christianisme, sans être encore bien guéris de leurs idées polythéistes. C'est en vain qu'Augustin, Chrysostome et d'autres, protestèrent contre les honneurs exagérés rendus aux saints (August., *De vera religione*, 55 : « *Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum..... Honorandi sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem* »), et recommandèrent plutôt l'imitation de leurs vertus ; en vain d'autres oppositions plus énergiques se produisirent, entre autres, celle du prêtre Vigilance, qui, au commencement du cinquième siècle, combattit avec une grande vivacité, à Barcelone, les partisans du culte des martyrs et de leurs reliques, culte dans lequel il ne voyait qu'une grossière idolâtrie ; le culte des saints l'emporta. On ne tarda pas à bâtir des chapelles et des églises sur leurs tombeaux ; on y amena des malades comme autrefois dans le temple d'Esculape, pour en obtenir la guérison ; on y suspendit des ex-voto. On porta, en guise d'amulettes, des reliques, des fragments d'os, etc. Le nombre des saints se multiplia peu à peu et, insensiblement, chaque pays, chaque ville, chaque église eut un saint pour patron et pour protecteur, dont on célé-

brait la fête avec une solennité particulière. — Outre ces fêtes spéciales célébrées pour chaque saint, on célébra en Orient, dès le quatrième siècle, une fête de tous les saints (Chrysostome, *Homil.* 74, *De martyribus totius orbis*) le dimanche qui suivait la Pentecôte (devenu dans l'Eglise d'Occident le dimanche de la Trinité). Cette fête n'exista en Occident qu'à partir du septième siècle ; elle fut distraite du cycle des grandes fêtes de Pâques et de la Pentecôte et reléguée au 1er novembre. C'est à cette date qu'on la célèbre encore sous le nom de fête de la Toussaint (voy. Augusti, *Denkwürd.*, II, p. 314 ss. ; III, p. 271 ss.). — Le culte des images suivit le culte des saints ; ce qui amena en Orient une violente querelle qui sévit surtout au huitième siècle (voy. l'art. *Images*). Jean Damascène, dans son exposition de la foi orthodoxe, défendit le culte des saints et de leurs images, en s'appuyant sur l'antique tradition de l'Eglise, et, en 787, le second concile de Nicée se prononça dans le même sens. Ce même concile détermina la nature du culte des saints et des images auquel il donna une place secondaire. Il établit une distinction, qu'il n'est pas toujours facile d'observer, dans la pratique, entre le culte de *latrie* (λατρεία) qu'on ne doit qu'à Dieu, et le culte de *dulie* (δουλεία) qu'on doit aux saints, à leurs reliques et à leurs images. Le moyen âge accepta les anciennes traditions de l'Eglise et se borna à établir la doctrine d'après la méthode de la scolastique. D'après Pierre Lombard, Alexandre de Hales, Thomas d'Aquin, etc., ce sont les vertus et les mérites des saints qui leur concilient la faveur divine et en font nos intercesseurs auprès de Dieu ; et c'est parce qu'ils ont part à la puissance du Christ sur le monde, qu'ils doivent être honorés par les hommes, en observant toutefois la distinction entre le culte de latrie et le culte de dulie, établie par le second concile de Nicée. Le concile de Trente adopta ces idées, sans considérer le culte des saints comme une chose nécessaire au salut : « *Doceant sanctos unà cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre ; « bonum atque utile » esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere*, etc. » (*sessio* XXV). La théologie catholique moderne a éprouvé un certain embarras pour défendre le culte des saints ; elle en est réduite à s'appuyer sur quelques passages de l'Apocalypse (V, 8 ; VIII, 3. 4 ; XX, 4), qui sont d'un bien faible secours en cette matière. Mœhler fait remarquer que l'Eglise ne prétend pas qu'il faut invoquer les saints, mais dit simplement qu'on peut le faire (*Symbol.*, 845). Mais cette restriction, quoique conforme au texte des décisions du concile de Trente, n'a pas grande valeur dans la pratique, et ne se trouve exprimée ni dans la *Professio fidei Tridentina* (« *constanter teneo sanctos unà cum Christo regnantes venerandos atque invocandos* ») ni dans le catéchisme romain (III, 2, 16 ss.). Pendant longtemps le peuple a fait les saints ; ce n'est qu'à partir du douzième siècle que la canonisation est devenue le privilège des papes. — Les doctrines et les usages de l'Eglise grecque sont à peu près les mêmes que dans l'Eglise catholique, sauf qu'elle ne tolère que les images et non les statues, et que la nécessité du culte des saints y est plus

accentuée. Le culte des saints ne fut jamais admis sans conteste dans l'Eglise. Claude de Turin, au neuvième siècle (*Max. Bibl. Patr. Lugd.*, XIV, p. 199), Guibert de Nogent, au onzième, dans son livre *De pignoribus sanctorum*, se prononcèrent contre le culte des saints et des reliques, et les abus qu'il entraînait. Parmi les précurseurs de la Réforme, Wiclef attaqua vigoureusement ce culte, qui rendait inutile la médiation de Jésus-Christ. L'Eglise protestante tout entière rejeta sans hésitation le culte des saints, parce que l'Ecriture n'en parle pas, et surtout parce que, d'après elle, il n'y a qu'un seul intercesseur entre Dieu et les hommes, savoir Jésus-Christ. L'article 4 de la confession d'Augsbourg s'exprime ainsi sur ce sujet : « *Memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. Sed Scriptura non docet invocare sanctos seu petere auxilium a sanctis, quia unum Christum proponit mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem.* » Mélanchthon concède, dans l'*Apologie de la confession d'Augsbourg*, qu'il se peut que les saints, après leur mort, prient pour l'Eglise en général, comme ils le faisaient pendant leur vie ; mais, à défaut de témoignages scripturaires, cela ne prouve pas qu'on doive les invoquer (*Apol.*, art. XXI, 10). Luther attribue l'invocation des saints et tous les abus qui en sont résultés à l'Antéchrist lui-même. Il attaque surtout les reliques : « *Reliquiæ sanctorum refertæ multis mendaciis, ineptiis et fatuitatibus. Canum et equorum ossa ibi sæpe reperta sunt. Et licet aliquid forte laudandum fuisset, tamen propter imposturas istas, quæ diaboli risum excitarunt, jamdudum damnari debuissent* » (*Art. Smalc.*, II, 2, 22). Il tolère pourtant les images dans les églises, pourvu qu'elles ne soient l'objet d'aucun culte. L'Eglise réformée a également, et pour les mêmes raisons, rejeté nettement le culte des saints : « *Agnoscimus eos esse viva Christi membra, amicos Dei qui carnem et mundum gloriose vicerunt. Diligamus ergo eos ut fratres et honoremus etiam, non tamen cultu aliquo, sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus justis. Imitemur item eos* » (*Conf. Helv.*, II, c. 5). Ailleurs la note est plus accentuée : « *Credimus quoniam Jesus Christus datus est nobis unicus advocatus, qui etiam præcepit ut ad patrem suo nomine confidenter accedamus, quidquid homines de mortuorum sanctorum intercessione commenti sunt, nihil aliud esse quam fraudem Satanæ, ut homines a recta precandi forma abduceret* » (*Conf. Gallic.*, art. 24). L'Eglise réformée a été plus radicale sur la question des images qu'elle a absolument proscrites, à cause du deuxième commandement du décalogue. Le culte des saints a été, dans les premiers siècles de l'Eglise, un compromis plus ou moins inconscient entre le monothéisme chrétien et les idées païennes dont la grande majorité des fidèles étaient encore imbus ; le protestantisme, en accentuant, dans son développement, l'idée de la communion immédiate et directe du fidèle avec Dieu, s'éloigne de plus en plus de la conception religieuse qui a donné naissance à ces doctrines et à ces usages. — Voyez, pour tout ce qui concerne les vies et les légendes des saints, l'art. *Acta sanctorum;* et pour la partie dogmatique, les traités d'histoire des dogmes et d'archéologie chrétienne.

EUG. PICARD.

SAINTS COURONNÉS (Les quatre) sont deux ou trois groupes de martyrs dont le souvenir est étroitement confondu. On connaît ces ouvriers des carrières de Pannonie qui, sous Dioclétien, refusèrent de travailler à tailler des idoles et, baptisés par l'évêque Cyrille d'Antioche qui était lui-même banni en ce lieu, furent mis à mort; pour instrument de supplice, on prit des couronnes garnies de pointes de fer. Leur légende, retrouvée par Wattenbach, comme leurs corps avaient été retrouvés par Léon IV, a été publiée dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, tome X, et surtout, avec les notes de MM. Benndorff et Büdinger dans les *Untersuchungen* de ce dernier, III, 1870. Il y a confusion de nom et de souvenir entre les martyrs de la Pannonie et les *quatre saints* de Rome, soldats martyrs, dont l'antique et célèbre église, relevée et richement ornée par Léon IV qui en avait été cardinal, et dévastée par Robert Guiscard, est située sur le Cœlius. Les quatre saints étaient cinq; ils se nommaient Claude, Nicostrate, Symphorien, Castorius et Simplice; la tradition a fait masse des deux groupes de saints, que l'Eglise fête ensemble le 8 novembre sous le nom des *quatre saints couronnés, santi quattro coronati* (voyez Florus, Adon, et la *Vie* de Léon IV; Memmolo, *Della vita, chiesa e reliquie dei SS.* IV *Coronati*, Rome, 1757). Après la publication des savants collaborateurs de M. Wattenbach, sa découverte a été l'objet de deux importants travaux, ceux de M. Edm. Meyer (*Forschungen*, XVIII, 1878) et surtout de M. de Rossi (*Bulletino*, 1879, II; cf. le *Bull.*, 1869, V). Ce savant a étudié avec un soin extrême l'administration des carrières de marbre à l'époque impériale; séparant nettement la légende pannonique de la romaine, qui est secondaire, il a retrouvé le nom de l'auteur des *Actes pannoniens*, le notaire Porphyre; la date du martyre est fixée à 303 et 305. Les quatre frères Sévère, Séverin, Carpophore et Victorin, dont les noms se rencontrent encore sur notre chemin, sont écartés comme étant un troisième groupe de martyrs d'Albano; les quatre martyrs romains, les *cornicularii*, n'ont pas de nom, et ce sont les cinq martyrs pannoniens auxquels seuls appartiennent les noms de Claude, Nicostrate, etc. Tel est le jugement du maître sur cette question qui est un véritable labyrinthe.

S. Berger.

SALAMINE, Σαλαμίς, port de mer sur la côte orientale de l'île de Chypre (Strabon, 14, 682; Pline, 5, 35; Diodore de Sicile, 20, 48; cf. Actes XIII, 5), anciennement siège de rois puissants (Hérodote, 4, 162; cf. Mannert, *Geographie*, VI, 572 ss.). Détruite par un tremblement de terre, elle fut relevée par Constantin le Grand, et porta depuis lors le nom de Constantia. La légende dit que c'est près de Salamine qu'on trouva, en 485, le corps de Barnabas, avec l'évangile selon saint Matthieu sur la poitrine. Anthème, alors archevêque de Constantia, se servit de cette prétendue découverte pour prouver à l'empereur Zénon que son Eglise, ayant été fondée par Barnabas, était indépendante de tout autre siège; et l'empereur confirma par un édit l'exemption de l'Eglise de Chypre contre les prétentions des évêques d'Antioche, qui ont souvent tenté de la soumettre à leur juridiction. Salamine a eu trente-six archevêques grecs. — Voyez Lequien, *Oriens christ.*, II, p. 1043 et 1421; III, p. 83

et 1315; Assemani, *Bibl. orient.*, p. 486 ss.; II, p, 1215; de Commanville, 1re *Table alphab.*, p. 204.

SALEM. Voyez *Melchisédec.*

SALIENS. Voyez *Rome* (Religion de l'ancienne).

SALIM, Σαλείμ, lieu près du Jourdain où Jean baptisait (Jean III, 23). Eusèbe et Jérôme le placent à 8 lieues S. de Scythopolis, mais il est probable qu'ils ont confondu Salim avec Salem (Gen. XIV, 18).

SALLE (LA). Voyez *La Salle.*

SALMANASAR (Schalemanèsêr; Σαλμανασάρ, Σαλμανασάρης), roi d'Assyrie, succéda à Téglath-Phalasar, et eut pour successeur Sennachérib. Il envahit le royaume d'Israël sous le règne d'Osée (729 av. J.-C.), imposa un tribut à ce roi et, lorsque celui-ci tenta de s'en affranchir au moyen d'une alliance avec l'Egypte, il assiégea Samarie, s'en empara au bout de trois ans et emmena le roi avec la plupart de ses sujets en exil au delà de l'Euphrate (2 Rois XVII, 1 ss.; XVIII, 9 ss.). D'après Ménandre (cf. Josèphe, *Antiq.*, 7, 14.2), Salmanasar fit aussi la guerre aux Tyriens et s'empara de la plupart des villes de la Phénicie. Mais, ayant été battu dans un combat naval, il laissa une partie de son armée pour resserrer la ville de Tyr, et reprit le chemin d'Assyrie. Cependant les Tyriens ayant soutenu le siège pendant cinq ans, Salmanasar mourut dans l'intervalle.

SALMERON (Alphonse), l'un des premiers et des plus ardents disciples de Loyola, naquit à Tolède le 8 octobre 1515, et se rendit, après de fortes études philologiques, à l'université d'Alcala de Henarès, à Paris, pour y être initié aux mystères de la philosophie et de la théologie scolastiques. Entre tous ceux de ses compatriotes qui fréquentaient dans le même but l'antique Sorbonne, son attention fut immédiatement attirée par le futur fondateur de la Compagnie de Jésus, qui acquit sur lui un irrésistible ascendant, l'initia à ses projets de réforme et le jugea digne, avec cinq autres de ses compagnons, de prêter, le 15 août 1534, dans l'église de Montmartre, le vœu d'une croisade spirituelle en Palestine et d'une obéissance absolue à la Vierge. Dès que les statuts de la nouvelle société eurent été approuvés par Paul III, nous trouvons Salmeron en Italie, uniquement voué à la propagande, prêchant, enseignant, discutant, luttant contre l'hérésie avec toutes les ressources d'une parole facile et d'une dialectique acérée. Le saint-siège, frappé de sa perspicacité et de sa souplesse, l'employa dans plusieurs négociations délicates en France, dans les Pays-Bas, en Allemagne, en Autriche, en Pologne, et le récompensa de ses succès diplomatiques par le titre de nonce apostolique en Irlande. Ce même dévouement absolu aux intérêts de la papauté lui valut, lors de l'ouverture du concile de Trente, d'être choisi par Paul III pour diriger les travaux préparatoires des congrégations et assister, dans l'office de la présidence, le cardinal légat, en qualité d'orateur et de théologien pontifical. Jules III et Pie IV s'empressèrent, lors de leur avènement, de confirmer des pouvoirs si avantageux pour l'extension de leurs propres privilèges. Salmeron justifia la confiance de ses augustes protecteurs par l'intrépidité avec laquelle, en toute circonstance grave, il sacrifia les intérêts de la catholicité à ceux du Vatican et de sa propre com-

pagnie désormais unis par une solidarité indissoluble. Chargé, avec Lainez, de dresser la liste des hérésies professées par les réformateurs en y joignant les sentences des Pères, des papes et des conciles qui pour tout fidèle impliquaient leur condamnation absolue, il assista de son savoir et de son zèle, dans toutes les discussions importantes, ce collègue plus illustre dans lequel s'incarnait le génie de la société et qui reproduisait plus fidèlement que tout autre la pensée du maître. On peut lire, dans les relations de fra Paolo Sarpi, ses hautaines déclarations contre la résidence des évêques dans leurs diocèses, sur la suffisance morale des intentions extérieures, la subordination de la puissance temporelle à l'autorité spirituelle et le droit, pour les papes, de condamner à mort les mauvais princes : bref il n'est aucun abus qui n'ait rencontré en lui un complaisant et subtil défenseur, aucune tentative de réforme à laquelle il n'ait opposé son *veto* implacable. Lorsque eurent pris fin les délibérations de l'assemblée, le vieil athlète, quoique brisé par les labeurs et la maladie, ne renonça point à servir la société à la fondation de laquelle il avait pris une si large part, mais continua jusqu'à sa mort (13 février 1585) à diriger la province de Naples et à surveiller avec une paternelle sollicitude le magnifique collège dans lequel il avait élu domicile. Quoique Salmeron ait été trop fortement mêlé aux intrigues politiques et aux querelles religieuses de son temps pour avoir pu se consacrer à la science avec une activité désintéressée, les loisirs de la vieillesse furent utilisés par lui pour la rédaction d'un vaste commentaire sur le Nouveau Testament qui ne comprend pas moins de 16 volumes in-folio et qui parut en 1597 à Madrid et à Mantoue, en 1601 à Brixen. Ses collègues se sont plu à en célébrer l'érudition; mais, depuis longtemps, les exégètes en ont relevé la prolixité et le manque absolu d'esprit critique. — Sources : Ribadeneira, *Vita Salmeronis*, Madrid, 1592. E. Stroehlin.

SALOMÉ, Σαλώμη, nom d'une femme galiléenne qui accompagna Jésus dans ses voyages (Marc XV, 40 ; XVI, 1) ; elle était l'épouse de Zébédée, la mère des apôtres Jacques et Jean (Matth. XXVII, 56 ; XX, 20). Les auteurs anciens en ont fait, tantôt la fille de Joseph, le père adoptif de Jésus (Epiphane, *Hæres.*, 78 ; cf. Cotelerius, *Ad constitut. apost.*, 3, 6), tantôt l'épouse de Joseph qui lui aurait donné deux filles (Nicéphore, *Hist. eccl.*, 2, 3), ou bien encore la nièce du prêtre Zacharie, le père de Jean-Baptiste (cf. Thilo, *Ad cod. apocr.*, I, 363 ss.). Sa fête est marquée dans les martyrologes latins au 22 octobre. — La fille d'Hérode Philippe et d'Hérodias, qui fut la cause de la mort de Jean-Baptiste (Matth. XVI, 6), s'appelait aussi Salomé (Josèphe, *Antiq.*, 18, 5, 4). Elle épousa en premières noces le tétrarque Philippe, le frère de son père ; puis, après sa mort, Aristobule, le fils d'Hérode, prince de Chalcis, dont elle eut trois enfants.

SALOMON (Chelômôh ; Σαλωμῶν et Σολομῶν), c'est-à-dire l'homme de la paix, le dernier roi qui règna sur tout Israël (1015-975), est, après David, le plus grand roi de ce peuple et celui qui donna au royaume le plus de gloire et de puissance. Fils de Bath-Chèbah, supérieur à ses frères par ses qualités intellectuelles et sa piété, Salomon, que Nathan

avait distingué par le surnom de Yedîdyâh (le bien-aimé de Dieu), monta sur le trône du vivant de son père encore, à la suite de la tentative infructueuse de son frère Adonjah de s'emparer du pouvoir. Cet avènement, qu'aucuns considèrent comme une intrigue de palais tramée par Nathan et par suite comme une injustice à l'égard d'Adonjah, qui était l'aîné des fils de David, est en tout point conforme au caractère théocratique de la royauté en Israël. — Les premiers actes du règne de Salomon prouvent qu'il était l'homme de la situation. Après avoir généreusement pardonné à son frère, la tentative de celui-ci de prendre pour femme la concubine de son père, et de s'emparer par ce moyen du trône, lui imposa la nécessité de sévir contre lui. La répression fut cruelle. Adonjah fut mis à mort et Joab, son général, partagea son sort; le grand prêtre Abjathar, eu égard à son caractère sacerdotal, fut destitué et banni de la cour. Des raisons d'Etat seules, qui obligeaient le jeune roi à étouffer dans leur germe les tentatives d'une guerre civile, pourront peut-être faire juger sous un jour plus favorable ce premier acte de Salomon. Il avait, en effet, besoin d'affermir son pouvoir vis-à-vis des tentatives d'insurrection de Hadad, fils du roi d'Edom, de Réson le Syrien, qui s'était emparé de Damas, faits qui se rapportent, comme Ewald l'a prouvé jusqu'à l'évidence (*Geschichte des Volkes Israël*, III), non pas à la fin, mais au commencement de son règne. Après avoir ou vaincu ses adversaires ou traité avec eux, il maintint le royaume dans ses anciennes limites; sa domination s'étendait depuis Thapsaque sur l'Euphrate jusqu'à Gazza et jusqu'à la frontière égyptienne et la mer Rouge. Par des raisons de haute politique, il conserva des relations commerciales avec les Phéniciens et s'assura l'alliance de l'Egypte en épousant, dès les premières années de son règne, la fille du roi Prusennes, le dernier de la vingt et unième dynastie. — Après avoir ainsi assuré la paix au dehors, Salomon s'appliqua à faire régner dans son royaume la loi et la justice, préférant le développement intérieur à la gloire des armes. Son long règne de quarante ans fut une époque de paix et de tranquillité, pendant laquelle « chacun pouvait vivre paisiblement sous son olivier et son cep de vigne » (1 Rois IV, 20). Le roi donnait tous ses soins à l'amélioration de la situation intérieure et, bien que la Bible ne le dise pas expressément, il faut admettre que Salomon s'appliqua à maintenir l'ordre et à exercer la justice envers tous. Nous savons toutefois avec quelle sagesse il rendit ses arrêts (1 Rois III, 16-28) et comment il sut régler la condition des Cananéens qui étaient ses corvéables. Il développa l'organisation de l'administration, divisa le pays en douze districts de perception, à la tête de chacun desquels était placé un bailli qui avait à fournir les produits en nature destinés à l'entretien de la cour. — Mais sa plus grande sollicitude tourna du côté du culte et la construction d'un temple fut résolue et exécutée, parce qu'elle répondait à un besoin impérieux. Aidé dans son entreprise par les matériaux que son père David avait déjà rassemblés pour le même but, Salomon s'assura le concours du roi Hiram pour les fournitures des bois de cèdre nécessaires à la construction et la collaboration des ouvriers phéniciens. C'est dans la quatrième année de son règne que commença cette entre-

prise gigantesque sur la colline de Morijah (1 Rois VI); elle fut achevée dans le huitième mois de la onzième année (1 Rois VI, 38). Voir, pour les détails de cette construction, l'article *Temple*. La consécration en eut lieu dans le septième mois, immédiatement avant la fête des Tabernacles; les réjouissances qui accompagnèrent cette solennité durèrent sept jours, en présence des anciens de tout Israël, des prêtres et d'un peuple immense accouru de toutes parts pour y assister. Après la translation solennelle de l'arche de l'alliance dans le nouveau sanctuaire, au milieu des prières et de nombreux sacrifices d'actions de grâces, le roi prononça lui-même les allocutions au peuple et la prière de consécration (1 Rois VIII; 2 Chron. VII, 8-10). Les sentiments de profonde piété qui avaient poussé le roi à entreprendre cette construction ne se trahirent pas dans la suite; il continua à offrir personnellement des sacrifices à l'époque des grandes fêtes et fit construire un escalier spécial conduisant de son palais dans le temple. — A côté de l'édification du temple, Salomon s'occupa de la construction de son palais; ce dernier fut élevé, non pas sur le mont Sion, où David avait construit son palais, mais sur le mont Ophel, au sud du temple, c'est-à-dire dans le voisinage immédiat de ce dernier. Les bâtiments principaux en bois de cèdre et en pierres de taille avaient trois étages à colonnes, et servaient entre autres à l'exposition des armes et meubles de luxe, et surtout de ce magnifique trône en ivoire qui passait pour une merveille de l'époque. La maison d'habitation proprement dite, la maison de la première épouse et celles du harem s'y rattachaient. Tout cet ensemble de constructions exécutées avec un luxe et un art inouïs devait servir à la glorification de la puissance royale, arrivée alors à son apogée. A cela vinrent se joindre les jardins, les étangs, les aqueducs, les châteaux forts et les maisons de plaisance, ornées des plantes exotiques les plus précieuses, tirées de partout. — La narration biblique attache moins d'importance aux entreprises de Salomon concernant le développement de la force armée et la prospérité du royaume; elles ne laissent pas toutefois d'avoir leur importance. Ainsi il assura la sécurité de la capitale, déjà fortifiée par David, en augmentant les fortifications de Millo, au nord-ouest de Sion, et en entourant d'un mur d'enceinte la ville basse avec le mont Ophel. En fortifiant les villes de Hasor au nord, Megiddo dans la plaine de Jesréel, Géser et Baalath avec Bethoron à l'ouest, il protégeait les frontières et les grandes routes du pays. En outre, il augmentait la force armée en y introduisant des chars de guerre et de la cavalerie, innovation inouïe en Israël. L'Egypte lui fournit et les 12,000 cavaliers et les 4,000 chevaux nécessaires à cette transformation. Non content d'assurer la sécurité du pays, il s'occupait du commerce en dirigeant lui-même les exportations et importations, en établissant de grands magasins dans les villes frontières et surtout en fondant, entre Damas et Thapsaque, la ville de Tadmor (Palmyre). Ne pouvant rivaliser avec les Phéniciens sur la Méditerranée, il ouvrit de nouvelles voies au commerce maritime, en faisant construire et équiper par des matelots phéniciens des navires qui, de la ville d'Eziongéber sur la mer Rouge, allaient chercher à Ophir l'or, l'argent, l'ivoire, les plumes de paon. Ces voyages de longue durée

agrandirent l'horizon du peuple et le familiarisèrent avec la connaissance des productions de l'étranger. Ce commerce extérieur, joint aux contributions des Israélites et au produit des domaines royaux, rapporta des sommes immenses à Salomon. Le livre des Rois (1 Rois X, 14) estime ses revenus à 666 talents or, non compris les contributions payées par les marchands et les sommes versées par les petits chefs qui se mettaient sous sa protection (1 Rois X, 15). Aussi l'or affluait-il à tel point à Jérusalem qu'il perdit en valeur, et que le roi put faire recouvrir en or les boucliers de ses 500 gardes du corps et faire fabriquer du même métal ses coupes et ses ustensiles. On peut dire que Salomon était le monarque le plus riche de son temps; et, quand bien même son peuple n'eut pas une part immédiate à toutes ses richesses, il put exploiter en toute tranquillité les trésors que lui offrait un pays fertile et se livrer à toutes les entreprises commerciales et industrielles. — Mais le plus grand titre de gloire de Salomon, c'est son influence sur la vie intellectuelle de son peuple. La marche des événements, l'agrandissement de l'horizon et l'heureuse paix dont il jouissait, devaient porter les esprits cultivés, en Israël, à chercher une culture plus grande encore. Salomon est la plus grande et la plus influente de ces intelligences distinguées. Ouvert à toutes les grandes et nobles idées, il est devenu le représentant par excellence de la culture de son temps. Il est le plus sage parmi ses contemporains, dépassant en sagesse tous les sages de l'époque et admiré comme tel par les princes des nations étrangères ; témoin la visite de la reine de Saba. Partant du principe que « la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse, » il a médité longtemps sur les questions touchant l'essence de Dieu et de l'homme et a consigné dans de brèves sentences les résultats de ses méditations. Beaucoup de ses sentences se répandirent sans doute parmi les peuples ; on en comptait plus tard jusqu'à 3,000 (1 Rois V, 12) et quelques fragments nous en ont été conservés dans le livre des Proverbes qui porte son nom. Mais ce que la Bible appelle « la sagesse de Salomon » ne se borna pas à de courtes maximes. Son intelligence s'exerça dans d'autres branches des connaissances humaines encore. Les objets de la nature extérieure, la vie des plantes et des animaux, exercèrent à leur tour sa sagacité, et il donne à ce sujet des preuves d'un savoir profond, bien rare de son temps. Merveilleusement doué pour la poésie, il aimait le chant et la musique religieuse et profane (1 Rois X, 12). Aussi voit-on à sa cour des chanteurs et des cantatrices (2 Sam. XIX, 36). Il a composé beaucoup de poésies mises en musique, et s'est exercé au mélodrame, quoique le Cantique des cantiques ne lui doive pas son origine. Son esprit s'est appliqué, d'après la tradition (Jos., *Antiq.*, 8, 5.3), aux énigmes, et toutes les constructions élevées par son ordre dénotent une nature profondément artistique. Fut-il auteur? Nous ne saurions l'affirmer d'après les données explicites de la Bible. Ni l'Ecclésiaste, ni le Cantique ne sont son œuvre personnelle, et même les psaumes 72 et 127, que la critique lui a longtemps attribués, ne doivent pas leur origine au roi poète. — Malgré tous ses mérites, Salomon a dû être jugé sévèrement par l'histoire, après l'avoir été déjà par ses contemporains. Peu à peu il avait quitté la bonne

voie de la piété, et sa condamnation par ses contemporains est la preuve la plus éclatante de la puissance religieuse qui les animait. Par son amour du luxe, il exerça sur ses contemporains une influence néfaste qui le conduisit peu à peu à des mesures vexatoires. Il dut, pour satisfaire à ses goûts, imposer à son peuple des corvées de plus en plus lourdes (1 Rois XII, 4.11). Mais ce qui indisposa surtout contre lui, c'est l'extension scandaleuse qu'il donna à son harem, dût-on même admettre quelque exagération dans les chiffres cités (1 Rois XI, 3). Sans doute, il imita en cela les rois ses voisins, mais il oublia sa position de roi théocratique. Voulant s'attacher les peuples soumis à sa domination, il montra une tolérance qui alla jusqu'à permettre l'introduction de l'idolâtrie à Jérusalem, grâce à l'influence de ses femmes. Ces innovations lui aliénèrent bien des esprits, et déjà le prophète Ahia prédit le démembrement de ses Etats. Aussi le favori de Nathan fut-il, à la fin de son règne, méprisé par les prophètes (1 Rois XI, 11-13), et il était sur le point de faire perdre à son royaume son caractère théocratique quand la mort le surprit, après un règne de quarante ans (1 Rois XII, 42 ; 2 Chroniq. IX, 30). Son royaume fut divisé, ses trésors dispersés, mais l'éclat dont il avait brillé resta attaché à son nom et augmenta de siècle en siècle, à tel point qu'il fut regardé comme la personnification de la sagesse. La superstition orientale en fit le docteur par excellence de la magie et de l'exorcisme, et comme tel il jouit encore aujourd'hui, sous le nom de Sûleiman, d'une considération extraordinaire. — Sources : Ewald, *Geschichte des Volkes Israëls*, VIII ; Riehm, *Handwœrterbuch*; Weil, *Biblische Legenden der Muselmænner*, 1845. E. Scherdlin.

SALUT. Le salut (σωτηρία, de σώζειν, σώζεσθαὶ, σῶσαι, guérir, donner la santé, avoir ou rendre la vie sauve) est considéré, par les écrivains du Nouveau Testament et par les théologiens de l'Eglise, comme l'objet même de la bonne nouvelle (εὐαγγέλιον) que Jésus-Christ est venue apporter au monde, et le but de l'œuvre qu'il y a accomplie. La source du salut, ils la placent communément en Dieu lui-même, qui est expressément appelé σωτὴρ (Luc I, 47) ou ὁ σώσας (2 Tim. I, 9 ; Tite III, 5), et qui, dans sa sagesse inspirée par son amour, a conçu de toute éternité le dessein d'arracher à leur perte tous les hommes (1 Tim. II, 4 ; Eph. III, 10, 11 ; 1 Cor. II, 7 ; Col. II, 3, etc.). Son fils Jésus-Christ, étant le médiateur de ce salut, a mérité très spécialement d'être désigné par le nom de Sauveur. L'Evangile ne parle que d'un *plan* du salut ; à partir du dix-septième siècle, la théologie crut devoir fixer la *méthode* du salut. C'est chez Carpzov et Baumgarten que nous trouvons les premiers linéaments de cet *ordo seu œconomia salutis*. Le nombre et la succession de ses divers degrés varient. On en compte communément cinq : *vocatio, illuminatio, conversio, sanctificatio, unio mystica*, considérés objectivement comme les effets (*actiones*) du Saint-Esprit, subjectivement comme des états correspondants (*status*) de l'homme. Les piétistes et les méthodistes ont le tort d'appliquer cet *ordo salutis* à la vie du chrétien, en faisant de ces degrés des intervalles de temps et des états de conscience distincts qu'il nous faut franchir successivement, au lieu de ne voir dans leur énumération qu'une pure abstraction scientifique.

SALVE REGINA, antienne à la Vierge qui commence par ces deux mots. Elle se compose de sept lignes inégales et a pour auteur, selon les uns, Germann ou Hermann Conrad, bénédictin du onzième siècle (Trithemius), selon les autres Preize, évêque de Compostelle, qui vivait au neuvième siècle (Durand, *Rationale divin.*, IV, 22), selon d'autres encore Adhémar de Montheil, évêque du Puy, mort à Antioche en 1098, ce qui lui a fait donner le nom d'antienne du Puy (*antiphona de Podio*). La dernière ligne : *O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria*, date de saint Bernard, qui, ayant entendu chanter le *Salve regina* dans la cathédrale de Spire, y ajouta, par une inspiration subite, les paroles qui la terminent. La coutume de chanter cette antienne après complies, les jours plus spécialement consacrés à l'adoration de la Vierge, a commencé dans l'ordre de Saint-Dominique, et d'abord dans la maison de Bologne, vers 1237. Alphonse de Liguori a composé sur le *Salve regina* une paraphrase en italien qui a été traduite en français (Chambéry, 1828). Du Cange (*Glossaire*, sub voce) nous rapporte les effets miraculeux qu'a produits ce chant. Le dominicain Bzovius lui a consacré la majeure partie de ses quarante sermons sur la vierge Marie. Pergolèse, Haydn et d'autres l'ont pris pour texte de compositions musicales d'une grande valeur.

SALVIEN. La corruption des mœurs, les malheurs des curiales, les causes multiples de la chute de l'empire romain et des succès des barbares ont trouvé dans le prêtre Salvien un peintre aussi passionné qu'éloquent. Né à Cologne, dans les premières années du cinquième siècle, païen peut-être, en tout cas marié à une païenne, qu'il convertit à sa foi, Salvien, après avoir fait ses études à Trèves, se vit chassé par l'invasion franque de sa patrie, livrée aux flammes et au pillage, et chercha dans le sud de la Gaule un asile tranquille et sûr. Il remplit à Marseille les fonctions sacerdotales et mourut, vers 484, dans une blanche vieillesse. Après avoir eu une fille de son mariage, il vécut, d'accord avec sa femme, dans un ascétisme rigoureux, et cette conduite étrange amena, entre lui et les parents de sa femme, des divisions dont nous retrouvons les traces dans ses écrits, qui nous dépeignent une société profondément divisée et dépaysée pour ainsi dire. Ses lettres nous révèlent l'étendue de ses relations avec les plus illustres personnages de l'époque : un Hilaire d'Arles, un Eucher de Lyon, dont les fils furent ses élèves. Elles nous dévoilent aussi son caractère emporté et susceptible, tout en révélant en lui quelques qualités aimables. Son style, encore pur, lui a valu l'epithète de Lactance gaulois. Il a la fougue du style de Tertullien, avec des notes mélancoliques et passionnées, qui rappellent à la fois Jérémie et le Père Bridaine. Ampère (*Hist. litt. de France avant le douzième siècle*, II, 178, 192) relève quelques expressions d'une concision énergique à la Bossuet. Parlant de Romains massacrés au milieu d'un festin par des barbares, Salvien s'écrie : « *Ludebant, inebriabantur, enecabantur.* » Le monde romain, dit-il, meurt en riant : « *Moritur et ludit.* » — Les deux principaux ouvrages de Salvien traitent le premier : *De avaritia*, le second : *De gubernatione Dei*. L'avarice des laïques est peinte dans le premier écrit sous les couleurs les plus

sombres, mais avec le plaisir de les voir racheter leurs péchés par des aumônes ; la corruption de l'Eglise y est déjà dénoncée en termes qui se reproduiront dans tout le cours des siècles. Le second ouvrage est de beaucoup le plus important. Les calamités effroyables de l'empire avaient fait naître dans tous les esprits des doutes sérieux sur la réalité de la Providence. Salvien reprend la thèse de la *Cité de Dieu* de saint Augustin et du *De cladibus*, d'Orose. Après avoir combattu les opinions des grands philosophes et développé sur la grâce des idées semi-pélagiennes, fort répandues à cette époque dans le midi, Salvien trace une peinture saisissante des calamités de l'invasion barbare ; puis, prenant à partie ses malheureux compatriotes, il établit en termes pressés, fiévreux, pathétiques, combien leurs infortunes sont méritées. C'est une paraphrase éloquente et parfois difficile à traduire du premier chapitre de l'épître aux Romains, un tableau émouvant des misères des curiales (Guizot, *Hist. de la civ. en Fr.*, I), du dépeuplement des Gaules, de l'amour frénétique des plaisirs qui pousse les habitants des villes assiégées par les barbares à passer leur journée dans l'amphithéâtre et les citoyens de Trèves à demander pour leur ville, quatre fois ruinée, le relèvement des arènes. Le luxe insolent, la débauche honteuse, la rupture de tous les liens sociaux et domestiques, les insultes que la populace de Carthage lance aux moines qui osent encore se risquer dans ses rues, tous ces tableaux se succèdent sans ordre, ardents, emportés, exagérés dans leur rhétorique exubérante. Quant aux barbares, par un procédé cher à Tacite et à Rousseau, Salvien en ferait presque des anges de chasteté, de franchise, de douceur. Un historien allemand, que ces descriptions ravissent, remarque finement que, d'après Salvien, les Francs font seuls exception. On a attribué à Salvien un éloge de la virginité : *De virginitatis bono ad Marcellum ;* le premier livre d'une exposition de l'Ecclésiaste dédiée à Claude, évêque de Vienne, etc. La meilleure édition des œuvres de Salvien est celle de Baluze, 1683. Les œuvres de Salvien ont été traduites par Grégoire et Colombet, 1834. — Sources : Gennadius, *De viris illustribus ;* Bæhr, *Roem. Literaturgesch.*, II ; Ampère, *Hist. litt. de Fr. avant le douzième siècle ;* Herzog, *Real. Enc.*, XIII, 342-343. A. Paumier.

SAMARIE (Chômerôn, Sâmeraim ; Σαμάρεια), capitale du royaume d'Israël, fondée par le roi Omri qui acheta d'un certain Chemer (de là le nom patronymique de Chômerôn) une colline sur laquelle il bâtit sa ville. Cette colline s'élève au-dessus de la vallée. Vers l'est sa crête s'abaisse en terrasses à pentes douces vers la vallée ; elle est entourée de toutes parts de montagnes plus élevées qui présentent une variété extraordinaire de coupes de cimes et de gorges plus ou moins larges. Samarie resta la capitale du royaume d'Israël jusqu'à sa destruction par Salmanasar et son successeur Sargon (722 avant J.-C.). Elle fut dévastée, mais non ruinée ; aussi redevint-elle, dans la suite, le siège d'une nouvelle colonie. A l'époque des Machabées, elle était une ville très forte, quand elle tomba entre les mains de Jean Hyrcan, qui la dévasta une seconde fois (Josèphe, *De bello judaïco*, I, 2, 7). Mais elle se releva assez rapidement de ses ruines, fut incorpo-

rée par Pompée à la province de Syrie et dut au général romain Gabinius de reprendre son ancienne splendeur; de là son nom de « ville de Gabinius. » Auguste la donna à Hérode le Grand qui l'embellit et lui donna le nom de Σεβαστή (*Augusta*). Ce fut là la dernière période de splendeur de la ville. A côté d'elle, l'ancien Sichem (Nablous) prit de jour en jour plus d'extension et éclipsa enfin l'ancienne capitale. Elle déchut de plus en plus et, quand même, au sixième siècle, on trouve des évêques de Samarie, elle ne put jamais se relever. Son emplacement est occupé aujourd'hui par un misérable village fellah. Dans les derniers temps avant l'exil, la capitale donna le nom à tout le district; l'expression « villes de Samarie » ne se trouve que chez le dernier auteur des livres des Rois, chez le Deutéronomiste et chez Jérémie. Ce n'est qu'à l'époque des Machabées que la Palestine centrale porta le nom de Samarie (Σαμαρεῖτις). Josèphe en parle comme d'un pays peu différent de la Judée quant à son sol riche en champs fertiles et produisant surtout des fruits délicieux; d'ailleurs suffisamment irrigué par de nombreux cours d'eau et très peuplé. — On s'est longtemps demandé par qui cette contrée fut habitée, après que le roi d'Assyrie eut emmené en captivité les habitants primitifs. A première vue, l'on serait tenté de croire que tous les sujets du royaume d'Israël, et particulièrement les habitants de la capitale, furent transportés en Arménie; mais la Bible parle encore d'Israélites habitant ces contrées à l'époque d'Ezéchias et de Josia et, d'après les inscriptions cunéiformes, on sait aujourd'hui que le nombre de ceux emmenés à l'étranger ne se montait qu'à 27,280. Sans doute, la guerre avait fait périr beaucoup d'Israélites, mais on ne saurait admettre la déportation de toute la population et son remplacement radical par des tribus asiatiques. Il semblerait plutôt que le vainqueur décima les habitants et introduisit de nombreuses colonies de Babel, Hemath, Sepharvaïm dans le pays de Beth-Omri (c'est ainsi que les Assyriens désigent le royaume d'Israël). Ces immigrants donnèrent au pays un nouveau caractère et particulièrement le culte des divinités assyro-babyloniennes. Nous en concluons que la population de la Samarie, après la destruction du royaume, était un peuple de sang mêlé, différent des anciens habitants par ses mœurs et ses idées. Extérieurement, les colons adoptèrent le culte de Jéhova, mais ils n'en continuèrent pas moins à pratiquer leur culte idolâtre. Faut-il s'étonner après cela que les habitants de Juda se soient refusés à tout contact avec ces Samaritains? — Cet antagonisme religieux se dessine plus nettement après le retour des Juifs de l'exil; à l'époque d'Esdras, on refusa aux Samaritains toute participation à la construction du mur d'enceinte, et ceux-ci s'en vengèrent par leurs intrigues auprès des satrapes perses (Esdras IV). Il en résulta un antagonisme toujours plus vif qui, à l'époque de Néhémie, se traduisit en hostilités ouvertes; les Samaritains essayèrent d'empêcher la construction du mur d'enceinte de Jérusalem, et les Juifs firent expulser de la Judée toutes les femmes non israélites. Dès lors, les Samaritains songèrent à construire pour eux une ville sainte, en élevant à Sichem, c'est-à-dire sur le mont Garizîm, un temple particulier. On ignore l'époque précise de cette construction. Il est probable, d'après Josèphe (*Antiq.*, XI,

7, 8), qu'elle remonte au temps où Manassé, le frère du grand prêtre Jaddus, refusa de se séparer de sa femme samaritaine, qui était la fille du Cuthéen Sanballat. Celui-ci engagea son gendre à venir remplir en Samarie les fonctions sacerdotales, et c'est ainsi que fut fondé le temple de Garizîm. Ces données de Josèphe s'accordent avec celles de la Bible (Néhém. XIII, 28) qui, elle aussi, parle d'un Sanballat, le Horonite, dont la fille avait épousé l'un des fils du grand prêtre Jojada et dont le gendre fut expulsé de la Judée par Néhémie. Seulement, comme un fait pareil ne pourrait se reproduire deux fois à si peu d'intervalle, il faut croire que Josèphe, suivant une légende populaire, transporte à l'époque d'Alexandre le Grand un événement qui, d'après la Bible, se passa du temps de Néhémie. Nous en concluons que le temple sur le Garizîm fut construit à ce moment-là; cette construction répondait à un besoin religieux et trouve son explication dans les mesures que prit Néhémie pour exclure les Samaritains de la communion avec les Juifs. C'est ainsi que fut consommée la séparation entre les deux peuples. Le Garizîm étant devenu le lieu central du culte, la ville de Sichem (plus tard Flavia Neapolis) gagna de plus en plus en importance, et la ville de Samarie finit par tomber dans l'oubli. — Les Samaritains ne jouirent pas toujours d'une liberté religieuse absolue. Lorsque le christianisme devint la religion dominante de l'empire romain, ils furent souvent en lutte et avec les chrétiens et avec les empereurs. Sous Zénon et Anastase, ils se révoltèrent, et sous Justinien (529) ils se mirent en guerre ouverte. Après leur défaite, ils perdirent et leurs synagogues et leurs privilèges. Sous la domination arabe, ils jouirent de plus de liberté, mais l'époque des croisades leur fut fatale; tour à tour persécutés par les chrétiens et les musulmans, ils virent la ville de Nablous dévastée à plusieurs reprises, et particulièrement sous Saladin. Leur nombre diminua de plus en plus et, dès la moitié du douzième siècle, on n'en comptait guère plus d'un millier dans les villes de Nablous, de Césarée, d'Ascalon et de Damas. Un voyageur moderne, l'Anglais Rodgers, prétend qu'il n'existe plus que deux cents Samaritains. — Quant à leurs croyances religieuses, nous les connaissons par les lettres que les Samaritains de Nablous écrivirent à Scaliger et à l'orientaliste Ludolf (Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, Leipzig, 1787-1800; Silvestre de Sacy, *Notices et Extraits des mss.*, Paris, 1831; cf. Pelmann, *Samarie*, dans la *Real-Encyclopædie* de Herzog). Les Samaritains, d'après tous ces documents, sont monothéistes, abhorrent le culte des images. Ils croient à l'existence des anges et des esprits du mal, admettent la résurrection des morts et le dernier jugement qu'ils attendent après l'apparition du Messie, c'est-à-dire en l'an 6000 du monde, mais le Messie n'est pour eux qu'un homme de la valeur de Moïse. La source unique de toutes leurs connaissances religieuses est le Pentateuque, qui est lu dans leurs synagogues dans le texte hébreu, mais avec des variantes qui se rapprochent plus des Septante que du texte massorétique. Ce texte est écrit non en lettres hébraïques ordinaires, mais en vieil hébreu, c'est-à-dire avec les caractères samaritains, par conséquent sans voyelles. Ils possèdent en outre une traduction samaritaine du Pentateuque, faite au douzième siècle par Abou-Saïd. Mais ils tiennent en vénération

particulière un livre de Josué différent de celui de la Bible ; c'est une espèce de chronique qui remonte au douzième et au treizième siècle. Citons encore les *Annales samaritaines*, écrites en arabe, par Abulfatsch (édition Vilmar, 1865). La littérature samaritaine est particulièrement riche en chants, liturgies et prières, mais sans aucune valeur poétique. Quant à leurs pratiques religieuses, les Samaritains font annuellement trois fois le pèlerinage du mont Garizîm qu'ils regardent toujours encore comme la montagne sainte, et cela à l'époque des fêtes des pains azymes, hebdomadaire et des Tabernacles. Ils admettent les fêtes mosaïques, mais n'offrent de sacrifices qu'à Pâques ; leurs fêtes, toutefois, quoique en général conformes aux prescriptions du Pentateuque, ont un caractère spécial, à l'exception du sabbat qu'ils célèbrent comme les juifs. La circoncision se fait le huitième jour et est l'occasion de grandes réjouissances dans la famille. Les Samaritains admettent un double mariage quand la première femme a été stérile, pratiquent le lévirat et le divorce qui, cependant, est rare chez eux. — Sources : Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1872 ; idem, *Theologische Studien*, 1867, et les ouvrages cités plus haut. E. SCHERDLIN.

SAMOS, Σάμος, île de l'Archipel, l'une des Cyclades, près des rives de l'Ionie, siège d'un culte célèbre de Junon (Virgile, *Enéide*, I, 20 ; Pausanias, 6, 3. 6 ; Tacite, *Annales*, 4, 14). Elle était d'une fertilité étonnante. On lit dans 1 Machab. XV, 23 que les Romains écrivirent au gouverneur de Samos en faveur des Juifs qui y étaient établis du temps de Simon Machabée, et dans Actes XX, 15 que l'apôtre Paul y aborda, lors de son dernier voyage à Jérusalem. L'évêque de Samos, placé sous le métropolitain de Rhodes, résidait à Coura, principale ville de l'île. On connaît sept évêques de Samos, dont le premier, saint Léon, célèbre par ses mortifications et ses miracles, est honoré le 29 avril.

SAMOTHRACE, Σαμοθράκη, île de la mer Egée, près des côtes de la Thrace, à l'embouchure de l'Hébrus, au nord de Lemnos, avec une ville du même nom (Pline, 4, 23 ; Ptolémée, 3, 11). Les divinités et les mystères de cette île étaient célèbres. Paul y aborda en allant en Macédoine (Actes XVI, 11).

SAMSON (Chimechôn, dérivé peut-être de chéméch, soleil ; chimechôn signifierait donc petit soleil), juge en Israël, et souvent comparé à Hercule. La tradition a entouré la naissance de ce vaillant guerrier de nombreuses légendes. Il naquit à Zaréa dans la tribu de Dan, après avoir été, d'après Juges (XIII), annoncé à ses parents par une vision de l'ange de Jéhova, lequel leur ordonna d'en faire un nazir et de l'élever pour le service de l'Eternel. C'est pourquoi il est représenté comme étant sous l'influence irrésistible de l'esprit de Dieu (Juges XIII, 25). La narration touchant la vie de Samson est quelque peu confuse ; l'auteur du livre des Juges semble vouloir raconter sept actions d'éclat du héros. Son premier conflit avec les Philistins se rapporte à la ville de Timna qu'il voulait leur arracher. Il est guidé non par la haine, mais par l'amour qu'il porte à une fille des Philistins. Allant la voir un jour, il est attaqué en route par un lion qu'il terrasse. Accompagnant plus tard ses parents qui ont consenti à son mariage, il trouve dans le sque-

lette du lion des abeilles, du miel desquelles il se nourrit. Au repas de noces, auquel il a convié trente Philistins, il propose une énigme dont le secret est dévoilé à ses ennemis par sa femme. Il s'en venge en tuant 30 Ascalonites, dont il donne les vêtements à ses convives ; cette action lui coûta sa femme donnée à un de ses amis. Il paye cette trahison en incendiant les blés des Philistins au moyen de 300 chacals. Sa femme ayant été brûlée vive à la suite de ce méfait, il tua un grand nombre de Philistins (Juges XV, 8) et se sauva dans les montagnes de Judée dont les habitants le remirent entre les mains de ses ennemis. D'après une vieille chanson (Juges XV, 18) il en tua un millier près de la colline de Lechi. La légende nous le montre ensuite comme juge en Israël pendant vingt ans ; elle rapporte toutefois encore deux actions de Samson. A Gaza, il s'échappe des mains de ses ennemis et emporte la porte de la ville sur la hauteur voisine ; mais il succombe enfin, grâce aux artifices de Dalilah qui le livre aux ennemis ; on lui crève les yeux et il perd avec ses cheveux sa force (voir l'art. *Naziréat*). Plus tard, il entraîne dans sa chute des milliers de Philistins sous les ruines du temple de Dagon. Le caractère de Samson, tel que le présente la narration biblique, a quelque chose de titanesque ; il est à la fois un héros pieux et vaillant, plein d'esprit et d'humour, et un homme sensuel, s'abandonnant librement à toutes ses passions qui, finalement, l'entraînèrent à sa perte. L'histoire de Samson n'est pas un mythe ; elle a un fond historique, dont le but est, sans nul doute, de célébrer le naziréat. — Sources : Ewald, *Geschichte Israels*, II ; Roskoff, *Die Simsonssage*, Leipzig, 1860.

E. Scherdlin.

SAMUEL (Chemouél, c'est-à-dire exaucé de Dieu), fils d'Elkana et d'Anne, naquit à Rama, en Ephraïm, du temps où Héli était grand prêtre des Israélites dans le sanctuaire national de Silo. Voué dès avant sa naissance au naziréat et au service de Dieu, Samuel fut élevé plus tard par Héli en vue de ses fonctions futures. L'enfant assista au triste spectacle de la décadence politique et morale de son peuple. Encouragés par la rupture du lien national qui reliait entre elles les différentes tribus, les peuples voisins, et particulièrement les Philistins, crurent l'occasion favorable pour subjuguer des tribus isolés. Celles du sud possédaient sans contestation leur territoire ; mais celles du centre, et en particulier Ephraïm, Manassé et Benjamin, étaient continuellement exposées aux incursions des ennemis. Héli, qui réunissait dans sa personne les fonctions de grand prêtre et de juge, restait au-dessous de la grandeur de sa tâche ; il ne possédait pas l'énergie nécessaire pour amener la régénération religieuse et morale de son peuple. Sans doute, le sentiment théocratique n'était pas effacé, mais le culte de Bahal et d'Astarté florissait à côté de celui de Jéhova, les mœurs étaient dissolues et les propres fils du grand prêtre profitaient de leur situation pour commettre toute espèce de méfaits. C'est dans ce milieu que grandit Samuël, destiné à devenir le réformateur religieux et politique d'Israël. En communion intime avec Dieu dès son enfance, il attirait déjà sur lui l'attention générale lorsqu'un immense désastre le mit au premier plan. Israël fut battu par les Philistins, l'arche de l'alliance tomba entre les mains des ennemis

et la famille entière d'Héli périt. C'est alors que, dans une assemblée générale convoquée par lui à Mizpah, Samuël fut nommé juge et sut profiter, dès l'abord, des dispositions d'humilité du peuple vaincu, pour provoquer l'abolition du culte idolâtre et pour enflammer l'enthousiasme religieux des Israélites. Une victoire sanglante, remportée sur les Philistins, rendit à Israël une foule de villes antérieurement perdues et assura au pays une longue paix pendant laquelle il améliora la situation intérieure. — Nous n'avons que peu de données sur l'activité de Samuël pendant cette période. Nous savons seulement qu'il visitait annuellement le pays. Partant de Rama, il jugeait le peuple, s'arrêtant à Béthel, Gilgal et Mizpah (I Sam. VII, 16. 17). C'est à partir de ce moment que s'ouvre pour Israël une ère de grandeur qui trouve son apogée dans la royauté de David. Comme réformateur, Samuël ne développa pas la religion mosaïque, mais il fit revivre toutes les institutions du grand législateur. Les juges qui l'avaient précédé avaient été des hommes de guerre, Samuël fut surtout prophète. Il est peu probable qu'il ait exercé les fonctions de grand prêtre, mais son activité prophétique éclipsa les grands prêtres et fit de lui le représentant par excellence du culte national. Et, tout d'abord, Samuel raviva le sentiment théocratique qui était pour Israël la condition indispensable de toute prospérité. Il rétablit sur des bases inébranlables le culte de Jéhova et posa les fondements d'un Etat juif, en réunissant de nouveau, dans une union parfaite, les différentes tribus. Toutes ces réformes furent amenées par le respect que ce naziréen sut inspirer à ses contemporains, et par sa sévérité inexorable vis-à-vis de toute idolâtrie. Samuël ne demandait pas une observation extérieure de la loi, il voulait réformer les sentiments du peuple. Aussi lui a-t-il donné ce grand et mémorable précepte : « L'obéissance vaut mieux que le sacrifice, et l'attention plus que la graisse de béliers. » Mais son activité la plus durable s'exerça surtout par le réveil de l'esprit prophétique et la création des écoles de prophètes (voir cet article). Sans doute l'enthousiasme prophétique ne pouvait pas être enseigné dans ces écoles, mais elles ne se bornaient pas à l'enseignement de la musique, du chant et de toutes les aptitudes nécessaires à un prophète ; elles avaient pour but principal de réveiller l'enthousiasme théocratique qui, bien souvent, revêtait les caractères d'une extase religieuse. C'est une preuve évidente de l'influence de Samuël qu'il ait trouvé des élèves capables de le comprendre, d'entrer dans ses vues et de les propager parmi le peuple. — Toutefois cet esprit théocratique éveilla des aspirations auxquelles la constitution extérieure, en Israël, ne pouvait répondre. Sans doute, la politique de paix pratiquée par Samuël avait fortifié l'unité intérieure du peuple, mais elle n'aurait pu être continuée qu'au prix de l'abandon des tribus du sud qui gémissaient sous la domination des Philistins. Faut-il s'étonner dès lors que le désir de se voir diriger par la main ferme d'un roi se fit de plus en plus jour parmi le peuple qui se voyait menacé de retomber, après la mort de Samuël, dans le chaos d'où il l'avait tiré. Ce n'est pas un des moindres titres de gloire du prophète-juge que d'avoir cédé à ce vœu généralement exprimé, contrairement à ses idées théocratiques. Les circonstances extérieures semblent encore avoir hâté l'adhé-

sion de Samuël à ces aspirations populaires. Il est dificile de distinguer, parmi les différentes relations de 1 Sam. VIII-XII, les diverses circonstances qui accompagnèrent le choix d'un roi. Toujours est-il que le pays de Gilead au delà du Jourdain était menacé par les Ammonites. Au cri de détresse poussé par les habitants, Saül, le fils d'un riche propriétaire foncier, accourut à leur secours à la tête d'une poignée d'hommes levés à la hâte, battit les ennemis et, acclamé par le peuple tout entier, fut oint roi par Samuël qui se démit de son pouvoir en assemblée solennelle de tout Israël. D'après l'idée de Samuël, le nouveau roi devait être l'élu de Dieu, chargé d'en exécuter les ordres, mais lié, dans ses actes, par la loi et la voix de Jéhova. La position de Saül était donc très limitée et devait nécessairement, par la suite, amener des conflits entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux, représenté par Samuël. Dans les commencements, Saül accepta avec un profond respect cette position, mais bientôt les frottements augmentèrent et la rupture se fit. Ce que la Bible raconte (1 Sam. XIII et XV) au sujet de cettte rupture, n'est évidemment que la conséquence finale d'une longue antipathie. A l'ouverture d'une campagne contre les Philistins, Saül devait attendre l'arrivée de Samuel pour offrir des sacrifices. Le prophète s'étant fait attendre par trop longtemps, le roi offrit lui-même les sacrifices et Samuel, survenant sur ces entrefaites, s'irrita grandement contre lui. Mais la rupture devint définitive quand, quelques années plus tard, Saül eut épargné une partie du butin pris sur les Amalécites, et que Samuel lui avait ordonné de brûler. Le prophète, malgré les supplications du roi, lui déclara que la royauté sortirait de sa famille, et dès lors toute communication cessa entre eux ; ils ne se revirent plus. Cette rupture divisa le peuple en deux parties et prépara l'avènement de David. Ces événements jettent quelque peu d'ombre sur le caractère de Samuel, car ils le montrent comme un représentant passionnément violent de la théocratie et pourtant, à y regarder de près, le prophète, en agissant de la sorte, ne fit que défendre la vie nationale du peuple juif et lui conserva l'individualité qui le distingue dans l'histoire, en continuant à lui maintenir l'esprit théocratique.

E. Scherdlin.

SAMUEL (Livres de) [dans les LXX et la Vulgate, I et II Rois], livres historiques appartenant à la seconde partie du canon hébraïque et dont le nom est dû au rôle prépondérant que joue dans la narration le prophète du même nom. Il y est, en outre, parlé avec détail de Saül et de David, à l'exception de ses derniers moments. Ces livres (ou ce livre en deux parties), si précieux pour l'histoire des débuts de la royauté israélite, n'ont en aucune façon le caractère pragmatique qu'on attendrait d'eux. C'est une combinaison d'éléments divers et inégaux, une compilation de documents souvent incohérents et contradictoires, dont on ne peut extraire qu'avec de grandes précautions et difficultés les faits dignes d'être acquis à l'histoire. Le tout est dominé par certaines vues religieuses, qui n'ont point empêché d'ailleurs le rédacteur final de respecter les tendances souvent divergentes des documents employés par lui. Le plus grave reproche que l'on soit en droit de faire à l'écrivain, c'est que l'anecdote et la légende populaires y sont constamment mises

sur le même pied, exposées avec la même gravité que les principaux événements politiques. La richesse des renseignements relatifs aux personnages de Samuel, de Saül et David, se trouve donc ici (et c'est pour la critique une bien pénible déception) beaucoup plus apparente que réelle. — Le livre Ier de Samuel débute précisément par un de ces morceaux de roman populaire signalés à l'instant : Préhistoire de Samuel, ses rapports avec Eli, prêtre à Silo (I-III). Ces pages se relient tant bien que mal à un récit, très admissible celui-là, qui raconte la prise de l'arche de Silo conduite par ses deux prêtres Hophni et Phinées, dans un engagement malheureux avec les Philistins (IV). La légende reprend bientôt sa revanche avec les chapitres V-VI-VII, racontant les hauts faits de l'arche chez les Philistins et une prétendue victoire de Samuel sur les mêmes, destinée à servir de pendant à la défaite du chapitre IV. Nous rentrons alors dans le cycle des épisodes relatifs à l'organisation de la royauté (VII-XII). L'écrivain y a entassé une série de renseignements et de textes si contradictoires, et a tâché de les mettre bout à bout par des sutures si maladroites, que nous n'avons plus sous les yeux qu'une confusion inextricable. Nous ne rappellerons pas les trois manières inconciliables dont Saül est censé, dans ces différents textes, arriver au trône, et les discours ou actions étranges prêtés à Samuel. Il est clair que ce prophète devient ici, malgré lui, le porte-voix des opinions théologiques et politiques des différents écrivains, tous empressés à lui faire parler le langage qu'ils auraient approuvé eux-mêmes. Les renseignements positivement historiques contenus aux chapitres XIII-XV sont gâtés par les interventions constantes de Samuel, jetées au travers du récit sans aucun souci des localités et de la situation politique. C'est l'histoire tendancielle, mais qui ne prend même point la peine de cacher ses artifices. A partir du chapitre XVI, la personne de David apparaît. C'est le signal d'un redoublement dans la légende, et la figure de Saül devient singulièrement difficile à saisir dans cet enchevêtrement. David, de son côté, se prépare à la royauté qu'il convoite en se faisant une solide position dans les parties méridionales du pays. Saül succombe dans un combat contre les Philistins (XVI-XXXI). — Le second livre de Samuel est tout entier consacré à David, à partir du moment où celui-ci est débarrassé de Saül et jusqu'aux environs de sa mort. Il est infiniment supérieur au premier comme source historique. « Le deuxième livre de Samuel ou le corps de l'histoire du roi David, dit M. Reuss, ne présente pas absolument les mêmes phénomènes que le premier. Nous voulons dire qu'on n'y distingue pas plusieurs récits parallèles plus ou moins complets, puisés à des sources différentes et que le rédacteur avait simplement combinés en leur laissant à chacun, en thèse générale, sa forme primitive. La majeure partie des textes peut être considérée comme formant une narration continue, et, qui plus est, comme remontant à des documents très anciens, très précis et offrant toutes les garanties désirables de fidélité historique. » Toutefois, à côté de certains récits détaillés et où l'on retrouve la physionomie de cette époque lointaine, il y a des parties qui ne sont que de simples résumés, des extraits, des sommaires. Ici encore les épisodes de la vie privée sont contés avec

un luxe de renseignements dont on regrette l'absence en ce qui touche de grands événements politiques. La théologie n'a point pour cela perdu ses droits, comme on peut le voir par tel grand discours placé dans la bouche du prophète Nathan (chapitre VII). Il y a même, il faut le dire, quelque indulgence à parler, comme le fait M. Reuss, d'une *narration continue*. Le récit, dans les derniers chapitres en particulier, est brisé ; et des événements importants flottent sans point d'attache : chapitres XXI-XXIV comprenant le récit d'une famine de trois ans écartée par une cérémonie expiatoire, des épisodes de lutte avec les Philistins, un hymne de délivrance de David, une autre poésie plus courte, une liste de héros attachés à la personne de David, l'épisode d'une peste amenée en punition d'un dénombrement. Les vingt premiers chapitres traitent de la lutte entrepise par David pour obtenir le trône de Saül (chap. I-IV), de la prise de Jérusalem, de victoires remportées sur les Philistins (V), de ce qui concerne la translation de l'arche de Jérusalem et le projet de bâtir un temple dans cette ville (VI-VII), de guerres envers diverses populations et d'épisodes privés (VIII-XII). Absalon joue le principal rôle dans les chapitres XIII-XVII ; les dernières tentatives de révolte sont comprimées aux chapitres XIX-XX. — La date de la rédaction définitive des livres de Samuel ne saurait être déterminée. Plusieurs critiques cependant se prononcent formellement pour une époque antérieure à l'exil. « Il n'y a pas, dit M. Reuss, dans tout l'ouvrage de trace de la centralisation du culte, nous voulons dire de l'illégalité de sacrifices offerts simultanément en différents endroits et notamment sur les hauteurs. La caste lévitique n'a pas le privilège exclusif de présider aux actes religieux et de les accomplir ; il n'en est même par fait mention là où l'on devrait s'attendre à la voir figurer au premier plan. Il n'y a surtout pas de grands prêtres ; au contraire, dans les endroits où ç'aurait été le cas de désigner le pontife nominativement en sa qualité de grand dignitaire, il y en a deux qui marchent de front. La danse religieuse est également une coutume que la loi n'a pas consacrée, mais que l'auteur trouve parfaitement en règle. De tout cela il résulte que cette composition date, au plus tard, de la première moitié du septième siècle, » antérieurement à la réforme du roi Josias et au prophète Jérémie. Nous ne tenons pas ces arguments pour décisifs ; nous ne sommes nullement convaincu que la réforme de Josias ait eu des résultats assez complets pour supprimer tout point de vue dissident. Nous ne prétendons point pour cela qu'une première rédaction du livre n'ait pu être établie soit avant Josias, soit au temps de ce prince. Nous maintenons seulement que plusieurs vues théologiques, entre autres la réprobation si âpre de la royauté placée dans la bouche de Samuel, trahissent une époque passablement postérieure à la ruine de Jérusalem. Il faut, en tout état de cause, laisser la porte ouverte à des remaniements de plus ou moins grande portée, dont les écrivains des sixième, cinquième et quatrième siècle avant notre ère, ne se sont sans doute pas privés quand ils voulaient couvrir d'un patronage antique une façon de voir préférée. — Voyez Reuss, *Ancien Testament*, première partie. M. Vernes.

SANABALLAT (Sanballât, Σαναβαλλάτ, Σαναβαλλέτης), originaire de Ho-

ronaim, au delà du Jourdain (Néh. II, 10), chef moabite qui chercha, de connivence avec les Samaritains (Néh. IV, 2), à empêcher les Juifs sous Néhémie de fortifier Jérusalem (Néh. VI, 1 ss.). Plus tard, pendant le séjour de Néhémie en Perse, il donna sa fille en mariage à Jojada, fils du grand prêtre Eliaschib (Néh. XIII, 28). On ignore si Sanaballat était gouverneur persan des Chutéens ou Samaritains, ainsi que l'affirme Josèphe (*Antiq.*, II, 7. 2).

SANCHEZ (Thomas), célèbre casuiste espagnol, naquit en 1550 à Cordoue, d'une famille noble connue pour l'ardeur de sa piété, et qui le destina dès son bas âge à l'état ecclésiastique. Les vœux de novice qu'à l'âge de seize ans il prêta entre les mains des jésuites, ses premiers précepteurs, auraient même été retardés, s'il faut en croire une pieuse légende, par un vice organique, une légère paralysie de la langue qui l'excluait de l'ordre, en vertu même des constitutions. Dans son désespoir, Sanchez se serait rendu à l'église de la Vierge, et aurait supplié sa sainte patronne si longtemps et avec une telle véhémence que avec son oraison prit fin son infirmité. La même énergie de volonté, qui lui avait ouvert l'accès de la compagnie, lui permit, dans la suite, de triompher de tous les obstacles. Sa pénétration et son habileté dans le maniement des hommes, plus encore que l'étendue de ses connaissances théologiques, juridiques et philosophiques lui valurent la direction du noviciat de Grenade ; le tact qu'il déploya dans ce poste délicat et l'austérité de ses mœurs lui assurèrent une autorité considérable en Espagne, en Italie et dans toute l'Europe du sud. Malgré l'immense crédit dont Sanchez jouit de son vivant, son nom serait aujourd'hui complètement oublié sans le traité *De matrimonio*, qui lui a imprimé un stigmate éternel : jamais les scabreux problèmes que soulève l'union des sexes n'avaient été traités, même par les casuistes de la société de Jésus, avec une fantaisie aussi complaisante et aussi subtile, une aussi audacieuse richesse de détails obscènes, une aussi révoltante crudité de langage. D'autre part, les biographes de l'ordre n'ont cessé de vanter, dans Sanchez, la parfaite sainteté de la vie, la rigueur et la continuité des macérations, une charité tellement abondante qu'elle lui aurait valu de ses élèves le beau nom de *pater communis* ; un d'eux prétend qu'il aurait rédigé ses malsaines élucubrations à genoux, au pied de la croix, tandis qu'un autre assure qu'il aurait conservé sa virginité jusqu'à sa mort : « *Castimoniæ tantum decus ut virginitatis florem in tumulum interferret* » (Salis). Ces béates affirmations sont démenties par chaque page de ce véritable bréviaire d'impudicité : à supposer que Sanchez soit demeuré, dans ce domaine, exempt de tout péché matériel, il prit une ample compensation dans les plus effroyables raffinements de luxure qui aient jamais hanté une imagination en délire. — Dès l'apparition du *De matrimonio*, tous les catholiques soucieux de la réputation de leur Eglise le repoussèrent comme une pierre de scandale, mais ils ne parvinrent jamais à obtenir du saint-siège une sentence de condamnation. Ant. Arnauld, sous le pseudonyme de Petrus Aurelius, eut beau le flétrir avec une énergie vengeresse, dans ses *Vindiciæ censuræ Facultatis parisiensis* ; Clément VIII, qui s'était fait lire l'ouvrage entier, pour la solu-

tion de je ne sais quelle subtilité théologique, ne lui ménagea pas les éloges. Déjà le censeur, auquel avait été soumis le manuscrit aurait, suivant une version accréditée par les historiographes de l'Ordre, écrit sur la première page de l'édition princeps, après avoir achevé son travail : *Legi, perlegi cum voluptate*, quoique les éditions subséquentes ne portent que la formule d'approbation habituelle. La plus estimée demeure, encore aujourd'hui, celle d'Anvers, à laquelle présida Martin Nutius, 1614, 3 vol. in-fol. Des abrégés du *De matrimonio* furent rédigés, à diverses reprises, pour la facilité des pratiques du confessionnal, par Cadeus, Soati, Vincent Ricci, etc. Les casuistes les plus renommés, y compris le P. Gury, y ont puisé, jusqu'à nos jours, d'abondantes et trop fidèles inspirations. — Sanchez avait appliqué à d'autres sujets ses remarquables facultés d'analyse, mais toujours pour la défense du probabilisme. Parmi ses maximes qui outragent le plus audacieusement la morale évangélique, nous nous bornerons à rappeler celle d'après laquelle un homme aurait le droit d'en tuer un autre en duel, pour sauvegarder sa vie, son honneur, ses biens, ou mieux encore de le faire assassiner en cachette, de manière à ne courir lui-même aucun danger et à éviter, aux yeux du monde, toute apparence criminelle ; ou mieux, cette autre, que, après avoir commis une faute grave, pour ne pas se trouver en état de péché mortel, il suffit d'alléguer son ignorance ; moins que cela, un instant de légèreté ou d'oubli. — Les nombreuses dissertations de Sanchez sur ces matières furent réunies, après sa mort, en deux volumes sous le titre de : *Opera moralia in præcepta Dei*; le premier comprenant *Principia generalia ad omnia præcepta et duo prima præcepta*, le deuxième traitant *De religioso statu ac professione deque tribus solemnibus castitatis, obedientiæ et paupertatis votis*, Lyon, 1634-1635. Les œuvres complètes ne furent publiées qu'un siècle plus tard, en 7 vol., Venise, 1740. Les attaques dont l'habile casuiste fut l'objet ne réussirent qu'à fortifier son crédit, au sein de son ordre. Lorsqu'il mourut, à Grenade, le 19 mai 1610, ses confrères le pleurèrent comme un saint, et l'archevêque, le conseil royal, tous les hauts dignitaires se firent un devoir d'assister à ses obsèques solennelles. E. Strœhlin.

SANCHONIATHON. Voyez *Phénicie*.

SANCTIFICATION. On appelle généralement de ce nom le travail spirituel qui a pour but la sainteté. Celle-ci est le terme à atteindre ; la sanctification est le chemin qui y conduit (Lévit. XX, 7 ; 1 Cor. I, 2), de même que le perfectionnement moral est la route qui mène à la perfection (ἔσεσθε τέλειοι, Matth. V, 43). Quelquefois ce mot désigne non l'effort mais l'état qui est le résultat de l'effort, par exemple, dans cette expression : « la sanctification parfaite, » il est alors synonyme de sainteté (voyez ce mot). C'est dans le premier sens que nous le prenons ici. — Dans le langage scripturaire, sanctifier c'est proprement mettre à part pour le service de Dieu, et comme son but suprême est de former sur la terre, en le séparant du mal, un peuple de franche volonté qui l'honore et le serve (Ephés. I, 4), il en résulte que la sanctification n'est pas seulement une condition du salut, mais qu'elle en fait partie intégrante, qu'elle y rentre comme un élément nécessaire. « Ce que Dieu veut, » dans toutes ses re-

lations avec ses créatures morales, comme créateur, comme Providence, comme législateur et comme Sauveur, « c'est leur sanctification » (1 Thess. IV, 3), c'est-à-dire la consécration de leur personne et de leur vie à son service; c'est par des personnes consacrées à Dieu que son règne s'avance sur la terre (Rom. XII, 1). La sanctification est le fruit naturel de la foi en Jésus-Chrit (ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν, Rom. VI, 22). Celle-ci, en effet, dépose dans le cœur, c'est-à-dire au foyer spirituel de l'homme (Prov. IV, 23; Luc VI, 45), le germe d'une vie nouvelle; ce germe se développe, et ce développement est la sanctification; elle est comme le détail de la régénération (Gal. V, 25). Le renouvellement intérieur opéré par la foi étant total, c'est la vie entière qui se trouve renouvelée (Rom. VI, 19; 2 Corinth. V, 17). — Bien qu'elle soit inséparable de la justification par la foi, sans laquelle elle n'est pas possible, ce serait néanmoins une errreur de les confondre, ainsi que l'ont fait quelques théologiens. La justification est, dès le premier instant, complète pour quiconque, désespérant de soi-même, a répondu à cet appel du Sauveur : « Venez à moi, » et a, par cet acte de confiance, trouvé en lui le pardon et la paix. La sanctification, au contraire, n'est jamais achevée; elle est l'assimilation progressive par l'âme de la vie du Christ et la réponse du croyant à cet autre appel du même Sauveur : « Demeurez en moi. » Dans 1 Cointh. I, 30, Paul distingue nettement et associe étroitement ces deux éléments du salut, concentrés l'un et l'autre en Jésus-Christ. Il affirme que c'est précisément « parce que » (donc : « dans la mesure où ») nous sommes sous la grâce, que le péché n'a plus de pouvoir sur nous, ce qui est la manière négative de désigner la sanctification (Rom. VI, 14). La foi, en effet, toute réceptive qu'elle est par nature, n'est pas pour cela passive ou inerte; elle est un pouvoir spirituel qui fait que nous ne nous appartenons plus à nous-mêmes (1 Corinth. VI, 19), mais que nous appartenons à Dieu (δουλωθέντες τῷ Θεῷ, Rom. VI, 22), et que, par conséquent, nous le servons.—La sanctification a toujours été la marque distinctive du peuple de Dieu; les formes sous lesquelles elle s'est montrée ont seules varié, comme a varié l'idéal de sainteté que la sanctification tend à réaliser. Sous la loi de Moïse qui possédait seulement l'ombre des biens à venir (Hébr. X, 1), la sainteté n'étant encore comprise que sous forme théocratique, la sanctification du peuple de Dieu consistait en prescriptions lévitiques, en purifications spéciales : Moïse et Josué ordonnaient qu'on se sanctifiât pour un certain jour (Ex. XIX, 10; Nomb, XI, 8; Jos. VII, 15). Le but à poursuivre était la séparation de plus en plus complète d'avec les nations païennes, condition d'une communion réelle avec Jéhova qui protège et bénit le peuple élu (Deutér XXVIII, 9. 10). Les prophètes dans lesquels était déjà l'esprit du Christ (1 Pierre I, 11) et dont la parole brille comme une lampe dans un lieu obscur (2 Pierre I, 19) ont très fréquemment prêché la sanctification intérieure (Es. I, 16; Michée VI, 8; Ps. LI, 9. 12), l'effusion de l'esprit qui sanctifie (Es. XLIV, 3). Le type de la sanctification, c'est Jésus-Christ, le serviteur de Dieu par excellence (Actes II, 27; III, 14; IV, 27) qui se sanctifie lui-même pour ses frères, c'est-à-dire qui se consacre toujours à Dieu et à son œuvre de

salut (Jean XVII, 17). Les disciples de Jésus, sans avoir la même mission que lui, ont marché sur ses traces ; le devoir est absolu pour tous : « Sans la sanctification, personne ne verra le Seigneur » (Hébr. XII, 14), et la force nécessaire à l'accomplissement de ce devoir est en Christ « qui a été fait pour nous sanctification, de la part de Dieu » (1 Corinth. I, 30). L'Eglise, quand elle répond à sa mission, est, en même temps que l'asile de la paix, une école de sanctification. Ce principe a reçu une application entièrement erronée dans le monachisme et, d'une manière générale, dans l'Eglise catholique qui, méconnaissant la spiritualité du christianisme, l'a ramené aux formes d'un judaïsme désormais dépassé et a fait consister la sanctification dans un ascétisme extérieur : abstinences, célibat, mortifications. L'Evangile enseigne, au contraire, que tout ce qui est vraiment naturel est bon, étant un don de Dieu et pouvant être sanctifié par la prière (1 Tim. IV, 1-5) et rapporté à la gloire de Dieu (1 Corinth. X, 31). Le devoir du chrétien n'est donc pas de s'abstenir, mais de subordonner le visible à l'invisible (1 Corinth. VII, 29-31 ; 2 Corinth. IV, 18). C'est ainsi seulement que s'unissent dans sa vie la discipline religieuse et la liberté pratique (Coloss. III, 17). Il est vrai qu'en vertu de sa foi le chrétien est, en principe, engagé dans les voies de la sanctification (1 Jean V. 4) ; étant né de Dieu, il est mort au péché (1 Jean III, 9 ; V, 18) ; mais, en fait, le combat contre le péché et, par conséquent, le travail de la sanctification se renouvelle sans cesse (Ephés. VI, 12). Le vieil homme, l'homme-charnel (Rom. VII, 14), animal (1 Corinth. II, 14), qui a été blessé mortellement en nous, par notre union avec Christ, n'a pas été cependant, dès le premier moment, tellement anéanti qu'il ne fasse plus sentir son influence ; le péché nous enveloppe facilement (Hébr. XII, 1) ; la lutte existe (Gal. V, 17), quelquefois douloureuse et tragique (Hébr. XII, 4) ; si elle n'est pas sincèrement acceptée et vaillamment conduite, on peut, après avoir commencé par l'esprit, finir par la chair (Gal. III, 3), reculer au point de se perdre (Hébr. VI, 4-5), être retranché comme un sarment stérile (Jean XV, 2). Aussi la vie chrétienne est-elle partout présentée dans l'Evangile comme une course, une lutte, un effort, un acte continu de vigilance ; le chrétien a, tous les jours, à se repentir (1. Jean I, 8-10 ; Jacques III, 2) et tous les jours à s'approcher du but (Philip. III, 14) ; c'est à des croyants que sont adressées les nombreuses exhortations qui remplissent les écrits apostoliques (Rom. XIII, 22, etc.) ; c'est à eux que s'adresse, en particulier, Jacques, le grand prédicateur de la sanctification, laquelle consiste pour lui en pureté intérieure et en bonnes œuvres (Jacq. I, 27). — Telle étant la nécessité de la sanctification, il importe de rechercher d'où elle procède et quels en sont les caractères distinctifs. Le principe fondamendal en cette question est celui-ci : c'est Dieu qui sanctifie (Ex. XXXI, 13 ; Jean XX, 12 ; Jean XVII, 17). C'est lui qui a sanctifié son Fils, quand il l'a envoyé dans le monde (Jean X, 36). L'élection divine et la sanctification sont inséparables (1 Pierre I, 2). C'est par son esprit que Dieu sanctifie les cœurs. L'esprit de Dieu, ou le Saint-Esprit, distinct de notre esprit, possède une réalité propre, une puissance spéciale, mais c'est dans notre esprit qu'il agit ; il le pénètre, le persuade et le dirige (Rom. VIII, 14-16 ; Gal. V.

25); c'est l'action même de Dieu dans l'âme; il ne paralyse jamais notre volonté, ne dicte pas des ordres arbitraires, mais nous porte à nous affectionner aux choses de l'esprit (Rom VIII, 5; Ps. CXIX, 97). Ce point une fois obtenu, tout en découle; quand nous avons été amenés à aimer la volonté de Dieu, nous la pratiquons avec joie (1 Jean V, 3). On voit que le mobile de la sanctification n'est pas seulement la reconnaissance pour les grâces reçues, mais un nouveau principe de vie spirituelle qui devient dans le croyant une loi intérieure (Rom. VIII, 2; Ps. LI, 13. 14. ou 11. 12), aussi obligatoire que la loi écrite (δουλεύω νόμῳ Θεοῦ, Rom. VII, 25), et qui n'est autre que l'esprit de Dieu habitant en nous (Rom. VIII, 9). Cet agent divin est aussi appelé « l'esprit du Christ, » parce que nous n'obtenons aucun don de Dieu, si ce n'est par Christ. Dans Rom. VIII, 9 les termes « esprit de Dieu » et « esprit de Christ » sont employés l'un pour l'autre. L'esprit de Dieu a pour organe sa parole qui est la vérité et qui devient ainsi, à son tour, un principe de sanctification (Jean XVIII, 17). Cet esprit, condition et résumé de tous les biens spirituels (comparer Luc XI, 13 avec Matth. VII, 11), est donné à quiconque le demande. — Les caractères d'une vie sanctifiée sont les suivants : 1° l'unité. Elle est d'un bout à l'autre homogène, étant dirigée, dans tous ses détails, par un seul et même principe, celui que formulait Jésus, à l'âge de douze ans : « Être occupé des affaires de son Père » (Luc II, 49), ou celui que pose l'apôtre Paul : « Offrir à Dieu ses membres (soi-même, ἑαυτους) comme des instruments de justice (Rom. VI, 13 19), ou bien enfin « tout faire au nom du Seigneur Jésus » (Coloss. III, 17), ce don de soi-même ne pouvant s'imposer que par la foi en Jésus-Christ. En effet, pour le chrétien qui marche dans les voies de la sanctification, la vie se passe comme en Christ, c'est-à-dire dans une communion étroite avec lui (Jean XV, 5); c'est dans le Seigneur qu'il travaille (Rom. XVI, 12), qu'il aime ses frères (8), qu'il fait accueil (2), qu'il les salue (22), qu'il parle (2 Corinth. II, 17), qu'il se marie (1 Corinth. VII, 39), qu'il meurt (1 Corinth. XV, 18). Il résulte de là qu'il apporte dans toute sa vie, dans l'usage des biens terrestres, dans les affections de famille, dans les joies et les douleurs, un esprit de renoncement (1 Corinth. VII, 29-31; Matth. XVI, 24; Luc XIV, 33), de fidélité, même dans les plus petites choses (Luc XVI, 10), de charité complète (Rom. XIV, 7; 1 Jean III, 16 : ἐκεῖνος... τὴν ψυχὴν καί ἡμεῖς... τας ψυχάς). Si le principe de cette vie est uniforme, son but ne l'est pas moins : c'est la gloire de Dieu (qu'en « toutes choses » Dieu soit glorifié, 1 Pierre IV, 11), et cette unité profonde se fait d'autant plus sentir qu'elle se dégage d'une multitude d'éléments aussi divers que le sont les individualités humaines (1 Corinth. XII, 27) et les circonstances de la vie (1 Corinth. X, 31); 2° le progrès. La sanctification étant une direction nouvelle donnée à la vie, elle se développe, s'accentue, se confond toujours davantage avec la vie elle-même (2 Corinth. VII, 1). Le chrétien qui était d'abord « un enfant » devient un « homme fait » (1 Corinth. III, 1; Ephés. IV, 13); il court en avant (Philip. III, 12-14), s'affranchissant toujours plus des entraves du péché (Hébr. XII, 1; Ephés. IV, 22); il accroît sans cesse le trésor de ses dons spirituels (2 Pierre I, 5-7), laisse

le céleste vigneron émonder le sarment qui porte du fruit, afin qu'il en porte davantage (Jean XV, 2) et nourrit en lui l'ambition de devenir à la fois « l'imitateur de Dieu comme son enfant bien-aimé » (Ephés. V, 1) et le temple où Dieu habite (1 Corinth. III, 16. 17); 3° la liberté. La sanctification a pour point de départ un acte de liberté, la haine de l'esclavage du péché et la consécration volontaire et filiale de soi-même à Dieu par Jésus-Christ (Rom. VI, 16-22; VIII, 15; Gal. V, 1. 18). A partir de ce moment, ce qui caractérise la vie du chrétien, c'est l'indépendance vis-à-vis du monde (1 Corinth. II, 15) et l'ardeur à servir Dieu (Rom. XII, 11), la faim et la soif de la justice (Matth. V, 6), par conséquent un élan personnel, une vitalité spirituelle, une obéissance sans contrainte ni formalisme qui est l'expression même de cette loi de l'esprit devenue le mobile de sa vie (Rom. VIII, 15). La sanctification et le bonheur finissent ainsi par se confondre, ce qui manque à celui-ci c'est ce qui manque à celle-là. De ce renouvellement de la vie intérieure naissent les bonnes œuvres. Elles sont partout recommandées dans le Nouveau Testament, par Jésus-Christ (Matth. V, 16; VII, 21), par les apôtres Paul (Gal. VI, 9; Ephés. II, 10), Pierre (1 Pierre II, 12), Jacques (Jacq. II, 14. 17. 24), Jean (1 Jean III, 10). L'apôtre Paul, le prédicateur de la foi, ne cessa de montrer sa foi par ses œuvres (2 Corinth. VI, 4-10; XI, 23-29). Seulement, nous sommes, en même temps, rendus partout attentifs à ce double fait : que ce qui importe, ce n'est pas le nombre des œuvres accomplies, mais l'esprit qui a produit ces œuvres, non les actes religieux, considérés isolément, mais la régénération du cœur d'où ces actes procèdent (Matth. VII, 17. 18); le serviteur qui, au retour de son maître, lui présente quatre talents reçoit de lui la même louange que celui qui lui en présente dix, parce qu'ils ont l'un et l'autre fait fructifier avec une égale fidélité le capital qui leur avait été confié (Matth. XXV, 20-23); puisque nos œuvres ne peuvent avoir aucun mérite devant Dieu, étant la simple manifestation de la présence de l'esprit de Dieu dans un cœur (Gal. V, 22). Ces œuvres se résument en obéissance (1 Jean II, 3) et en charité (1 Jean III, 11. 23; Matth. V, 43-48; XXV, 35. 36. 42. 43). La charité est le centre de tous les commandements de Dieu (Rom. XIII, 8-10). Il ne se peut donc guère imaginer d'accusation plus fausse et plus superficielle que celle d'immoralité dirigée contre la doctrine de la justification par la foi. Celle-ci, lorsqu'elle est bien comprise, se trouve être, au contraire, l'expression de la vraie grandeur morale, puisqu'elle signifie qu'il faut être devenu bon soi-même (virtuellement) pour produire des œuvres qui soient bonnes. — La sanctification procédant d'une communion de vie avec Jésus-Christ, elle ne pourra être entretenue et alimentée que par la permanence de cette communion : « demeurer en lui » (Jean XV, 4), « se revêtir de lui » (Rom. XIII, 14), se nourrir de sa parole et de son esprit, comme du vrai « pain de vie » (Jean VI, 35. 51. 57), tel est le solide appui de la sanctification. Or, pour rester uni à Christ, deux conditions sont indispensables : la vigilance et la prière. La vigilance (Marc XIII, 37), opposée au sommeil spirituel et à la légèreté, est la discipline de l'âme. Elle consiste soit à discerner les dangers qui menacent, au dehors et au dedans, notre vie religieuse, afin de les éviter ou de les

surmonter, en prenant toutes les armes de Dieu (Ephés. VI, 13-17), soit à se purifier incessamment (1 Jean III, 3), en étant sévère envers soi-même (1 Corinth. IX, 27) et s'abstenant de tout ce qui n'édifie pas (1 Corinth. X, 23). La prière (Luc XXII, 40. 46; Rom. XII, 12; Colos. IV, 2), condition de la présence de Dieu (Jacq. IV, 8) et refuge du chrétien dans tous ses besoins (Philip. IV, 6; Marc XI, 24), doit être permanente (1 Thess. V, 17); joies et douleurs sont pour lui autant d'occasions de prière (Jacq. V, 13). — Ajoutons, en terminant, que si, d'un côté, on ne peut, en principe, assigner aucune limite au travail de la sanctification (Matth. V, 48; I Thess. V, 23; 1 Jean III, 6-9), d'un autre côté, la doctrine méthodiste de « la sanctification parfaite » réalisée ici-bas ne trouve pas dans l'Ecriture sainte d'appui suffisant. Celle-ci exhorte les croyants à se perfectionner sans cesse, ce qui prouve qu'ils ne sont pas encore parvenus à la perfection ; Jésus veut que ses disciples implorent toujours de nouveau le pardon de leurs péchés (Matth. VI, 12) ; Jean, qui a posé le principe sublime que celui qui est né de Dieu ne pèche pas, suppose que le chrétien pèche encore (1 Jean II, 1) ; Jacques l'affirme expressément (Jacq. III, 2). Les chutes des plus grands serviteurs de Dieu sont racontées dans la Bible avec une entière sincérité : l'incrédulité de Moïse et d'Aaron (Nomb. XX, 10. 12. 24), le crime de David (2 Sam. XI), le manque de discernement spirituel, le reniement, la dissimulation de Pierre (Matth. XVI, 23; XXVI, 69-75; Gal. II, 11), l'ambition de Jacques et de Jean (Matth. XX, 21. 24). Ils sont eux-mêmes les premiers à reconnaître leurs péchés et leurs faiblesses (Ps. LI ; Rom. VIII, 25). Les « justes » dont il est fait mention dans l'Ecriture sainte (Luc I, 6 ; II, 25) ne l'étaient que d'une justice relative (Rom. II, 10) ; les « parfaits » (τέλειοι) ne le sont que par opposition aux « enfants » (νήπιοι) (Ephés. IV, 13. 14 ; Philip. III, 15). La vérité sur ce sujet, c'est que tous doivent tendre à la perfection, comme l'apôtre Paul, mais que, comme lui, chacun doit déclarer qu'il ne l'a pas atteinte (Philip. III, 12).

JEAN MONOD.

SANCTUAIRE, nom donné à la partie la plus sacrée du temple de Jérusalem, dans laquelle était l'arche d'alliance et où le seul grand prêtre pouvait entrer une fois dans l'année (voy. *Temple*). On nomme ainsi, dans les églises catholiques, l'enceinte du grand autel où repose le saint sacrement, qui est ordinairement fermée d'une balustrade à jour. Aucun laïque ne peut avoir place dans le sanctuaire. Le concile de Rouen, de 1581, prononce la peine d'excommunication contre les laïques qui, connaissant cette défense, ne voudraient pas y obtempérer. Mais le mot de sanctuaire se prend aussi, quelquefois, pour le chœur tout entier, et même pour une église, une chapelle.

SANCTUS, partie de la messe qui suit la préface et précède le canon. C'est le chœur qui, aujourd'hui, chante le *Sanctus*, dans les grand'messes, et le prêtre le récite ; mais, autrefois, ce n'était qu'une suite de la préface, et le prêtre le chantait avec le peuple. Le *Sanctus* est un cantique de louanges et de gloire emprunté à Esaïe VI, 3. Tertullien, dans son traité *De oratione*, suppose qu'il était déjà usité de son temps dans l'Eglise, et il est contenu, avec la préface, dans la V° *Catéchèse* de

Cyrille de Jérusalem. — Voyez De Vert, *Cérémonies de l'Eglise*, I, p. 120 ss.

SAND (Christophe), *Sandius*, célèbre socinien, né à Kœnigsberg en 1644, mort à Amsterdam en 1680, fut exilé aussitôt que ses sentiments sociniens furent connus, et causa même la ruine de son père, qui était conseiller de l'électeur de Brandebourg. Sand se fit correcteur d'imprimerie. Il a laissé un certain nombre d'écrits, parmi lesquels nous citerons : 1° *Nucleus historiæ ecclesiasticæ : cui præfixus est tractatus de veteribus scriptoribus ecclesiasticis, cosmopolis*, Amsterdam, 1668, in-12 ; et 1676, in-4°, avec des corrections et des additions. Sand cherche à prouver que les Pères des trois premiers siècles, en admettant que l'existence du Verbe a précédé celle des créatures, n'ont pas reconnu la consubstantialité ; 2° *Interpretationes paradoxæ quatuor evangeliorum ; quibus affixa est dissertatio de verbo divino*, Amsterd., 1670 ; 3° *Tractatus de origine animæ*, 1671 ; 4° *Scriptura sanctæ Trinitatis revelatrix*, Gouda, 1678 ; 5° *Bibliotheca antitrinitariorum sive catalogus scriptorum*, etc., Freistadt, Amst., 1684 : c'est un catalogue chronologique des écrivains sociniens, avec la liste assez exacte de leurs ouvrages. Sand a laissé, en outre, vingt et un ouvrages manuscrits, dont on trouvera les titres dans Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. litt. des Pays-Bas*, t. III.

SANHÉDRIN (βουλή, Marc XV, 43 ; γερουσία, Luc XXII, 66), la plus haute autorité législative, administrative et judiciaire de l'Etat juif, n'est pas d'institution mosaïque, quoiqu'elle rappelle le conseil des anciens. L'expression *synedrium* est employée, pour la première fois, par Josèphe (XIV, 5, 4. 9, 4) de l'époque de Hyrcan II, mais comme d'une chose traditionnelle. A cause même de la rareté des données fournies par les sources apocryphes judaïques, il est difficile de se rendre un compte exact de la composition, de l'organisation et de la situation du sanhédrin. L'ancien sanhédrin se forma sans doute peu à peu des éléments de la jurisprudence juive. A partir de l'époque de l'unité du gouvernement, les conseils qui, en province, exerçaient la juridiction, se rattachèrent au sanhédrin de la capitale, seul capable d'apporter de l'ordre dans la législation, et de mettre les nouvelles conditions sociales d'accord avec le Pentateuque. C'est au second siècle avant Jésus-Christ, sous Jonathan, que cette autorité suprême fut instituée, mais elle ne fut organisée définitivement que sous Hyrcan. Il apparaît dès lors sous le nom de sanhédrin (grand conseil) ; il était composé de soixante-neuf membres, non compris le président et le juge suprême, c'est-à-dire comprenait soixante et onze personnes. D'après la Mischnah (Sanhédrin, I, 5), le grand prêtre lui-même était justiciable du sanhédrin. C'est surtout les questions religieuses, la pureté des généalogies des prêtres, la forme du culte, les décisions sur l'autorité des prophètes, le jugement des sacrilèges, l'interdiction, qui ressortissaient au sanhédrin ; il avait tout particulièrement à fixer le calendrier et les nouvelles lunes. Tandis que les sanhédrins locaux ne siégeaient qu'aux jours de marché, celui de Jérusalem tenait des séances journalières. Il se recrutait lui-même, soit parmi les hommes qui avaient été juges dans la province, soit parmi

ses propres élèves. On exigeait de ses membres la connaissance de la loi, une vie intègre et la popularité. C'est sur ce modèle que furent réorganisés les petits sanhédrins, et leurs séances étaient publiques. Les décisions de tous les sanhédrins se perpétuaient par la tradition orale et reposaient sur l'explication traditionnelle de la loi ; est-il besoin de dire qu'elles portaient, en raison même de leur origine, le caractère pharisaïque. Ce caractère survécut à toutes les dissensions intestines qui, plus tard, éclatèrent dans le sanhédrin, et c'est ainsi qu'il devint la base de la Mischnah, sans que pour cela les chefs d'école aient été pour cela même les présidents des sanhédrins. A l'époque de Gamaliel, l'autorité du sanhédrin baissa de plus en plus, surtout à la suite de sa division en cinq assemblées par Gabinus ; il était de l'intérêt des Romains d'affaiblir cette puissance en la faisant siéger dans cinq localités. Mais la ténacité de l'esprit juif fit échouer la mesure projetée, et le sanhédrin reprit bientôt tout son ascendant sur les districts du nord et de l'est. Persécuté par Hérode le Grand, qui en extermina occasionnellement la plupart des membres, le sanhédrin joua un rôle important dans l'histoire de Jésus, mais la condamnation prononcée contre lui était tout aussi illégale que sa réunion, laquelle ne pouvait avoir lieu que sur l'autorisation du proconsul. — Sources : Ewald, *Geschichte Israels*, IV ; *Bibel-Lexicon* de Schenkel ; Schürer, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Leipzig, 1874 ; Keim, *Jesu von Nazara*, 1867-72 ; Derembourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, Paris, 1867 ; Grætz, *Geschichte der Juden*, III, etc.

E. Scherdlin.

SANTEUIL (Jean de), que l'on appelle souvent à tort Jean-Baptiste Santeuil, naquit à Paris le 12 mai 1630 ; il est connu dans le monde des lettres par ses poésies latines d'une grande beauté. Entré dans les chanoines réguliers de l'abbaye de Saint-Victor, il y fut fait sous-diacre, et ne voulut jamais dépasser ce degré des ordres mineurs. S'étant fait connaître par diverses pièces de poésies profanes qui eurent de l'éclat dans le public lettré, il s'adonna ensuite à la poésie sacrée, dans laquelle il excella. C'est à lui qu'on doit les belles hymnes du bréviaire de Cluny et un grand nombre de celui de Paris, productions immortelles qui ont placé leur auteur au premier rang des poètes latins. Santeuil eut à soutenir un démêlé avec les jésuites au sujet de la fameuse épitaphe qu'il avait composée sur le docteur Arnauld ; mais, s'étant rétracté en partie, il évita les rigueurs qui auraient pu l'atteindre à ce sujet. Favorisé des grands, caressé, pensionné d'ailleurs par les princes et par le roi lui-même, il menait une existence assez dissipée. Il mourut le 5 août 1697, à l'âge de soixante-sept ans; sa mort, d'après Saint-Simon, eut lieu à la suite d'un souper où il but un verre de vin de Champagne dans lequel on avait jeté du tabac d'Espagne. La Bruyère a tracé de lui un portrait qui lui fait peu d'honneur. On sait qu'il avait beaucoup de finesse et d'esprit naturel dont il ne sut pas toujours faire un bon emploi. Viveur, léger, caustique, aimant la table et le plaisir, il fut un personnage assez étrange, surtout comme religieux. Ses *Œuvres* ont été publiées en 4 volumes in-12, Paris, 1729. La Monnoye et l'abbé

Dinouart ont donné chacun une *Santoliana* renfermant ses aventures et ses bons mots. Ses *Hymnes* ont été traduites en français en 1699 par l'abbé Saurin, et en 1760 par l'abbé J.-P. Poupin.

SAPHIRA. Voyez *Ananias*.

SAPIENCE (Livre de la), généralement intitulé Sapience (sagesse) de Salomon. C'est un traité de philosophie morale, expression distinguée et ingénieuse des méditations d'un Juif judéo-alexandrin et qui figure très honorablement dans les livres deutéro-canoniques de la Bible. L'analyse en est un peu délicate, à cause d'un certain manque de rigueur dans le plan ; voici cependant l'ordre des pensées, d'accord avec M. Reuss. — Le livre commence par une allocution à ceux qui gouvernent la terre, c'est-à-dire à ceux sous la domination desquels les Juifs vivaient alors et auxquels l'auteur veut recommander la justice. Mais cette justice ne peut être que l'effet de la sagesse, laquelle, à son tour, émane de Dieu et est la source de tout bien (chap. I). Dans une première partie, l'écrivain caractérise les deux classes d'hommes que l'on rencontre dans le monde : ceux qui se laissent guider par l'esprit de Dieu et ceux qui le repoussent pour rechercher les jouissances de la vie matérielle, sans scrupule au sujet des moyens employés à la satisfaction de leurs désirs. Les uns et les autres sont dépeints tour à tour dans leur condition actuelle et relativement à la perspective qui s'ouvre devant eux (chap. II à V). Les chapitres VI-IX peuvent être considérés comme formant la seconde partie de l'ouvrage. L'auteur, sous le masque de Salomon, après un nouvel éloge de la sagesse, dans lequel il en expose la nature et l'objet, raconte comment il est parvenu à la posséder lui-même, quels avantages il en a retirés et montre, par son exemple, combien elle est désirable. La portion la plus considérable et, à certains égards, la plus instructive de l'ouvrage comprend les chapitres X-XIX (troisième partie) qui l'achèvent. L'écrivain s'y applique à mettre en relief l'action bienfaisante et salutaire de la sagesse dans l'ancienne histoire d'Israël. Cet exposé commence par l'histoire du premier homme, qui est représenté comme sauvé par elle après sa transgression ; il résume ensuite rapidement les principaux faits consignés dans la Genèse, pour s'arrêter tout au long à l'histoire mosaïque. « Il est à remarquer, dit avec raison M. Reuss, que dans tout ceci il n'est fait mention d'aucun nom propre ; mais cela ne saurait gêner ceux qui connaissent les récits originaux, les allusions étant généralement transparentes. L'histoire mosaïque elle-même est récapitulée et mise à profit d'une manière très ingénieuse et très originale, à l'effet de montrer combien sont heureux ceux qui restent fidèles à la loi de Dieu et quelles peines attendent les impies. L'auteur prend les traits de ses tableaux, d'un côté dans les plaies qui affligèrent les Egyptiens, de l'autre, dans les miracles qui protégèrent et sustentèrent les Israélites pendant leur migration à travers le désert. Ces deux éléments sont très spirituellement combinés ou opposés l'un à l'autre dans un constant parallélisme, et la rhétorique de l'écrivain s'y donne libre carrière, tant en changeant les couleurs qu'en profitant des additions traditionnelles dont l'imagination populaire enjolivait les récits primitifs. Incidemment il se livre à des digressions assez longues, mais non

moins intéressantes, sur les origines du polythéisme et de l'idolâtrie, et là, le ton de la satire alterne avec les essais sérieux de l'étude psychologique. » — Le lien un peu lâche qui réunit les principales parties de la Sapience a provoqué des doutes sur l'unité de composition. Toutefois les habitudes littéraires de l'époque où l'on doit rapporter le livre pouvaient s'accommoder de formes décousues, et l'on ne surprend point de variations sensibles dans la pensée d'un bout à l'autre. — Ce qui assure l'intérêt du livre, en dehors de l'élévation de la pensée et de la rhétorique souvent élégante de l'exposition, c'est qu'on y trouve la marque de la profonde influence exercée sur la pensée juive par le contact avec la civilisation grecque sur la terre égyptienne. L'écrivain parle expressément, et pour la première fois dans la littérature juive, de l'immortalité de l'âme, sans mentionner la résurrection des corps, forme de la survivance humaine adoptée par le judaïsme de la récente époque. La mort prématurée du juste, au lieu d'être un malheur, est au contraire la marque de la maturité spirituelle et morale (IV, 7. 10. 16). C'est une transition visible au christianisme. — En présence de pareilles déclarations, confirmées par maint détail, on a supposé que le livre pourrait être l'œuvre d'une plume chrétienne; cette supposition n'est pas admissible, à défaut du seul créterium infaillible en cette matière. Ce qui permet, en effet, de distinguer dans la littérature souvent équivoque et ambiguë des environs de l'ère chrétienne les écrits chrétiens des écrits juifs, c'est la qualité de Messie reconnue à Jésus de Nazareth, le fond d'idées étant d'ailleurs le même. En l'absence de tout indice de cette nature (nous ne saurions en effet considérer comme tel *le bois béni par lequel se manifeste la justice* XIV, 7, qui a été parfois compris de la croix du Golgotha, mais qui désigne sans aucun doute l'arche de Noé), nous tenons la Sapience pour une production juive. — La Sapience est l'œuvre d'un écrivain anonyme, d'un Juif égyptien qui maniait la langue grecque et était au courant des questions philosophiques. L'écrit est, de plus, pseudépigraphe, c'est-à-dire que l'auteur a voulu mettre ses enseignements sous le couvert d'un grand nom du passé, procédé littéraire si répandu aux abords du christianisme et dont celui-ci a usé à son tour. Quant à la date, elle ne peut être déterminée, mais il est permis de parler du second et du premier siècle avant l'ère chrétienne. M. Vernes.

SARA. Voyez *Abraham*.

SARDES, Σάρδεις (Apoc. I, 11; III, 1 ss.), vieille et riche capitale de la Lydie (Hérodote, 7, 31; Xénophon, *Cyrop.*, 7, 2.11), dans une plaine fertile, arrosée par le Pactole. Elle déchut rapidement sous la domination des Romains. Détruite par un tremblement de terre sous Tibère (Strabon, 12, 579), elle fut relevée avec les subsides fournis par l'empereur (Tacite, *Annales*, 2, 47). Ses habitants étaient célèbres par leurs mœurs dissolues. Sardes a eu vingt-quatre évêques grecs, dont le premier, Clément, est mentionné au 22 avril dans l'ancien ménologe des Grecs. Elle a eu aussi deux évêques latins. — Voyez Lequien, *Oriens christ.*, I, 860; III, 1067; Wadding, *Annal. ord. minor.*, IV, 310.

SAREPTA, Σάρεπτα (Luc IV, 26), ville phénicienne, située non loin de Sidon, entre cette ville et Tyr (Abdias, 20; Josèphe, *Antiq.*, 8, 13.2;

Pline, 5, 17). Elle est célèbre par le séjour qu'y fit le prophète Elie (1 Rois XVII, 9 ss.). Sarepta a eu cinq évêques latins; elle était une place forte à l'époque des croisades.

SARLAT (*Sarlatum*, Dordogne), évêché dépendant de Bordeaux, et qui dura de 1318 à 1801. Jean XXII érigea en effet en évêché l'ancien monastère clunisien de Saint-Sacerdos ou Saint-Sadroc; ce saint, patron du diocèse de Sarlat, était un évêque de Limoges vivant aux environs de l'an 700 (Pergot, *la Vie de saint S.*, Périg., 1865). Jean de Lingendes et, avant lui, plusieurs prélats de la famille de Salignac-Fénelon occupèrent le siège de Sarlat. — *Gallia christiana*, II.

SARON, Schâron, Σαρών (Actes IX, ss.), plaine de la Palestine sur les côtes de la Méditerranée, célèbre par sa riche végétation (Es. XXXIII, 9; XXXV, 2; Cant. II, 1), en particulier par ses gras pâturages (Es. LXV, 10; 1 Chron. XXVII, 29). Au milieu de la plaine s'élève le village de Saron, qui a bien pu être une ville jadis. — Eusèbe signale un autre Saron (Σαρωνὰς) dans la Palestine septentrionale, entre le Thabor et la mer de Tibériade. Jérôme (*In Is.*, XXXIII) en connaît même un troisième, entre Césarée de Palestine et Joppé, ce qui a fait supposer que le nom était comme passé en proverbe, pour marquer un lieu d'une beauté et d'une fertilité extraordinaire.

SARPI (Pierre), qui, en prenant l'habit de servite changea son nom en celui de fra Paolo sous lequel il devint célèbre et même légendaire, naquit à Venise, le 14 août 1552. Il fit de rapides progrès dans les langues classiques, la philosophie, la théologie et le droit, puisque tout jeune encore, en 1567 et en 1570, il pouvait étonner par sa science un chapitre de son ordre convoqué à Mantoue et y recevoir les faveurs du duc Gonzague et de l'évêque de cette ville qui le retint auprès de lui, comme lecteur de théologie positive, de morale sur les cas de conscience et de droit sacré. A vingt ans, il renouvela ses vœux à Crémone. C'est à Mantoue, dans la société de Camillo Oliva, secrétaire du cardinal Hercule Gonzague, légat au concile de Trente, qu'il conçut le désir d'écrire l'histoire de cette célèbre réunion. Sans nous arrêter à toutes les prouesses de dialectique du jeune servite, hâtons-nous vers les événements auxquels son nom est indissolublement lié et sans lesquels Sarpi aurait peut-être passé inaperçu pour l'histoire. — Après avoir reçu les ordres en 1574, passé quelque temps auprès de Charles Borromée, enseigné la philosophie dans un couvent de Venise, de 1575 à 1577, puis à Padoue en 1578 et y avoir reçu le titre de docteur en théologie, fra Paolo fut nommé provincial en 1579, et procureur général de son ordre en 1585. Il se rendit alors à Rome et s'y lia avec plusieurs personnages éminents de la curie, avec Bellarmin, qui fut plus tard son ennemi mortel, et avec le cardinal Castagna, pape éphémère en 1590, sous le nom de Urbain VII. Sarpi connut ce qu'était Rome et ce qu'étaient ses prétentions; aussi, en 1588, suivait-il avec intérêt les luttes entre la papauté et la France, et se réjouissait-il de ce que Venise avait reconnu Henri IV, à la grande stupéfaction de Charles-Quint. En 1592 et en 1598 étant à Rome, à Venise ou à Ferrare, il étudiait avec un zèle ardent le droit canon et le droit séculier, soutenant déjà avec éloquence l'indépen-

dance du dernier dans toutes les questions politiques et civiles. Rome et Venise, par le caractère même de leur gouvernement, devaient être souvent en lutte. L'élection libre du patriarche, les lois qui réglaient les droits de péage à la frontière ferraraise, dont le saint-siège s'était emparé en 1597, avaient déjà, à la fin du seizième siècle, fait pressentir une nouvelle querelle. En effet, lorsque le cardinal Borghèse fut élu pape et prit le nom de Paul V, ses prétentions exorbitantes mirent le feu aux poudres. Paul V soutient que la *potestas secularis subditur spirituali sicut corpus animæ ;* que, par conséquent, Venise doit livrer aux tribunaux ecclésiastiques deux prêtres arrêtés comme coupables d'infamie, et qu'elle doit abroger deux lois, l'une de 1603, l'autre de 1605, d'après lesquelles il est prohibé, sur le territoire de la république, d'ériger des édifices pieux et d'aliéner des biens immeubles au profit du clergé, sans l'autorisation expresse du sénat. Venise, en outre, éloignait des affaires, avec une sévérité louable, tous ses citoyens qui appartenaient au clergé romain ou qui dépendaient de Rome en quelque manière que ce fût. — Après quelques négociations inutiles et après avoir souvent maltraité et offensé l'ambassadeur vénitien Nani, Paul V, par le moyen de son légat, fit communiquer au Sénat deux brefs oratoires chargés de menaces. Sarpi, nommé consulteur de la république, fut chargé d'y répondre ; mais, prévoyant l'orage qu'il soulèverait à Rome, il n'accepta qu'à la condition d'être mis sous la protection de l'Etat. Il savait que Venise avait parfois été trop docile au sujet des hérétiques réclamés par le saint-office. S'en tenant aux déclarations des autorités approuvées par Rome, il répond avec habileté, et sans se laisser emporter, que la république a le droit naturel de protéger les biens de ses sujets et que les deux lois en question ne sont, dans aucun canon, considérées comme attentatoires à la liberté ecclésiastique. Toutefois Venise craignait la censure qui lui avait déjà causé de sérieux dommages en 1309, en 1483 et en 1509 ; Sarpi dut alors se disposer à la rassurer et à la prémunir contre une excommunication éventuelle en présentant les considérations suivantes, qu'il développa devant le sénat et qu'il fit entrer dans sa réponse au pape : 1° la censure est moins à craindre que le péché ; 2° la censure doit être précédée par un *monitorium ;* 3° la censure ne doit jamais être prononcée pour nuire, mais pour corriger ; 4° la censure, dans l'Eglise primitive, n'était prononcée que contre les pécheurs obstinés ou perdus, dans le but de préserver les autres frères ; 5° la censure *latæ sententiæ* ne doit être lancée que contre les hérétiques ; 6° l'excommunication peut être injuste et, conséquemment, sans effet spirituel ; 7° l'interdit qui, lorsqu'il est prononcé sur un pays, punit les innocents avec les coupables, ne se rencontre qu'après l'an 1150 ; il peut être ainsi un grand dommage et une grande injustice, etc. ; 8° dans le cas de censure injuste, il faut résister ; 9° la censure qui serait prononcée contre Venise étant injuste, il faut, *de jure naturali*, résister à la violence par la violence. Un appel à un concile étant difficilement efficace dans les circonstances actuelles, la république devra, par tous les moyens possibles, s'opposer à la force arrogante par la force. — Le traité inédit qui contient ces considérations ne doit pas être confondu avec celui connu que Sarpi

publia après le 17 avril 1606, jour de la déclaration de l'interdit. Il prend également la défense de la république au sujet des deux prêtres réclamés par le for ecclésiastique, observant, avec une démonstration serrée, que le clergé doit être soumis aux lois civiles et jugé par elles en cas de transgression, car autrement il obtiendrait l'impunité et le droit de mal faire au détriment de tous les citoyens. Le sénat ayant approuvé les réponses de son consulteur, elles furent communiquées au pape qui bondit de colère, assembla à la hâte un consistoire et lança la bulle d'excommunication qui frappait le doge, le sénat et tout le territoire, avec ordre de l'afficher en tous lieux en latin et en italien, et de la faire connaître au peuple du haut des chaires. La république répondit à la violence par des violences excessives contre ceux qui essayaient de faire pénétrer la bulle dans son territoire, contre les ecclésiastiques qui interrompaient les fonctions religieuses et bannit les jésuites, les théatins, les capucins; Sarpi publia en latin et en italien une protestation qui fut distribuée et affichée; le doge Donald dit au nonce Mattei : « Nous ne faisons aucun cas de votre censure. » Le nonce fut rappelé à Rome, l'ambassadeur Nani en fut expulsé : la rupture avec Rome était complète. — Il s'en suivit une guerre acharnée, guerre de traités, d'injures, de sombres complots, d'emprisonnements, de procès inquisitoriaux, avec cette différence toutefois que les défenseurs de Venise, fra Paolo, fra Fulgenzio, A. Quirino, n'outragèrent jamais leur Eglise et que les défenseurs de celle-ci, Bellarmin, Baronius, A. Colonna, le carme Bovio, A. Persio, n'épargnèrent jamais les épithètes injurieuses à l'adresse des courageux avocats des droits de la patrie. Un procès d'hérésie fut instruit contre Sarpi et Fulgenzio et, comme ils refusaient de se présenter à Rome, ils furent solennellement excommuniés. L'Espagne jouissait de ces troubles et désirait s'en servir pour étendre ses conquêtes dans le nord de l'Italie; mais la France, par le moyen de ses ambassadeurs et de ses cardinaux, prit à cœur de les apaiser, et le cardinal de Joyeuse, en effet, au commencement de 1607, réussit à réconcilier les ennemis. Venise donnait librement, à titre de cadeau, les deux prêtres incriminés au roi de France, et la censure était levée sans la formule de l'absolution, puisque Sarpi soutenait qu'elle n'était pas méritée. Fra Paolo, malgré la paix, fut toujours l'objet de la haine violente de Rome et des jésuites. Sa vie était sans cesse menacée et, après un attentat dont il fut victime, il ne pouvait sortir de son couvent sans être accompagné d'un moine armé d'une arquebuse. Il défendit sa patrie jusqu'à la fin de ses jours et mourut debout, après avoir, le soir même de sa mort, donné trois avis de consulteur au sénat. Il est faux que ses derniers instants aient été tourmentés par des visions infernales, par des cris et des imprécations : ses ennemis ont répandu cette fable. — Sarpi est un des créateurs de l'idée moderne du droit de l'Etat contre les prétentions de Rome, et ses ouvrages peuvent être consultés avec avantage dans les luttes actuelles. Sarpi fut, pendant toute sa vie, en relation d'amitié et de science avec plusieurs réformés italiens, français, anglais, hollandais, etc.; fut-il lui-même protestant et a-t-il réellement désiré que la Réforme s'établît à Venise? Ses apologistes nous le présentent comme plus orthodoxe que la pape; mais

il est avéré que, pendant les luttes de l'interdit, et même après l'annulation, il désirait pour le bien-être religieux de sa patrie une réforme sérieuse de la doctrine catholique et du clergé. Il est aussi vrai que Bedell, chapelain de l'ambassade anglaise, s'efforçait de faire pénétrer la connaissance de la Réforme protestante dans les hautes classes ; que Jean Diodati avait fait arriver jusqu'à Venise quelques exemplaires de sa traduction de la Bible ; que Sarpi était en relation amicale avec eux ; que les protestants étrangers espéraient que la Réforme s'établirait à Venise, grâce au secours de fra Paolo et aux prédications de fra Fulgenzio, son *alter ego ;* mais lorsque J. Diodati vint à Venise, en 1608, pour y fonder une Eglise, Sarpi ne lui donna pas la moindre espérance et ne se déclara jamais exactement pour la Réforme évangélique qu'il disait professer dans son cœur. Il mourut le 15 janvier 1623, et Rome se réjouit d'une façon indigne à la nouvelle de sa fin. — Bibliographie : OEuvres de P. Sarpi : *Considerazioni sopra le censure di P. Paolo V contro la S. Republica di Venezia*, Venise, 1606 ; *Storia particolare delle cose passate tra Paolo V e la republica di Venezia negli anni* 1605, 1606 *e* 1607, *in* 7 *libri*, Lyon, 1624 ; *De interdicti Veneti historia et de motu Italiæ sub initio pontif. Pauli V*, comm., etc., traduit par Bedell, Cambridge, 1626. Sa célèbre *Istoria del concilio Tridentino*, publiée d'abord à Londres sous le pseudonyme de *Pietro Joane Polano* en 1619, contient, outre des compilations de Giorio, de Guicciardini, d'Adriani et de Sleidan, des documents originaux et les relations des légats vénitiens que Sarpi avait trouvés dans les archives d'Etat. Il s'y manifeste contraire à Rome en soutenant l'interprétation personnelle des saintes Ecritures, en répudiant les livres apocryphes et la Vulgate, en attaquant l'index et les prétentions papales. Le jésuite Pallavicino Sforza, pour le combattre, publia, de 1656 à 1657, son *Istoria*, accusant Sarpi d'avoir commis trois cent soixante et une erreurs de fait. Il y a plusieurs traductions françaises, allemandes, anglaises de l'*istoria* de Sarpi. Les ouvrages de fra Paolo ont été réunis et publiés à Venise en 1677, 1718, 1750, à Vérone, en 1761, et publiés à Naples en 1790, à Genève en 1687. — L'ouvrage le plus complet sur Paolo Sarpi a été publié, en 1879 et 1880, dans la *Rivista Europea*, par M. Gaetano Capasso, sous le titre : *Fra Paolo Sarpi e l'Interdetto di Venezia*... Il rapporte plusieurs documents inédits. Voyez encore : C. Cornet, *Paolo V e la Republica veneta ; Giornale dal* 22 *ottobre* 1605 *al* 9 *guigno* 1607, Vienne, 1859 ; Bianchi Giovini, *Biografia di fra P. Sarpi*, Zurich, 1836 ; Delbrück, *Gedæchtnissrede auf Paolo Sarpi*, Berlin, 1803 ; Mme A. Campbell, *La vita di fra Paolo Sarpi, da mss. originali*, Florence, Turin, Rome, 1875 ; F. Grisellini, *Memorie anedote spettanti alla vita ed agli studij di f. Paolo, servita*, Lausanne 1760 ; E. Münch, *Fra Paolo Sarpi, sein Kampf mit demrœmischen Kurialismus* etc., Carlsruhe, 1838. P. Long.

SARTO (André del), proprement Andrea Vanucchi, peintre italien célèbre. Il naquit à Florence en 1478 d'un tailleur (*sarto*), fut d'abord placé chez un orfèvre et entra ensuite chez Barilli, peintre médiocre, et se forma presque seul en étudiant les œuvres de ses devanciers. Il fut appelé en France, en 1517, par François Ier, qui le chargea de plusieurs

ouvrages importants; mais, ayant dissipé une somme considérable qui lui avait été confiée pour faire l'acquisition de statues antiques et de tableaux des grands maîtres, il fut disgracié, et mourut de la peste à Florence, en 1530, après avoir traîné une existence pénible. André del Sarto se distingue surtout par la beauté de son coloris, l'expression douce et gracieuse de ses figures, la noblesse et la vie qu'il sait répandre sur les sujets qu'il traite. Parmi ses fresques, nous relèverons celles du portique de la Compagnia dell'Scalzo, à Florence, qui représentent l'*Histoire de Jean-Baptiste;* celles du portique de S. Annunziata, qui reproduisent cinq scènes de la *Vie de Saint Philippe Benizzi*; l'*Adoration des mages* et la *Naissance de la Vierge*, mais surtout la célèbre *Madonna del Sacco*, dans le cloître de la même église, ainsi que la *Cène*, dans le réfectoire du couvent S. Salvi, près de Florence. Dans le nombre considérable des tableaux religieux de Sarto, nous citerons les diverses *Madones* de la galerie Pitti; la *Madonna di S. Francesco*, dans la tribune des Offices, qui est considérée comme son chef-d'œuvre; la *Charité*, au Louvre; une *Madone entourée de saints*, au musée de Berlin, ainsi que le *Sacrifice d'Abraham*, dans la galerie de Dresde. — Voyez A. v. Reumont, *Andrea del Sarto*, Leipz., 1835.

SARTORIUS (Ernest-Guillaume-Chrétien), théologien luthérien, né en 1797 à Darmstadt, mort en 1859. Il professa successivement à Marbourg et à Dorpat, et exerça, depuis 1835, les fonctions de surintendant général et de premier prédicateur de la cour à Kœnigsberg. Parmi ses ouvrages, nous citerons : 1° *Trois dissertations exégétiques et dogmatiques*, 1820, dirigées contre le rationalisme; 2° *La doctrine luthérienne de l'impuissance de la volonté*, 1821 ; 3° *La doctrine protestante de la sainte dignité de l'autorité temporelle*, 1823 ; 4° *La doctrine de la personne et de l'œuvre du Christ*, 1831 ; 7e édit., 1857; 5° *La doctrine du saint amour*, 1840; 4e édit., 1861 ; 6° *Du culte dans l'A. et dans le N. T.*, 1852. Ces divers ouvrages ont tous pour but de vulgariser les données de la nouvelle orthodoxie luthérienne dont Sartorius était un champion décidé ; ils n'ont guère de valeur scientifique. Notre auteur excellait surtout dans les articles de polémique contre les catholiques et les rationalistes dont il a enrichi la *Gazette évangélique*; il était l'intime ami et compagnon d'armes de Hengstenberg, son directeur.

SATAN. Voyez *Démons*.

SATISFACTION. Voyez *Rédemption*.

SATURNIN. Voyez *Gnosticisme*.

SAUL (Châoul, c'est-à-dire le désiré), fils de Kis, le Benjaminite, originaire de Gibea, représente la première tentative de la royauté théocratique. Sa naissance ne le prédestinait pas à ces hautes fonctions. « Dépassant les hommes en Israël de la hauteur d'une coudée » (1 Chroniq. VIII, 29 ss.), il dut sa nomination à sa valeur personnelle. Vis-à-vis de l'oppression exercée par les Philistins sur Israël, le peuple reconnut la nécessité d'un roi capable de le conduire à la guerre, et Samuël dut accéder à ce vœu général (voir l'art. *Samuel*). Deux relations différentes (dont l'une 1 Samuël IX-X, et l'autre 1 Samuël VIII) rapportent son élection au trône. D'après l'une, Saül aurait été nommé

en cachette par Samuël qui lui aurait abandonné les voies et moyens pour exercer ses nouvelles fonctions ; d'après l'autre, au contraire, il aurait été désigné par le sort dans une assemblée du peuple à Mispah. Quoi qu'il en soit, Saül fut reconnu définitivement par le peuple après une victoire éclatante remportée sur le roi ammonite Nahas. Mais il n'était pas un autocrate ; son élection même assignait certaines limites à son autorité. A cette condition seule, Samuël, le représentant de la cause de Dieu, avait pu prêter la main à la nomination d'un roi. — Dans les premiers temps Saül, comprenant sa position, se laissa diriger par le prophète, mais bientôt, à la suite de frottements souvent répétés, Samuël se détourna de lui, proclama même son rejet par Dieu et chercha un autre roi. Ce fait aussi est diversement rapporté (1 Sam. XIII et 1 Sam. XV) ; dans les deux relations, les torts semblent, à première vue, être mis du côté de Samuël. Mais si l'on y regarde de près, il faut plutôt admirer la perspicacité du prophète qui reconnut bientôt le caractère du roi et en prit occasion pour défendre plus vigoureusement les principes théocratiques. Déjà lors d'une première guerre contre les Philistins, Saül n'avait pas attendu Samuël pour offrir les sacrifices et dut entendre de la bouche du prophète la menace de voir passer la royauté en d'autres mains. La victoire remportée sur les Philistins à Michmas ne fut due qu'à l'intrépidité de Jonathan, mais un ordre intempestif du roi empêcha d'en poursuivre les résultats. D'après l'autre relation, la rupture eut lieu à la suite de la guerre contre les Amalécites. Si l'on y regarde de près, il est clair que ce ne sont pas des faits isolés seulement, mais la tendance générale du caractère du roi qui amena la scission entre les deux pouvoirs. — Malgré ses défauts, Saül n'en fut pas moins, à plus d'un point de vue, un roi excellent pour son temps. Il sut tout d'abord inspirer à un peuple intimidé et désarmé une nouvelle confiance en lui-même, et le conduire à la victoire sur presque tous ses voisins. Il a le mérite d'avoir fondé une école de guerriers, parmi lesquels un des plus illustres est son cousin Abner. Mais son activité ne s'exerça pas seulement sur les faits de guerre ; il fonda d'une manière définitive la royauté, chassa du pays les magiciens, observait les lois du culte et n'entreprenait rien sans avoir consulté un prêtre annonçant l'oracle. Mais il avait un grand défaut de caractère ; impétueux, irréfléchi, il n'avait pas cette ferme confiance en Dieu qui lui aurait permis de persévérer dans le bien. Se sentant, après quelques années de règne, le maître, il voulut transformer la royauté selon ses goûts ; c'est pourquoi Samuël se retira de lui et l'abandonna à lui-même. C'est alors que cet esprit passionné qui attrista les dernières années de sa vie s'empara de lui. Il devint vindicatif et sanguinaire et se signala par d'horribles crimes, entre autres par l'assassinat des prêtres de Nob (1 Sam. XXII, 9-23). Aussi les meilleurs en Israël se détournèrent de lui pour suivre l'étoile naissante de David et les Philistins profitèrent du déclin de son pouvoir pour tenter une nouvelle invasion. Saül réunit son armée, mais, au moment d'engager la bataille, la crainte s'empara de son âme. Saisi de sinistres pressentiments, il alla consulter la pythonisse d'Endor pour lui demander conseil. Quoique

terrifié par ce qu'il apprit de sa bouche, il livra courageusement bataille le lendemain ; il ne survécut pas à sa défaite, il périt avec ses fils et fut mutilé après sa mort par ses ennemis ; les habitants reconnaissants de Jabès lui donnèrent la sépulture, en attendant que David l'eût fait enterrer à Zéla. Nous ne savons pas exactement la durée du règne de Saül; les savants juifs ont admis quarante ans, mais ce chiffre est évidemment trop considérable. Saül avait quatre fils dont le plus distingué fut sans contredit Jonathan, l'ami de David. — Sources : Wellhausen, *Le texte des livres de Samuel*, 1871 ; Ewald, *opus citat.* E. Scherdlin.

SAULI (Alexandre) naquit à Milan dans une famille noble originaire de Gênes, en 1535. Son père Dominique, riche et puissant, s'était trouvé en relation très intime avec les évêques Giberti, de Vérone, J. Morone, de Modène, cardinal, et avec le doux poète M.-A. Flaminius, célèbres dans l'histoire de la Réforme en Italie. Après avoir fait à Milan de sérieuses études sous la direction de son père, Sauli suivit, à Pavie, les cours de philosophie et de droit et, s'étant senti une vocation pour l'état ecclésiastique, à dix-sept ans il prit l'habit des clercs réguliers de la congrégation de Saint-Paul décollé, appelés barnabites. Il étudia alors avec un zèle si extraordinaire la théologie thomiste qu'il possédait par cœur et aurait pu reproduire, sans le texte, toute la *Somme* du théologien d'Aquin. S'étant rendu célèbre dans le petit monde de son ordre par la soutenance de quelques thèses philosophiques, théologiques, physiques, etc., l'évêque de Pavie l'élut son théologien et son examinateur synodal. En 1565, sa piété sérieuse et sa science frappèrent Charles Borromée qui célébrait alors son premier synode diocésain : l'archevêque milanais garda auprès de lui Sauli comme un ami, en qualité de confesseur. Malgré sa modestie et sa vie retirée, les honneurs de la hiérarchie vinrent le chercher : en 1567, il fut nommé supérieur de son ordre, en 1570 évêque d'Aleria, en Corse, en 1591 évêque de Pavie, après qu'il eut refusé l'archevêché de Gênes. Ses travaux au sein des populations semi-sauvages de la Corse furent bénis et consacrés, disent ses panégyristes, par plusieurs miracles très peu vraisemblables. Il redressa les églises et les autels qui tombaient en ruine, mais il ne put qu'en partie apaiser l'ardeur farouche et sanguinaire de ses diocésains. Sauli mourut en 1592, peu de temps après son entrée triomphale dans son évêché de Pavie. Benoît XIV le béatifia en 1741 par le bref *Benignitatem Dei nostri*. Ses ouvrages ne peuvent avoir aujourd'hui que fort peu d'importance. On y remarque, comme dans ceux de C. Borromée, la puissante empreinte du concile de Trente pour tout ce qui concerne les synodes diocésains, le catéchisme et les mandements épiscopaux. Comme homme, Sauli doit être vénéré, à cause de son courage et de son dévouement démontrés au peuple barbare au milieu duquel on l'avait lancé. — Sources : Argelati, *Bibliotheca script. mediol.*, t. II, Milan, 1745 ; *Collezione di vite dei piu distinti religiosi della congregazione dei chierici RR. di S. Paolo, detti Barnabiti*, t. XIII, Milan, 1861 ; *Lettere inedite del b. Alessandro Sauli*, Turin, 1868. Voyez encore : les biographies écrites par A. Gabuzio, Milan, 1748 ; par Ag. Gallicio, Rome, 1661 ; par Valer. Maggi, 1683, et Spotarno ; *Elogi di Liguri illustri*, Gênes,

1828; *Raccolta di orazioni in lode del b. Aless. Sauli*, Lucques, 1743.
P. Long.

SAUMAISE (Claude), savant d'une mémoire et d'une érudition extraordinaires, mais qui écrivait trop facilement et auquel ont manqué l'ordre et même la critique. Il nous intéresse par une série d'ouvrages sur les premiers siècles de l'Eglise, car nous n'avons pas à nous occuper ici de ses autres travaux. Il naquit à Semur, en 1588. Son père, conseiller au parlement de Dijon et secrètement favorable à la religion réformée, que Claude professa de très bonne heure, lui enseigna lui-même les humanités et l'envoya à Paris en 1604, mais ne lui permit qu'avec peine, en 1606, d'aller étudier le droit à l'université de Heidelberg, et non à celle de Toulouse. Le jeune Saumaise passa surtout son temps, à Heidelberg, à travailler dans la bibliothèque Palatine, et déjà Casaubon, qui le protégeait, le signalait à Scaliger comme un prodige de science. En 1610, pour plaire à son père, il se fit recevoir avocat au parlement de Dijon et fixa son séjour dans cette ville en faisant de temps en temps des voyages à Paris : il avait obtenu la permission d'emporter des livres de la bibliothèque du roi. Il se maria en 1623. En 1629, son père essaya vainement de lui transmettre sa charge de conseiller : la religion fut un obstacle insurmontable. A partir de ce moment, Saumaise n'eut d'autre objet que ses études. C'est vers ce temps qu'il s'occupa d'apprendre les langues orientales. En 1632, après avoir refusé plusieurs offres d'Italie et d'Angleterre, il accepta d'aller à Leyde, avec le titre de professeur à l'académie, mais sans être soumis à l'obligation d'enseigner. Cette situation exceptionnellement honorable avait été déjà occupée par Scaliger. Saumaise s'établit dès lors à Leyde, quoique le climat ne lui fût pas bon, et malgré les ennuis que lui suscita par jalousie Daniel Heinsius. Mais il avait en Hollande « la voix et la plume libres, » ce qu'il faisait passer avant tout. Aussi se borna-t-il à faire deux voyages en France et refusa-t-il à plusieurs reprises les flatteuses propositions de Richelieu et de Mazarin. En 1650, il céda aux sollicitations de la reine Christine et alla passer un an à sa cour : mais ce voyage contribua à affaiblir sa santé qui avait toujours été délicate, et il mourut en 1653, aux eaux de Spa, où l'on avait envoyé sa femme. — Nous ne signalons que pour mémoire les *Plinicenæ exercitationes* (1629, 2 vol, in-fol.), son chef-d'œuvre en fait d'érudition profane et la *Defensio regia pro rege Carolo I* (1649) qui fut réfutée avec vigueur par Milton. Mais il faut mettre en relief ses travaux sur les premiers siècles de l'Eglise qu'on ne lirait pas sans profit si l'on avait la patience de les lire. Dans un temps où l'on s'occupait beaucoup de réunir les deux Eglises, où les protestants acceptaient volontiers la discussion sur le terrain des Pères, où la hiérarchie et l'importance de la succession apostolique s'établissaient fortement en Angleterre, où des esprits comme Casaubon et Grotius faisaient à l'espérance de la réunion les plus grands sacrifices, tandis que, par réaction, Daillé refusait tout crédit aux Pères quand il ne leur refusait pas l'authenticité, Saumaise prit parmi les protestants une attitude moyenne. Il place la valeur du témoignage de l'histoire au-dessous de celle des argumentations (voir la préface du *De primatu papæ*). Il reconnaît que la hiérarchie ecclésiastique s'est dévelop-

pée de bonne heure et n'est pas ennemi d'un épiscopat modéré (voir sa vie par Ant. Clément, p. 1, dans les *Salmasii epistolarum liber primus*, 1636) ; mais il considère cette formation de la hiérarchie comme tout humaine. On le voit d'un côté obligé de donner des explications à Daillé (*Salm. epist.*, lettre XXIX du 10 mars 1631), et de l'autre s'élever avec vivacité contre Grotius. Cependant, par la véhémence de ses attaques contre la papauté moderne et contre la transsubstantiation, il a donné, quoi qu'en ait dit Grotius, des gages nets et éclatants aux reformés. Il débuta dans ces discussions à l'âge de vingt ans, en publiant des opuscules de Nil, archevêque de Thessalonique et de Barlaam, contre la papauté et le purgatoire (1608). En 1619, il prit part à la lutte de Godefroy contre le Père Sirmond, au sujet des provinces et des Eglises qui, dans les premiers siècles, dépendaient de la ville de Rome. Dans cette dissertation en forme de lettre (*Amici ad amicum de suburbicariis regionibus et ecclesiis suburbicariis Epistola* 8), Saumaise, partant de la juridiction du préfet de Rome pour y conformer celle de l'évêque de cette ville, et du fait que la juridiction du préfet s'étendait à cent milles autour de Rome, affirme que le diocèse romain comprenait, depuis le second siècle jusqu'au delà du quatrième, le Latium et la Valérie, ainsi qu'une partie du Picénum et de l'Etrurie. Il dit que c'est là ce que Rufin a entendu par *ecclesiæ suburbicariæ* ; et, pour montrer que, même après le quatrième siècle, le reste de l'Italie n'était pas soumis à l'évêque de Rome, il cite la longue indépendance des archevêques de Ravenne. Saumaise nous paraît trop accorder pour ce qui concerne le second siècle, et trop peu pour le quatrième. — Il voulait composer, sous le titre de : *De ecclesiastica antiquitate*, un vaste ouvrage dont la première partie, *De ordine ecclesiastico*, aurait été relative aux personnes et la seconde, comme il dit, aux choses, c'est-à dire au baptême, à l'eucharistie, au pardon des péchés, etc. (voir la préface du *De primatu papæ*). Il a laissé en manuscrit un certain nombre de traités qui pourraient être des parties de ce grand ouvrage (*Adversaria de pœnitentia et exomologesi veterum; de interpretatione Tertulliani, de differentia presbyterorum et plebis; de ordine monastico*, etc. ; voir la liste de Papillon dans la Bibliothèque des auteurs de Bourgogne). En 1641, il écrivit contre le Père Petau, sous le pseudonyme de Walo Messalinus, un traité *De episcopis et presbyteris*, où il montre que, du temps des apôtres, il n'y avait pas de différence entre les prêtres et les évêques. Il termine cette dissertation, dont le ton est vif jusqu'à la grossièreté, en regrettant que le régime aristocratique des premiers siècles ait dégénéré en monarchie et soit, en dernier lieu, devenu la tyrannie papale. C'était faire pressentir l'apparition de son livre contre le pape : *Librorum de primatu papæ pars prima*, cum apparatu, 1645. Ce volumineux ouvrage (qui contient, en y comprenant l'apparatus, 712 pages in-4° en caractères fins et serrés) était, dit-il, une partie du *De ecclesiastica antiquitate* qu'il en avait détachée à l'occasion des tentatives de réunion, et qui était restée cinq ans sous presse, grâce à la lenteur des imprimeurs de Hollande. La réunion des deux Eglises est, d'après lui, impossible, malgré les espérances de quelques protestants naïfs ; car elle ne peut avoir lieu tant que les catholiques ne renonceront pas à la suprématie papale, et ceux-ci ne

sont aucunement disposés à en faire le sacrifice. Il montre que la supériorité des métropolitains sur les évêques, qui ne fut longtemps qu'une préséance, se forma par des raisons toutes naturelles. Pour mieux armer son livre en guerre, il le fait suivre de la réimpression des opuscules de Nil et de Barlaam. — Avec la suprématie papale, le grand sujet de controverse était la transsubstantiation. Saumaise l'aborda dans deux traités : 1° *Simplicii Verini* (c'est le pseudonyme qu'il prit) *ad Justum Pacium epistola, sin judicium de libro posthumo Grotii*, 1646; 2° *De transsubstantiatione liber, Simplicio Verino auctore ad Justum Pacium contra Hug. Grotium*, in-12, 1646. Il s'y élève avec vigueur contre Grotius qui avait prétendu, en citant une lettre du cardinal Patronius au roi d'Angleterre, que, si les protestants reconnaissaient la présence réelle dans l'eucharistie, l'accord pour le reste serait facile. Saumaise blâme vivement les fluctuations de Grotius, ses tendresses pour les jésuites, l'appelle un véritable ennemi des réformés et dit que, s'il eût vécu plus longtemps, il se serait fait catholique. Quant au point en discussion, Saumaise reconnaît pleinement, dans l'eucharistie, la présence de Jésus-Christ, mais une présence spirituelle; ce qui, ajoute-t-il, est l'essentiel. Il reconnaît que les Pères sont allés plus loin, mais sans avoir eu l'idée de la transsubstantiation. Quant aux papistes (*pontificii*), ce sont des idolâtres avec lesquels il est absolument impossible de s'entendre. — Dans un domaine plus paisible, il faut remarquer l'édition de l'*Historia Augusta* (1620), et le commentaire si étendu sur le *De Pallio* de Tertullien (1622). N'oublions pas la controverse entre protestants de Hollande sur la question de savoir si les hommes pouvaient porter les cheveux longs sans contrevenir aux prescriptions du chapitre XI de la première épître aux Corinthiens (1644 et 1645). Saumaise verse, à son ordinaire, des flots d'érudition sur ce sujet, mais il conclut avec bon sens que l'Eglise est bien heureuse si on ne trouve à reprendre chez les chrétiens que la longueur des cheveux. — Voir, sur Saumaise, Clément, Papillon et la *France protestante*. Sa vie a été très bien racontée; il manque une bonne étude de ses ouvrages. L. Massebieau.

SAUMUR. L'académie protestante de Saumur, dont la fondation fut décidée au synode national tenu à Montpellier, en 1598, est le seul titre qu'ait cette ville à avoir une place dans une Encyclopédie des sciences religieuses; mais ce titre est bien mérité, car cette école fut un foyer de fortes études, et c'est dans son sein que se produisirent les premiers et féconds essais de critique et de théologie modernes. Saumur dut l'honneur de devenir le siège de cette académie à la présence de Duplessis-Mornay, qui en avait été nommé gouverneur par Henri IV, quand, encore roi de Navarre, il avait reçu de Henri II, pour sa sûreté, cette place et le château qui la commandait. A son tour, cette école lui dut cette tendance scientifique et cet esprit de libres recherches qui la distinguèrent. Il en fut naturellement le protecteur, disons mieux, le père; et dès le commencement, il y fit prévaloir le principe, qui y domina constamment, de n'y appeler pour professeurs que des hommes d'un incontestable mérite : cela même en rendit les premiers pas lents et difficiles. Elle

ne fut même décidément installée qu'en 1604. Les étudiants ne tardèrent pas à s'y rendre en grand nombre; c'est ce qu'il nous apprend lui-même dans une lettre adressée au synode national de La Rochelle en 1607 (*Mémoires de Duplessis-Mornay*, Paris, 1824, t. X, p. 298). — Ce n'est cependant qu'avec Cameron que cette école entra dans la voie dans laquelle elle persista depuis ce moment jusqu'à sa suppression. Ce théologien, né en Ecosse et venu en France en 1600, était un homme d'une rare indépendance d'esprit. Le côté faible des doctrines généralement reçues de son temps dans les Eglises réformées ne lui avait pas échappé; il lui semblait qu'elles avaient besoin d'être quelque peu modifiées en certains points. Il ne cachait à ses amis ni ses désirs ni ses vues (*Molinoi judicium de Amyraldi libro*, p. 211); mais il connaissait assez ses contemporains pour être persuadé qu'ils n'étaient pas encore mûrs pour les changements qu'il méditait et qu'il fallait en remettre la réalisation à une génération nouvelle. En attendant, il essaya d'y préparer les esprits par son enseignement. Il réussit à imprimer profondément son esprit d'examen et de libre recherche aux quelques étudiants capables de les comprendre qui suivirent ses leçons de 1618 à 1621. Trois d'entre eux devinrent presque en même temps professeurs à l'académie de Saumur. Ils continuèrent son œuvre. — Moyse Amyraut (professeur de théologie à Saumur, de 1633 au 4 janvier 1664, date de sa mort) suivit l'impulsion qu'il avait reçue de son maître Cameron, en essayant de concilier la doctrine de la prédestination telle que l'avait enseignée Calvin et que venait de la sanctionner le synode de Dordrecht (fondée uniquement sur le *beneplacitum Dei*), avec le sentiment de ceux qui aimaient à se représenter Dieu comme offrant les richesses de sa miséricorde à tout le genre humain, et comme disposé à en faire profiter tout homme qui ne s'en rendrait pas indigne. De là le système de l'universalisme hypothétique, système qui se résume dans ces deux propositions : 1° que Dieu par un décret absolu (et arbitraire) n'a exclu personne du salut que procure la mort de Jésus-Christ; mais 2° qu'il ne l'accorde qu'à quiconque aura persévéré dans la foi au Sauveur. — Ce système parut aux calvinistes rigides un attentat à la majesté divine. Pierre Du Moulin se hâta de le dénoncer au synode national qui se réunit à Alençon, en 1637. Cette dénonciation a été imprimée sous ce titre : *Lettre de M. Du Moulin*, pasteur et professeur à Sedan, écrite au synode national d'Alençon, l'an 1637, touchant les livres des sieurs Amyraut et Testard, le 27 avril 1637, Amsterd., 1638, in-12. (Il y en avait eu une édition précédente qui était entre les mains des amis de Du Moulin pendant la tenue même de ce synode. Sur les intrigues qui agitèrent cette assemblée, voyez *Bulletin de la société de l'hist. du Protest. franç.*, t. XIII, p. 41-63) : Daillé se prononça d'une manière très sévère contre ces attaques du professeur de Sedan; il en blâmait aussi bien la forme que le fond (voyez un extrait d'une lettre de ce savant pasteur, à Paul Ferry, de Metz, dans *la France protest.*, t. IV, p. 427 et 428). Le synode national d'Alençon, cependant, ne se rangea pas du côté de Du Moulin; après avoir entendu les explications d'Amyraut et de Testard, et avoir reçu d'eux la promesse de s'abstenir de quelques termes qui pouvaient être mal inter-

prétés ou de ne s'en servir qu'avec beaucoup de prudence et de discrétion, le modérateur leur donna la main d'association de la part de cette assemblée, et on les renvoya honorablement (Aymon, *Synodes nation.*, t. II, p. 571-576). Cette affaire étant revenue sept ans après devant le synode national tenu à Charenton, cette assemblée jugea qu'il valait beaucoup mieux ensevelir dans un perpétuel oubli toutes les plaintes qui avaient été portées par l'une et l'autre partie, et renvoya avec honneur Amyraut, en l'exhortant de s'acquitter courageusement et joyeusement de son office de pasteur et de professeur en théologie. (Aymon, *ibid.*, t. II, p. 663 et 664). — Cette première manifestation de l'esprit critique dans les matières théologiques, qui a inspiré les trois ou quatre ouvrages d'Amyraut sur la prédestination absolue et sur la grâce universelle, se retrouve dans bien des passages de sa *Morale chrétienne*, Saumur, 1652 à 1660, 6 vol. in-8°. Cet ouvrage ne provoqua cependant aucune récrimination, soit qu'on fût fatigué des discussions précédentes, soit que, à cette époque de dogmatisme à outrance, on ne prêtât quelque attention qu'à ce qui se rapportait aux doctrines physiques. — A peu près au même moment, Josué de La Place (professeur de théologie à Saumur, de 1633 au 17 avril 1665, date de sa mort) avait fait soutenir trois thèses se rapportant au dogme du péché originel : *De statu Adami ante lapsum; De lapsu Adami;* et *De statu hominis lapsi ante gratiam* (dans le *Syntagma thesium theol. in academia salmur. disputatarum*, prima, t. I, p. 191-197, 198-204, et 205-211). Est-ce une copie ou un résumé de ces thèses, ou un ouvrage spécial sur le même sujet, mais sans nom d'auteur, qui fut dénoncé au synode national tenu à Charenton en 1645 ? Nous ne savons; les actes de ce synode tels que les rapporte Aymon (t. II, p. 680) ne donnent point de détails. Tout ce qui en est dit, c'est qu'on y avançait que toute la nature du péché originel consistait uniquement dans la corruption qui est héréditaire à toute la postérité d'Adam et avec laquelle tous les hommes naissent; mais que le premier péché d'Adam ne nous est pas imputé. Le synode condamna cette doctrine... et défendit, sous peine d'encourir les censures de l'Eglise, à tous les pasteurs, professeurs et autres qui agiteraient cette question, de s'éloigner de l'opinion commune reçue des Eglises protestantes qui, outre cette corruption, ont toutes reconnu l'imputation du premier péché d'Adam à sa postérité. Cette doctrine, condamnée par le synode, était celle qu'enseignait à Saumur Josué de La Place. Plusieurs synodes provinciaux trouvèrent que l'assemblée synodale de Charenton s'était trop hâtée dans cette affaire, refusèrent d'exécuter sa sentence et en appelèrent au prochain synode national. D'un autre côté, un grand nombre de pasteurs demandèrent des explications à Ant. Garinoles, professeur à Montauban, qui avait présidé le synode de Charenton et qui passait pour le principal promoteur de la condamnation de la doctrine de Josué de La Place sur le péché originel : celui-ci publia en effet, en 1648, un gros volume de plus de huit cents pages intitulé : *Decreti synodici Carrutoniensis de imputatione primi peccati Adæ explicatio et defensio.* Mais, bien loin de suivre l'exemple de Du Moulin, qui attaque encore plus les personnes que les doctrines, et qui joint à ses arguments, bons

ou mauvais, contre celles-ci, des insinuations perfides contre celles-là, Garinoles combat le système condamné à Charenton, sans se permettre la moindre récrimination contre son auteur qu'il suppose inconnu, sans jamais le nommer, et ne parle des professeurs de Saumur que comme de savants respectables, et non comme de sectaires méditant en secret la ruine des croyances reçues parmi les réformés. Josué de La Place attendit plus de dix ans le synode national qui devait trancher la question; il se décida enfin à répondre à ses contradicteurs dans un ouvrage intitulé : *De imputatione primi peccati Adami Josue Placæi disputatio, in qua synodi ecclesiarum in Gallia reformatarum nationalis Carentoni, anno 1645 habitæ, de illo argumento decretum explicatur et defenditur, ac Placæi cum illo decreto summus per omnia consensus demonstratur*, Salmurdi, 1655, in-4°, de 11 ff. prél. et 480 p. — Louis Cappel (professeur à Saumur de 1614 au 18 juin 1658) avait été le collègue et l'ami de Jean Cameron. Ses travaux eurent des conséquences encore plus marquées et plus étendues que ceux de Josué de La Place et de Moyse Amyraut, par cette raison bien simple qu'ils portèrent sur un point duquel tous les autres dépendent, c'est-à-dire sur l'idée qu'il faut se faire de l'Ecriture sainte d'après les données mêmes de l'histoire. Ses savantes recherches prouvèrent que l'Ancien Testament ne nous est pas parvenu entièrement conforme à ce qu'il était dans le principe; que les caractères hébreux primitifs avaient été remplacés par l'écriture carrée vers l'époque du retour de la captivité de Babylone; que les massorètes avaient surchargé le texte de points-voyelles et de divers autres signes. qui, destinés à en fixer le sens d'une manière définitive, pouvaient l'avoir modifié en certains passages; que la comparaison du texte actuel avec les anciennes versions mettait hors de doute l'existence d'un grand nombre de variantes. Ces faits, historiquement constatés, ruinaient de fond en comble la doctrine de l'inspiration littérale, base de toute l'ancienne théologie protestante. — Les calvinistes rigides ne se méprirent pas sur la portée de ces nouveautés. Les plus habiles théologiens d'entre eux écrivirent contre elles. A ses lettres au synode national d'Alençon, Pierre Du Moulin ajoutait son curieux ouvrage intitulé : *Eclaircissement des controverses salmuriennes, ou défense de la doctrine des Eglises réformées*, in-12, de XX ff. prél. et 255 p. Frédéric Spanheim le père lança contre Amyraut des *Exercitationes de gratia universali*, 1646, in-8°, qu'il fut obligé de défendre contre une réponse du professeur de Saumur, dans ses *Vindiciæ exercitationum suarum de gratia universali*, 1649, in-4°. Son fils Ezéchiel, sans doute sous l'inspiration de son père, débuta maladroitement dans la carrière d'écrivain par des *Theses contra Le Capellum, pro antiquitate litterarum hebraïcarum*, 1645, in-4°, opinion qu'il eut le bon esprit, trois ans après, de reconnaître tout à fait erronée. Samuel des Marets, dans une *Epicrisis theologica ad quæstiones de gratia et redemptione universali*, 1656, in-12 (2e édit. augmentée, 1661, in-4°), attaqua avec violence Daillé qui, dans son Apologie des deux synodes nationaux d'Alençon et de Charenton, 1655, avait pris la défense de Moyse Amyraut contre Fréd. Spanheim, tandis que Pierre Du Moulin l'accablait d'injures dans l'avant-propos

de son *Ministère évangélique*. Enfin, pour nous borner aux plus illustres, André Rivet lança contre Amyraut une *Synopsis doctrinæ de natura et gratia*, 1649 (dans le t. III de ses *Opera*, cet ouvrage est accompagné de plusieurs pièces curieuses relatives à cette dispute, entre autres ses propres lettres au synode national d'Alençon. Il n'est pas sans intérêt d'ajouter que André Rivet eut, sur son lit de mort, comme un regret de la vivacité qu'il avait montrée dans cette affaire. Les paroles qu'il prononça en ce moment sont rapportées dans *la France protest.*, t. VIII, p. 418). Les cantons évangéliques de la Suisse, principalement contre l'instigation de la seigneurie de Berne, prirent parti contre les trois professeurs de Saumur. En 1675, ils lancèrent contre leurs doctrines le formulaire connu sous le nom de *Formula consensus ecclesiarum helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratia universali et connexis* (rédigé par J.-H. Heidegger, de Zurich). Moins de cinquante ans après, cette pièce, devenue intolérable, avait perdu tout crédit (*L'Académie de Genève*, par J.-E. Cellerier, Genève, 1872, in-12, p. 36, 159-164.) — L'éclat que Louis Cappel, Moyse Amyraut et Josué de La Place, jetèrent sur l'académie de Saumur s'affaiblit après eux, mais ne s'éteignit pas entièrement. Etienne Gaussen (il était de Sainte-Foy) succéda à Josué de La Place, en 1665, et professa la théologie à Saumur, pendant dix ans (il mourut en 1675). Son enseignement se fit remarquer par une tendance philosophique bien marquée. Il ne reste de lui que cinq ou six dissertations; mais la valeur scientifique est attestée par les nombreuses éditions qu'elles ont eues, soit en Hollande, soit en Allemagne, jusqu'au milieu du siècle dernier. J.-G. Walch, après avoir mentionné les deux suivantes : *De studii theologici ratione* et *De utilitate philosophiæ in theologia*, ajoute qu'elles doivent être lues avec soin par quiconque se consacre aux études théologiques (*Biblioth. theologica selecta*, t. I, p. 22; comp. *ibid.*, t. IV, p. 957 et 969). — Claude Pajon, qui succéda à Moyse Amyraut, n'enseigna que deux ans à cette académie; cela suffit pour faire accuser sa doctrine de pélagianisme, d'armanianisme. S'imaginant qu'il jouirait de plus de tranquillité s'il changeait sa chaire de professeur pour une de pasteur, il accepta, en 1668, la vocation que l'Eglise d'Orléans lui adressa après la mort de Perreaux. Les calvinistes rigides n'en continuèrent pas moins à le poursuivre et à faire condamner ce qu'ils appelaient le pajonisme par les synodes provinciaux qui voulaient se prêter à ces actes d'intolérance. — Il faut encore citer, parmi les plus remarquables professeurs de Saumur, Etienne de Brais, qui mourut dans cette ville le 24 juin 1679. On a de lui un commentaire sur l'épître aux Romains, qui eut une troisième édition en 1726 à Leipzig, et que J.-G. Walch met au-dessus de tous les autres écrits composés sur le même sujet dans le courant du dix-septième siècle (*Biblioth. theologica selecta*, t. IV, p. 685). — Le carton TT. 239 des archives nationales contient plusieurs pièces intéressantes pour l'histoire des dernières années de cette académie. Elle fut supprimée par un arrêt du conseil du 8 janvier 1685. — L'académie de Saumur possédait une riche bibliothèque. La bibliothèque de Duplessis-Mornay en constituait le fonds principal; il la lui avait léguée en mourant. Le reste lui avait

été donné depuis, à diverses époques, par des protestants dont on n'a pas conservé les noms. Le catalogue et quelques détails qui la concernent se trouvent dans le carton TT. 239 que nous avons mentionné plus haut. Elle fut donnée à l'hospice de Saumur quand l'académie fut supprimée; elle fut alors mise en vente et rapporta à l'hospice la somme de quinze cent cinquante livres. *Syntagma thesium theologicarum in academia salmurensi variis temporibus disputatarum sub presidio Lud. Capelli, Mos. Amyraldi, Jos. Placæi*, Salmurii, 3 part., 1660 et 4e part., 1664, in-4°; editio secunda, Salmurii, 1665, 4 part., in-4°.

MICHEL NICOLAS.

SAURIN (Jacques), célèbre orateur protestant, né à Nîmes le 6 janvier 1677, mort à La Haye le 30 décembre 1730. Il appartenait à une famille où le goût des belles-lettres était héréditaire; son père, Jean Saurin, avocat distingué du barreau de Nîmes, possédait « la langue française dans une grande perfection et entendait bien la poésie, » comme l'attestent les registres du conseil de Genève. Ce fut dans cette ville que Jacques Saurin commença ses études dès l'année 1692 et les poursuivit avec un rare succès, guidé par son père et dirigé par le savant Turretin, auquel il voua une affection filiale. Ses études, il est vrai, furent interrompues par la guerre de la ligue d'Augsbourg, car il s'enrôla comme cadet dans le régiment de Galloway, alors au service du Piémont. Après avoir fait preuve de vaillance, déjà même promu au grade d'enseigne, il abandonna la carrière militaire à la signature de la paix et revint à Genève où, peu après, il entra en théologie (1698). Il laissa, dès cette époque, pressentir ce que devait être son génie, car la foule qui se pressa pour entendre ses sermons d'essai fut telle qu'on dut ouvrir les portes de la cathédrale. L'admiration de ses condisciples le désigna pour la place de préteur des étudiants de l'académie. L'influence de Genève a été considérable sur le développement de Saurin, car il sut allier à l'ardeur méridionale de son origine la sagesse, la fermeté, la science de sa patrie d'adoption. Il fut redevable à Descartes de la netteté dans la pensée, comme de la clarté dans l'exposition, qui devaient plus tard caractériser son œuvre oratoire. Sa réputation l'avait précédé en Angleterre, où il fut appelé au service de l'Eglise wallonne de Londres (21 mars 1701). Il trouva dans Tillotson, qui exerça une influence si incontestée sur la prédication hollandaise, un maître dont il sut recueillir les leçons et qui, à bien des égards, lui servit de modèle. C'était à La Haye que Saurin devait donner la mesure de son talent. Ce fut en 1705 que fut créée, pour lui, la charge de *ministre des nobles*, qu'il occupa pendant vingt-cinq années, avec un éclat incomparable. — Nul orateur de son temps ne le dépassa, et ses réfugiés l'opposèrent glorieusement aux plus illustres orateurs de la chaire catholique. Il convient ici de préciser le caractère comme l'influence de la prédication de Saurin : précision, clarté, exactitude, tels sont les traits les plus remarquables de son style, qui, sans avoir la majesté de celui de Bossuet, le dépasse parfois par sa hardiesse tragique. Quelques tournures fautives, quelques expressions vieillies, certaines comparaisons hasardées, tels sont ses défauts. Saurin a eu contre lui d'écrire et de parler en

exil, mais il a possédé sa langue dans sa limpidité comme dans sa clarté, qualités d'autant plus rares qu'elles devaient s'appliquer à la tractation de sujets plus difficiles. Exemples heureux, descriptions animées, apostrophes véhémentes, montrent assez la souplesse et la richesse de son style. Servi par des dons si remarquables, Saurin a, le premier, rompu avec la tradition didactique et intellectualiste de la prédication réformée, et, par ce fait, il est devenu chef d'école. Ce n'est plus, en effet, la controverse ardente contre Rome, ou la défense vigoureuse de l'Eglise protestante qui occupe la première place ; les discussions les plus délicates que soulève la morale, et l'exposition des vérités dogmatiques deviennent le sujet de ses discours. Ce qui établit entre lui et ses prédécesseurs une différence si grande, c'est qu'il a été un orateur éloquent. Il s'est frayé un chemin là où les autres ne pensaient pas même qu'on pût pénétrer, et a parlé avec passion une langue jusqu'alors froide et austère sur les lèvres de prédicateurs protestants. Ce qui marque surtout sa puissance oratoire, c'est l'invention. Son imagination ardente était soutenue par le travail, par la méditation qui lui permettaient de traiter d'une façon nouvelle les sujets les plus connus. C'est de cette manière qu'il a excellé dans l'exorde ; sachant rattacher le présent au passé par des liens étroits, il y est souvent d'une extrême hardiesse, et prouve à quel point il se sent sûr de lui-même (voir ses sermons sur le *Cantique de Siméon*, la *Pénitence de la Pécheresse*). Saurin a montré combien grande était sa fécondité en développant avec une extrême ampleur les sujets souvent même les plus difficiles (*le Renvoi de la conversion*, 3 sermons ; *les Travers de l'esprit humain*, id.). On retrouve cette même richesse dans la tractation des développements particuliers ; l'invention reste donc un trait caractéristique de son œuvre. Si Saurin a excellé dans l'exorde, on peut dire qu'il a réussi dans le plan ; esprit lumineux, il veut que sa parole ne laisse point après elle des ombres. La composition de ses discours est donc synthétique, s'éloignant de la méthode analytique, si en faveur auprès des prédicateurs du dix-septième siècle. Il comprit la nécessité de dominer par une idée maîtresse tout le discours, et cette préoccupation constante a eu pour résultat de faire de Saurin l'un des orateurs les plus puissants de la chaire chrétienne. Peu d'hommes ont possédé à un plus haut degré la science d'une argumentation aussi serrée et d'un enchaînement aussi logique des idées. C'est sans doute pour cette cause qu'il n'a pas connu l'homélie, où une liberté sans contrainte s'unit à une naturelle unité. Il tire donc de son texte l'enseignement qui caractérisera le discours tout entier, laissant ainsi à la pensée des voies plus libres. Cependant, dans de nombreuses circonstances, il relève de la tradition par l'érudition lourde et parfois affectée des explications du texte lui-même ; mais cette explication donnée, la division du discours s'annonce avec une remarquable clarté ; l'auditeur sait toujours où il va être conduit et peut se laisser guider avec une entière confiance. — Le fond de la prédication de Saurin est le dogme calviniste qu'il accepte avec ses austérités, mais en le tempérant par des applications qui placent la conscience au centre de la vie chrétienne : « Un peu moins de spéculation, dira-

t-il, et plus de pratique; devenons moins curieux et travaillons à nous rendre plus saints. » Peu d'hommes ont montré plus de loyauté dans la discussion; souvent il donne aux objections des adversaires une place telle qu'on pourrait la croire exagérée, si on ne le savait capable de les renverser. Il avait à un haut degré l'esprit de la tolérance, alors même qu'il se montrait strictement orthodoxe; mais il aimait à dire de la tolérance qu'elle était « son dogme favori. » Le spectacle des divisions qui avaient si longtemps agité le refuge avait suffi pour éloigner de son esprit les tendances autoritaires de nombre de ses collègues. La méditation du cabinet, comme une vie de charité et de dévouement (il s'était consacré sans réserve aux misères des Français réfugiés), avait fait de lui un chrétien sans étroitesse, mais sans faiblesse. Dans son œuvre entière règnent une paix et un calme qui contrastent heureusement avec la prédication souvent agressive de ses prédécesseurs. Si Saurin a compris l'importance de la dogmatique, il n'a pas ignoré celle de la morale, et il s'est en effet montré moraliste éminent, traitant les sujets les plus variés qui relèvent de la morale avec la main la plus sûre comme avec le sens le plus délicat (voir les sermons *Sur les plaisirs*, *Sur les travers de l'esprit humain*). Nous aurons caractérisé l'ampleur de son génie en disant qu'il n'a pas redouté d'aborder dans la chaire les sujets les plus difficiles : la *vision béatifique de la divinité*, le *ministère des anges*, etc., en les traitant dans l'esprit d'une haute mysticité. Des qualités si rares, si diverses, ont été dominées cependant par une puissance oratoire qui a fait de Saurin le plus éloquent des orateurs de la Réforme française. Souvent, sous l'impression des tragiques événements de son temps, il s'est élevé à une hauteur où nul ne peut lui être comparé, transformant en une action dramatique les avertissements solennels de la chaire chrétienne. Il n'en est pas de plus admirables exemples que la péroraison du sermon sur les *Dévotions passagères* et le *Sermon pour le jeûne de* 1706. Si nous ajoutons que Saurin avait pour lui un extérieur plein de noblesse et de dignité, une voix merveilleuse de force et de douceur, le geste sobre et éloquent, on comprendra mieux l'éclat qui entourait son nom, et comment une juste admiration fit de lui le plus grand des orateurs de son temps. — Une éloquence qui ravissait les foules, les éloges, l'admiration croissante qui en étaient la récompense, donnèrent naissance à des jalousies et provoquèrent des haines qui, venant de ses collègues, assombrirent les derniers jours de sa vie. Si Saurin connaissait l'homme, il ne connaissait point les hommes; ne sachant point se faire pardonner la gloire de son nom par un sincère oubli de lui-même, on lui reprochait une froideur, une réserve que la jalousie changeait en orgueil et en dédain. Ne pouvant s'attaquer au prédicateur, tant sa gloire était sans rivale, ses ennemis dénoncèrent à l'indignation de l'Eglise le théologien. Ce fut à l'occasion de la publication des *Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les événements les plus mémorables de l'A. et du N. T.*, œuvre considérable (6 vol. in-fol.) commencée par Saurin, achevée par Roques et de Beausobre, qu'éclata cette détestable controverse dont le grand orateur devait souffrir cruellement. Si l'ouvrage fut

accueilli par les applaudissements du savant Leclerc, il fut, par contre, décrié par le ministre A. de La Chapelle, heureux de pouvoir attaquer la réputation du pasteur de La Haye. Saurin, défiant de ses forces, n'avait pas, dans plusieurs circonstances, résolu les questions délicates que soulève l'étude des livres saints; il disait avec raison : « L'art de suspendre son jugement est d'un usage infini dans la recherche de la vérité. » C'était assez pour mériter les condamnations de ceux qui mettent l'audace au service de la vérité; cette sincérité, cette franchise, ne furent que le déguisement du doute et du scepticisme. Telles furent les critiques malveillantes adressées au premier volume de cette grande œuvre (1720). Saurin y répondit indirectement en donnant au public son *Abrégé de la théologie et de la morale chrétienne en forme de catéchisme* (1722), comme par la publication de ses lettres *sur l'état du christianisme en France* (1727). La haine de ses ennemis se réveilla lors de la publication du second volume des discours sur la Bible, paru en 1728. Elle trouva un trop facile prétexte pour justifier les plus violentes attaques dans la dissertation consacrée par Saurin au mensonge officieux à propos du sacre de David par Samuel (1 Sam. XVI, 2). Nous ne saurions entrer dans les détails de la violente controverse qui s'éleva à ce sujet et qui rappela les plus mauvais jours, de « la guerre de M. Jurieu avec Bayle et Basnage. » Grossièretés violentes, injures odieuses, basses calomnies, tout fut mis en œuvre pour perdre le nom et la réputation de Saurin. Il ne fallut rien moins que l'intervention des hautes puissances, pour arrêter la haine de ses ennemis, dont les noms doivent être connus : MM. Chiou, Chais, Huet et La Chapelle. A peine si leur rage s'arrêta devant le lit de mort où agonisait le grand orateur. Recueillant ses dernières forces, il parla de pardon et d'oubli, disant à plusieurs reprises : « Que de grandeur! mon Dieu, fais-moi voir ta gloire; viens, Seigneur Jésus, viens. » — L'influence de la prédication de Saurin a été considérable; à son école se sont formés des maîtres éminents en Suisse, en Angleterre, en Allemagne, en France. Pour apprécier sa puissance oratoire, il faut étudier son œuvre, moins dans les douze volumes de sermons qui portent son nom et qui ont eu de nombreuses éditions, que dans les cinq volumes qu'il publia lui-même de 1708 à 1725, avec le plus grand soin. — A cette source naturellement indiquée, il faut ajouter, sans parler de ses autres ouvrages que nous avons indiqués : *Jacques Saurin, une page de l'Histoire de l'éloquence sacrée*, par v. Oosterzee, 1856; *Saurin, sa vie et sa correspondance*, par Gaberel et Deshours-Farels, 1864; *une Page inédite de Jacques Saurin*, par L. de Bude, 1866; *J. Saurin et la prédication protestante*, par Berthault, 1875; *Histoire de la prédication*, par Vinet, 1860; Différentes thèses et études sur Saurin, de Melon, Lalot, Mercot, Roman, Mathieu, etc.; *France protestante* de Haag; *Dictionnaire de Chauffepié*, etc.

FRANK PUAUX.

SAURIN (Elie), théologien de valeur, né à Usseau en Dauphiné, le 28 août 1639, mort à Utrecht, le dimanche de Pâques 1703, descendait d'une famille très ancienne originaire de Provence. Il fit ses premières études sous la direction de son père, Pierre, qui était pasteur, et alla

les continuer à Die, à Nîmes et à Genève. Consacré en 1661 par le synode de Die, il desservit l'église de Venterol, et bientôt celle d'Embrun. Mais il quitta précipitamment ce dernier poste pour échapper à un jugement du 4 août 1664, qui le condamnait à trois cents livres d'amende, au bannissement perpétuel et aux dépens. Son crime était d'avoir refusé de se découvrir, un jour qu'il avait rencontré le curé du lieu portant le viatique à un malade. Réfugié en Hollande, il fut nommé pasteur à Delft, au mois de juillet 1665. Il eut le tort de s'associer aux mesures de rigueur qui furent prises par des synodes de Hollande (1667-9) contre Jean de Labadie, ministre à Middelbourg, jésuite passé au protestantisme depuis 1650, et qui est resté célèbre par son mysticisme et son indépendance d'esprit. Il desservait l'église d'Utrecht pendant l'occupation de la Hollande par les troupes de Louis XIV (1672-3), et pouvait s'attendre à chaque instant à être enlevé, ramené en France et traîné devant le parlement de Grenoble. Il n'en remplit pas moins ses devoirs de pasteur avec un entier dévouement, refusant de répondre à l'appel qui lui était adressé par une autre église et disant « qu'il ne saurait accepter l'honneur qu'on lui faisait, sans s'attirer les justes reproches que le souverain pasteur fait au berger mercenaire qui, voyant ses brebis menacées, s'enfuit lâchement, au lieu de sacrifier sa vie pour leur défense. » Saurin est surtout connu par sa lutte contre le plus illustre champion du calvinisme de cette époque : *Examen de la théologie de M. Jurieu, où l'on traite de plusieurs points très importants de la religion chrétienne, comme du principe de la foi, de l'idée de l'Eglise, de la justification, de l'efficacité du baptême, de la polygamie, de l'amour du prochain, etc.; et où l'on fait voir que la doctrine de M. Jurieu sur ces articles est non seulement contraire à celles des Eglises réformées, mais aussi d'une très dangereuse conséquence*, La Haye, 1694, 2 vol. in-8°. Jurieu défendit avec vivacité sa manière de voir. Plusieurs synodes cherchèrent, mais inutilement, à retenir la plume des deux adversaires. Celui de Leuwarden, en août 1695, les menaça même d'excommunication et de suspension du ministère s'ils poursuivaient leur déplorable polémique. Celui de La Brille, en septembre 1696, renouvela les menaces : rien n'y fit. Les deux théologiens, aussi féconds et aussi intraitables l'un que l'autre, continuèrent à s'attaquer avec acharnement. Dans la seule année 1697, Saurin mit au jour, coup sur coup, plusieurs ouvrages d'assez longue haleine : *Défense de la véritable doctrine de l'Eglise réformée sur le principe de la foi*, Utrecht, 2 vol. in-8°; *Justification de la doctrine du sieur Elie Saurin contre deux libelles de M. Jurieu*, Utrecht, 2 vol. in-8°; *Suite de la justification, etc.*, Utrecht, in-8°. L'ouvrage qui lui fait le plus d'honneur et qui est encore étudié est le suivant : *Réflexions sur les droits de la conscience éclairée et ceux de la conscience errante; on réfute le commentaire philosophique et le livre intitulé* Droits des deux souverains, *et on remarque les justes bornes de la tolérance civile en matière de religion*, Utrecht, 1697, in-8°, 695 p. La Placette félicita l'auteur d'avoir « éclairé absolument cette matière qui était si obscure et si embrouillée. Vous avez trouvé, ajoute-t-il, le point fixe qu'on

avait cherché vainement, qui, étant également éloigné de la tolérance outrée et de l'intolérance absolue, et, par conséquent, de deux écueils presque également dangereux, fait précisément ce juste milieu, qui est aussi bien le caractère de la vérité que de la vertu. » Ce n'est pourtant qu'avec réserve qu'il faut compter Elie Saurin parmi les précurseurs français de la tolérance au dix-septième siècle. Les vrais précurseurs doivent être cherchés au seizième siècle, avec Sébastien Castalion, Michel de L'Hospital, d'autres encore. Quant au pasteur d'Utrecht, il posait, dans son dernier ouvrage, ces deux maximes générales : la première, que le souverain a le droit de se mêler des affaires de la religion ; la seconde, qu'il peut et doit faire agir sa puissance et son autorité pour l'extirpation des fausses religions et hérésies, absolument comme il doit mettre tout en œuvre pour éloigner les épidémies. Saurin s'efforce, dans la suite, d'atténuer cette maxime qui justifiait la persécution de France; il exigera que la religion du prince soit la vraie et que les moyens employés pour la défendre soient légitimes; il ira jusqu'à écrire ces généreuses paroles : « On ne doit ni faire ni commander le moindre péché, quand on s'en promettrait la conversion de tout un royaume ou même de tout l'univers.... Il vaut mieux laisser périr toute une nation, que la sauver par un crime, par un acte d'oppression et de tyrannie ! » C'était retirer d'une main ce qu'il avait concédé de l'autre : tous les persécuteurs ne se flattent-ils point d'avoir la vraie religion et de n'employer pour la défendre que des moyens légitimes parce qu'ils sont légaux? Cette inconséquence fait l'éloge de son cœur, sinon de sa logique, et elle s'explique par l'époque et le pays où il écrivait : disciple de Descartes, il était opposé à tout dogmatisme autoritaire; réfugié français en Hollande, au lendemain de la révocation, il aurait été soupçonné d'athéisme s'il n'avait limité sévèrement la liberté d'action des catholiques et des hérétiques. On est toujours de son temps par quelque côté, bien qu'on le devance à certains égards. Quoi qu'il en soit, Jurieu ne répondit pas à cet ouvrage d'Elie Saurin. Le vieux lutteur calviniste, atteint d'infirmités précoces, consacra les seize années qui lui restaient à vivre à plaider avec chaleur la cause de ses frères persécutés de France. — Voyez la *France protestante*, t. IX, 174-175; *Chauffepié*, art. Saurin Elie; les *Précurseurs français de la tolérance au dix-septième siècle*, par Franck Puaux, Paris, 1881, in-8°, p. 146-157.

CHARLES DARDIER.

SAURINE (Jean-Pierre), évêque constitutionnel, né à Saint-Pierre d'Eysus, dans les Basses-Pyrénées, en 1733, mort en 1813, fut d'abord vicaire à Sainte-Marie d'Oleron. Il occupait encore cette place lorsqu'il fut élu, en 1789, député aux états généraux par le clergé de Béarn. Il fit partie de la fraction des curés qui se réunirent au tiers état, applaudit à la vente des biens du clergé, prêta serment à la constitution civile du clergé et peu de temps après fut élu évêque des Landes. Il présida, en 1795, le comité dit des évêques réunis qui s'occupa de l'organisation de l'Eglise constitutionnelle, et adressa deux *Lettres encycliques* à ses collègues. Il coopéra aux *Annales de la religion* de Desbois, et rédigea plusieurs articles assez violents contre les papes. Saurine assista aux conciles con-

stitutionnels de 1737 et de 1801, mais se prononça énergiquement contre la translation du dimanche au décadi, et blâma l'adoption de la langue française dans l'administration des sacrements. Après le Concordat, il fut nommé, par la protection de Fouché, à l'évêché de Strasbourg. — Voyez la *Notice* que consacrèrent à Saurine les *Annales de la religion*, XXXIII, 91, ss.

SAUVEUR. Voyez *Jésus-Christ.*

SAVONAROLE (Jérôme) s'était voué à l'œuvre de Dieu, pour laquelle il se disait appelé, dès ses plus jeunes années. Avant même d'entrer dans les ordres, il parcourait, en poète exalté, les environs de sa ville natale, Ferrare, en s'apitoyant sur les maux de l'Eglise. Dès 1742, il était frappé par la corruption du clergé et la déchéance de la religion chrétienne, et lorsque, en 1475, à l'âge de vingt-trois ans, il se fit moine de Saint-Dominique, il était convaincu que le Seigneur lui avait donné une mission réformatrice en Italie. Il exhale ses plaintes et ses espérances dans des poèmes, sans valeur littéraire, qui nous laissent comprendre ce que seront, plus tard, ses invectives contre la Rome qu'il appelle déjà : *fallace, superba meretrice Babilona.* Avant d'entrer dans les ordres, il avait étudié la philosophie d'Aristote, puis l'Ecriture et saint Thomas, et ce fut sa grande admiration pour ce dernier qui lui fit choisir l'ordre des dominicains. Sa prédilection pour l'Ecriture lui fut d'un grand secours dans sa carrière de prédicateur et lui donna de l'originalité au milieu des sots sermonneurs de son temps. Malgré les erreurs de ses interprétations, sa prédication fut solide et édifiante, parce qu'elle était surtout biblique. En 1488, Savonarole, qui avait enseigné la philosophie à Bologne, fut nommé prieur du couvent de Saint-Marc à Florence, où, après avoir réformé ses moines, il voulut délivrer la ville des mains despotiques des Médicis et du clergé corrompu, et sauver l'Italie entière, par la réforme des mœurs et de l'Eglise. Ses prédications furent très suivies, et, comme il sut prédire quelques événements importants, comme la fin des bacchanales publiques, la fuite des Médicis, la descente de Charles VIII en Italie (1494), le rétablissement du gouvernement populaire, Florence fut, au bout de quelques années, complètement soumise à la parole du prophète et de Jésus-Christ, proclamé roi de Florence. Il veut que Florence soit un foyer de lumière et de sainteté, qu'elle serve d'exemple à la Rome d'Alexandre VI, qu'il attaque avec une vigueur inouïe : l'Eglise doit se réformer, passer par la souffrance et en sortir pure et glorieuse.

Ecclesia Dei indiget reformatione et restauratione,
Ecclesia Dei flagellabitur et post flagella reformabitur,
Infideles ad Christum et fidem ejus convertentur.
Florentia flagellabitur et post flagella renovabitur et prosperabit.

Tel était le *credo* de la république savonarolienne ou plutôt des *piagnoni*, nom donné aux disciples du moine. Florence, Rome, l'Italie entière allaient être, après de dures calamités, privées de leurs tyrans qui laisseraient la place à l'*unum ovile* et à l'*unus pastor*. Alexandre VI, souvent attaqué dans les prédications du moine, voulut se le rendre favo-

rable, d'abord en lui offrant la pourpre, puis en le citant à Rome en 1495. Faveurs et menaces trouvèrent le moine inébranlable et il fut enfin excommunié en 1497, avec défense de monter en chaire. Savonarole ne fit point de cas de la censure papale; il y répondit même courageusement dans son *Epistola contro la scomunica surrettizcia a tutti li cristiani e diletti di Dio*, Florence, 1497, et continua à prêcher. Le pape renouvela la censure, mais Savonarole, qui se sentait appuyé par la Sorbonne, par le cardinal de Saint-Pierre in Vincula (Jules II) et par le clergé allemand, continua son œuvre : il s'aperçut bientôt de la difficulté d'être prophète même hors de sa propre ville. Les nobles et les franciscains soutenaient le pape; un prédicateur, Mariano da Genazzano, prêcha la croisade contre lui; le peuple commença à se fatiguer de l'austérité des mœurs qui lui était imposée; la retraite malheureuse de Charles VIII et l'exécution de quelques conjurés du parti des Médicis enlevèrent au moine plusieurs partisans, en sorte que, vers 1497, il ne trouva presque plus de soutiens, en dehors des moines de son couvent. Il continua cependant ses prédications et ses luttes avec les franciscains, faisant appel à un concile pour déposer Alexandre VI, qui menaça alors la république et la seigneurie de déclarer l'interdit si le moine ne suspendait pas ses prédications séditieuses. La seigneurie lui intima le silence, et, le 18 mars 1497, il prêcha son dernier sermon où il en appelle au Christ, son confesseur, son évêque, son pape, contre ceux qui usurpent la force de Dieu et qui n'ont qu'une puissance infernale; puis, tenant toujours à son projet de concile général dans lequel il soutiendrait l'accusation contre le pape, il écrivit dans ce but aux rois de France, d'Espagne, d'Angleterre et de Hongrie. Sa première lettre adressée à Charles VIII fut interceptée et remise au Borgia furieux; les franciscains excitèrent le peuple et, après une ridicule épreuve du feu, empêchée par une averse, la populace, furieuse de sa déception, se rua sur le couvent de son prophète, l'en arracha, le remit à un tribunal extraordinaire et eut la joie féroce de le voir brûler, le 20 mai 1498. Personne ne considère comme sérieuses les confessions d'imposture, de schisme, d'ambition politique qui lui furent arrachées pendant les tortures de son procès. Ses disciples, les piagnoni, continuèrent à protester faiblement et isolément pendant tout le seizième siècle, mais il ne paraît pas qu'ils aient voulu s'unir aux protestants italiens de la Réforme. Savonarole, en effet, ne fut ni un protestant ni un réformateur religieux dans le vrai sens du mot. Comme Arnaldo de Brescia, il attaqua les mœurs du clergé, mais reçut de l'Eglise ses doctrines et l'autorité des conciles. Mystique, parfois visionnaire, il voulut établir un gouvernement idéal et théocratique en basant la politique sur la religion et la morale chrétienne. Même sans réussir complètement, son œuvre aurait été excellente et digne d'être imitée pour le bien de l'Eglise et de l'Italie, s'il n'avait pas eu contre lui une population superstitieuse, frivole et sceptique au fond, qui devait tôt ou tard lui démontrer la vanité de ses efforts. Il demeure, malgré ses erreurs, un martyr vénérable et glorieux, et Rome l'a si bien compris que Benoît XIV le jugeait digne d'être canonisé. Nous pensons que Savonarole ne doit pas être étudié en dehors des doctrines

de l'Eglise catholique avant le concile de Trente. — Sources : Savonarole a beaucoup écrit, et, dès le commencement du seizième siècle, on rencontre plusieurs éditions de ses œuvres, de ses traités et de ses sermons. Signalons : *Opera e trattati diocesi*, Milan, 1516 ; la même avec le titre *Molti devotissimi trattati*, Venise, 1538, et la même avec quatre expositions de psaumes, Venise, 1547. Ses sermons furent publiés à Venise, de 1528 à 1547. Ses traités furent publiés séparément, vers la fin du quinzième siècle, et nous devons citer parmi eux comme plus importants : *Trattato circa al reggimento e governo della città di Firenze*, Pise, 1765, Florence, s. d., (1494) ; *Revelatio de tribulationibus nostrorum temporum, de reformatione Ecclesiæ et de conversione Turcorum*, Paris, 1496 ; *De veritate prophetica, lib.* IX, Florence, 1497; *Expositione supra il psalmo* XXX, Florence, 1497 ; *Expositio in ps.* L., *Miserere mei*, traduit en italien, en français et en anglais, sans frontispice, mais paraît de la fin du quinzième siècle. Nous possédons une foule de biographies sur Savonarole. Citons celles de Pic de la Mirandole, traduite en français par Quétif, Paris, 1674; de Spangenberg, en allemand, Wittemberg, 1557; de Burlamachi, Florence, 1764; de Em. Marin, Strasbourg, 1839 ; de F.-C. Meier, Berlin, 1836 ; de Carle, en anglais, Londres, 1843; en français, Paris, 1842 ; de Perrens, en français, Paris, 1859; de Th. Paul, en français, Genève, 1856 ; de P. Villari, Florence, 1860, etc. Voyez encore : C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, Turin, 1866, t. I ; l'*Apologie du P. Neri*, Florence, 1564 ; G. Capponi, *Storia della republica di Firenze*, Florence, 1875 ; E. Comba, *Storia della reforma in Italia*, Florence, 1881, t. I. P. Long.

SAXONS (Le christianisme chez les). Les Saxons, confédération de tribus germaniques, dont on fait dériver le nom du *sax* ou long poignard, leur principale arme offensive, occupaient au deuxième siècle les contrées situées entre l'Elbe, le Rhin inférieur et la mer Baltique. Les plus illustres tribus appartenaient aux Chauques, aux antiques Chérusques, compatriotes d'Arminius et aux Hermundures. Ils sacrifiaient des chevaux et des victimes humaines à leurs divinités farouches, au sein des forêts sacrées, à l'ombre des chênes séculaires, dont le plus célèbre abritait près de Fritzlar la colonne vénérée d'Irmensul. Divisés en clans indépendants qui choisissaient leurs chefs parmi les plus illustres, les Saxons ne supportaient qu'en temps de guerre l'autorité temporaire de l'herzog. Ne connaissant ni roi ni prêtres, affranchis de tout impôt et de toute dîme, les Saxons, partagés comme tous les barbares en nobles, en hommes libres et en esclaves, associaient à leur amour passionné pour l'indépendance le respect des vieilles formes religieuses, qu'ils défendirent avec intrépidité. Dans la dernière période de l'empire romain, nous voyons les Saxons, dignes précurseurs des Normands, sillonner sur leurs barques rapides les côtes de la Gaule, qu'ils livrent au pillage et à l'incendie. En 449, les Saxons apparurent pour la première fois en Angleterre, dont ils se rendirent maîtres. Les premiers mérovingiens les soumirent pour un temps à un tribut annuel; les missionnaires irlandais ne laissèrent chez eux que peu de traces de leur passage, et l'illustre Boniface, alors qu'il détruisait dans les

forêts de la Hesse les chênes consacrés à Odin, ne fit qu'effleurer leurs frontières. La légende nous a conservé de ces temps reculés l'histoire d'Ewald le Blanc et d'Ewald le Noir, les deux frères martyrs, dont les cadavres, jetés dans le Rhin et retrouvés par miracle, reçurent de Pépin les honneurs de la sépulture. L'année 772, où Lebwin osa prêcher l'Evangile devant l'assemblée des Saxons à Markloh et les menacer de la juste colère de Charlemagne, marque le point de départ sérieux de l'œuvre de la conversion des Saxons. Les historiens allemands les plus partiaux sont forcés de reconnaître que les Germains, demeurés stationnaires pendant des siècles dans un véritable état de barbarie, étaient incapables par eux-mêmes de franchir cette première étape et d'arriver à ce degré de civilisation, qu'ils ont reçu de l'Eglise chrétienne franque. Mais ils osent encore enseigner que Charlemagne a cherché le premier à réaliser la grande unité germanique et que peu importent les moyens employés, pourvu que le but soit atteint! On ne peut méconnaître le rôle de Charlemagne comme représentant de la civilisasion romaine et française, et la morale doit rester la même pour tous. Du reste, les Saxons furent toujours les agresseurs. Les guerres de Charlemagne en Saxe furent toutes défensives et ses actions les plus cruelles de dures, mais souvent justes représailles. En 772, nous voyons Charlemagne entrer en Westphalie pour tirer vengeance des nombreuses incursions de maraude des Saxons sur ses frontières. Dans cette première campagne, il détruit la statue d'Irmensul et s'empare d'Ehresbourg. En 774, Witikind, fils d'un noble saxon allié aux Danois et aux Normands, appelle ses compatriotes aux armes, reprend Ehresbourg et défait un corps d'armée franc à Subbeche, mais est vaincu, en 775, à Liegbourg et ne peut empêcher les Francs de franchir la Lippe et d'imposer en 777 le baptême à de nombreux Saxons, au champ de mai de Paderborn. Witikind, qui s'était réfugié en Danemark, reparut en 778 en Saxe, pendant l'absence de l'empereur franc, que l'on disait mort à Roncevaux et, à la tête d'une cavalerie légère, étendit ses ravages jusqu'au Rhin. Le couvent de Fulde ne fut préservé que par la défaite des Saxons à Battenfeld pendant leur retraite. Charlemagne, vainqueur en 778 à Borkold, pénétra, en 780, jusqu'à l'Elbe. En 781, Witikind, révolté pour la troisième fois, contraignit Willehad à fuir devant lui et fit périr de nombreux martyrs de la foi, parmi lesquels Folcart, le comte Emming, et plusieurs prêtres, que Charlemagne vengea d'une manière bien cruelle en faisant massacrer sous ses yeux, à Weden, 4,500 otages saxons, qu'il s'était fait livrer. Mais convaincu, en 783, par une nouvelle révolte, de l'inutilité des mesures de violence et découragé par l'issue indécise de la bataille de Detmold, Charlemagne résolut d'employer enfin la conciliation et la douceur. En 785, Witikind et son ami Albion recouvrèrent leurs biens et leurs dignités et reçurent le baptême, à Attigny. Un capitulaire spécial régla la législation religieuse des pays conquis. En 793, une dernière convulsion agita les campagnes saxonnes; de 794 à 797, les armées franques sillonnèrent le pays ennemi où l'une d'elles fut taillée en pièces dans une surprise. Sur l'ordre de l'empereur, des milliers de familles furent dispersées dans tout l'empire et plusieurs jeunes Saxons,

élevés dans les couvents de la France, devinrent plus tard dans leur patrie des agents actifs et dévoués de la civilisation chrétienne. C'est en 803 qu'eut lieu à Seltz la soumission définitive de la Saxe. — Les principaux collaborateurs de Charlemagne dans l'œuvre de la conversion de la Saxe furent, après Alcuin et Sturm, Willehad, originaire du Northumberland et descendant d'une famille saxonne, élève d'Alcuin, apôtre de la Frise depuis 775, appelé à Wignodi, par Charlemagne, en 781, et qui, après avoir fui devant Witikind, fonda, à son retour de Rome, le couvent d'Epternach, près de Trèves, et fut nommé évêque de Brême le 13 juillet 787 (Rettberg, *Kirch. Gesch. Deutschl.*, II, 450); Liudger, noble frison, né vers 744 à Utrecht, apôtre de la Frise et de l'île d'Héligoland; premier évêque de Minnegerneford ou Münster, mort en 809; Lebwin, dont nous avons signalé la présence à l'assemblée de Markloh; Adalhard de Corbie, qui fonda sur les terres appartenant au père du jeune moine saxon, Théodrad, le couvent de la Nouvelle-Corbie (*Neu Corvey*) en 822. Le couvent d'Herfeld joua le même rôle pour les femmes. Les principaux évêchés créés par Charlemagne furent, avec Münster et Brême, Osnabrück, où une église s'était élevée dès 786, et qui eut pour premier évêque, en 803, Wiho (Mœser, *Osnab. Geschichte*, Berlin, 1780); Paderborn, dont l'église date de 785 et l'évêché de 810; Werden; enfin Hildesheim, 818. — Sources : Pertz, *Monum. germ. hist.*, II; Zeller, *Histoire d'Allemagne*, I; *Weber*, *Allg. Weltgesch.*, V; Mignet, *Mémoires historiques*; Blumhardt, *Hist. du christianisme*, trad. A. Bost, III; Ficker, *Die Munsterischen Chroniken*, 1851; G. Dehio, *Gesch. des Erzbisthums Hamburg-Bremen*, Berlin, 1877; Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, I, 200; Piper, *Zeugen der Wahrheit*, II. A. Paumier.

SAYOUS (Pierre-André), né à Genève en 1808, d'une famille béarnaise réfugiée à Genève lors des dernières persécutions de Louis XV, publia en 1834, en collaboration avec des membres de la famille Turrettini, la partie pittoresque des *Voyages dans les Alpes* de Horace-Bénédict de Saussure; puis, tout en écrivant dans le *Fédéral*, dans la *Bibliothèque Universelle*, dans le *Semeur*, commença des travaux sur la littérature française protestante qui ont rempli sa vie littéraire, et donné à toute cette branche de l'histoire la plus utile impulsion. Une étude sur *Calvin* parut dès 1839; les *Etudes sur les écrivains français de la Réformation*, 2 v. in-8°, en 1841. Il succéda à Topffer, son parent, dans la chaire de belles-lettres à l'académie de Genève en 1846, mais, dès 1848, il fut destitué par le gouvernement radical, en même temps que la plupart de ses collègues. M. Mallet, oncle de son ami M. Eugène Collador, le chargea de publier les *Mémoires et Correspondance de Mallet-Dupan*, Paris, 1881, 2 v. in-8°, une des sources les plus importantes de l'histoire de la Révolution. Etabli à Paris, André Sayous publia son *Histoire de la littérature française à l'étranger*, dix-septième siècle, 1853, 2 v. in-8°, et son *Dix-huitième siècle à l'étranger*, 1861, 2 v. in-8°. Depuis 1857 jusqu'à sa mort, arrivée en février 1870, il fut chargé de la sous-direction des cultes non catholiques; il y apporta un constant désir de conciliation entre les partis. Dans ses dernières années, il collabora à la collection

Hetzel par ses *Conseils à une mère* et par ses *Principes de littérature*. Le temps lui a manqué pour achever son œuvre littéraire par un travail sur le dix-neuvième siècle.

SCALIGER, de l'Escale ou della Scala (Joseph-Juste), né à Agen en 1540 et mort à Leyde en 1609, savant d'une érudition admirable et d'une sagacité encore plus grande, qui, malgré de nombreuses hardiesses, poussa l'art de restituer les textes à un degré merveilleux et qui, le premier, fit de la chronologie une science. Ce n'est guère qu'à ce dernier titre qu'il appartient aux sciences religieuses; nous laisserons d'ailleurs de côté ceux de ses ouvrages qui leur sont étrangers. Il était le dixième enfant de Jules-César Scaliger, philologue et médecin italien établi à Agen, non moins fameux par sa vanité que par ses connaissances et qui avait la prétention (renouvelée et développée d'ailleurs par son fils) de descendre des princes souverains de Vérone. Joseph-Juste fit d'abord ses études au collège de Bordeaux où professait alors Muret, puis avec son père. Après la mort de celui-ci (1558), il alla à Paris où il apprit le grec à peu près seul et très vite en se faisant lui-même une grammaire et un dictionnaire; il apprit plusieurs langues orientales par la même méthode. En 1562, il se fit instruire dans la religion réformée, par Chandieu et Viret. L'année suivante il entra comme précepteur ou ami dans la maison de Louis Chastaigner, sieur de la Roche-Posay en Poitou, qui fut son Mécène. Il visita l'Italie, l'Angleterre et l'Ecosse, prit part en France à la troisième guerre de religion (1569), contracta, à Valence, sa longue amitié avec de Thou, se réfugia en Suisse à la nouvelle de la Saint-Barthélemy, accepta une chaire de philosophie à Genève, l'occupa un peu moins de deux ans, puis retourna chez les Chastaigner, au château d'Abain, continuer ses travaux philologiques. En 1579, il exposa dans son édition de Manilius l'état de l'astronomie chez les anciens; en 1583, il publia son *Opus nonum de emendatione temporum in octo libros tributum* (in-fol.). On avait jusqu'alors écrit l'histoire ancienne sans se soucier des principes de la computation des temps. « Scaliger comprit, dit Hallam (trad. Borghen, II, p. 57), qu'il était indispensable d'examiner les systèmes astronomiques des anciens calendriers; ce travail, indépendamment de beaucoup d'attention et de sagacité, exigeait une immense érudition orientale aussi bien que classique, que lui seul possédait en Europe. » Après avoir examiné dans les quatre premiers livres les années lunaire et solaire, il fixa dans les deux suivants un grand nombre de dates des histoires profanes et sacrées; c'est ainsi que le sixième livre est consacré aux dates de la vie de Jésus-Christ. Dans le septième et dans le huitième, il examine les différentes ères. On lui reproche trop de conjectures et sa critique du calendrier grégorien. Mais ce merveilleux effort suscita une admiration universelle et fit même taire quelque temps les ennemis que la vivacité de ses critiques, sa vanité ou son attachement à la religion réformée lui avaient attirés en assez grand nombre. Il avait alors quarante-trois ans. — Dix ans après, cédant aux sollicitations réitérées des Hollandais et désireux de trouver chez eux la tranquillité, il alla se fixer à Leyde avec le titre de professeur à l'académie, mais sans être astreint à l'obligation d'enseigner. Il y fit paraître, en 1595, son édition, avec commentaire

du canon pascal d'Hippolyte : *Hippolyti episcopi canon paschalis cum Jos. Scaligeri commentario; Excerpta ex computo græco Isaaci argyri de correctione Paschatis*, etc., in-4°. En 1598, il publia une seconde édition, revue et augmentée, de sa *Réforme des temps*, à laquelle étaient joints des fragments d'anciens auteurs grecs, propres à éclaircir un certain nombre de difficultés de la chronologie sacrée... *item veterum Græcorum fragmenta selecta quibus loci aliquot obscurissimi chronologiæ sacræ et Bibliorum illustrantur, cum notis ejusdem Scaligeri* (la troisième et dernière édition du *De emendatione temporum* est de 1629). En 1605 parut son livre, particulièrement apprécié de Saumaise, contre Serarius qui avait soutenu que les esséniens étaient des moines chrétiens (*Elenchus trihæresii Nicolai Serarii*, etc.). Enfin, en 1606, il donna son ouvrage capital : le *Thesaurus temporum*, dont voici, malgré sa longueur, le titre complet : *Thesaurus temporum. Eusebii Pamphili, Cæsareæ Palestinæ episcopi, chronicorum canonum omnimodæ historiæ libri duo, interprete Hieronymo, ex fide vetustissima codicum castigati. Item, Auctores omnes de relicta ab Eusebio et Hieronymo continuantes. Ejusd. Eusebii utriusque partis chronicorum canonum reliquiæ græcæ, quæ colligi potuerunt, antehac non editæ. Opera ac studio Jos. Justi Scaligeri, Julii Cæsaris a Burden filii. Ejusd. Jos. Scaligeri notæ et castigationes in latinam Hieronymi interpretationem et græca Eusebii. Ejusd. Jos. Scaligeri Isagogicorum chronologiæ canonum libri tres ad Eusebii chronica et doctrinam de temporibus admodum necessarii*, Ludg. Batav., 1606, fol. Nous ne pouvons mieux faire, pour caractériser cet ouvrage, que de résumer le jugement qu'en a porté M. Schœne, le savant éditeur de la chronique d'Eusèbe (1866, 75 vol., II præf., p. VIII–IX) : « La première édition critique de la chronique de Jérôme fut celle de l'évêque Pintac, en 1604. La valeur de son travail est attestée par l'éloge qu'en a fait Scaliger, si sévère pour les autres comme pour lui-même. Deux ans après l'édition de Pintac, parut l'ouvrage de Scaliger, mais sur un plan tout différent, c'est ce fameux *Trésor des temps*, que Bernays a loué, avec raison, comme le plus beau de ses ouvrages et comme le point culminant de la science, de la sagacité et de l'érudition; car c'est à la fin de sa vie, après avoir achevé des études variées et profondes, dont il avait déposé les résultats dans sa *Réforme des temps*, que Scaliger, désireux d'embrasser l'histoire et la chronologie de l'antiquité, composa cet immense ouvrage dans lequel il comprit, avec un certain nombre d'autres traités, non seulement la traduction revue et corrigée de saint Jérôme, mais encore une image fidèle et vivante du premier livre d'Eusèbe qui s'est perdu, et qu'il reconstruit avec un soin incomparable, ainsi qu'une science de la langue et de l'histoire grecques certainement inouïe, en s'aidant de George le Syncelle, de Cedrenus, de la chronique pascale, d'autres écrivains byzantins et de fragments récemment découverts par son ami Casaubon, et qu'il enrichit, comme le livre de Jérôme, des notes les plus savantes. Cependant il ne faut se servir qu'avec précaution de l'édition de Jérôme par Scaliger, car ce grand homme a plutôt voulu le faire entrer dans les fondements de l'édifice de sa propre doctrine chronologique que reproduire d'une manière littérale le texte de Jérôme jusque dans ses

erreurs. Je n'ai recours aux manuscrits que dans les cas douteux, dit-il lui-même, car je croirais perdre mon temps à vérifier ce que n'ignorent pas les enfants. L'édition de Pintac vivra parce qu'elle a corrigé les fautes des éditions précédentes; la mienne ne vivra pas moins parce qu'elle a corrigé les erreurs des temps (*Ep.* 104).» Cela n'a pas empêché Scaliger de réunir et de comparer un nombre considérable de manuscrits, dont on retrouvera l'énumération et l'examen dans la préface de M. Schœne. — Scaliger, en butte aux attaques des jésuites, qu'irritait sa hardiesse à juger les Pères, atrocement calomnié dans *l'Amphitheatrum honoris*, abominable pamphlet du jésuite Scribani, et dans le *Scaliger hypobolimacus* de Scioppius, malgré la pureté exemplaire de ses mœurs, éprouva de ces attaques un profond chagrin. Il mourut d'hydropisie, à l'âge de soixante-neuf ans, après avoir donné d'excellents conseils à son jeune ami, Daniel Heinsius, qui a décrit ses derniers moments dans une lettre à Casaubon (dans les lettres de Scaliger, *Epistolæ*, etc., Leyde, 1627, p. 829). — Consulter, outre Bayle, Niceron, etc., surtout Bernays, *Joseph Justus Scaliger*, Berlin, 1855, in-folio; et Haag, *France protestante*, ainsi que Ch. Nisard, *Le triumvirat littéraire au seizième siècle*, Paris, in-folio, 1852. L. Massebieau.

SCANDINAVIE. Voyez *Suède et Norvège.*

SCAPULAIRE, de *scapula*, épaule, partie de l'habillement de certains ordres religieux. Il consiste en deux bandes d'étoffe, dont l'une passe sur la poitrine et l'autre sur le dos ou sur les épaules. Les religieux profès le laissent pendre jusqu'à terre, mais les frères lais jusqu'aux genoux seulement. Le scapulaire est aussi un signe de dévotion envers la Vierge qui fut introduit parmi les fidèles, vers le milieu du treizième siècle, par Simon Stock, carme anglais et général de son ordre. Il consiste, pour les laïques, à porter sur la poitrine deux petits morceaux d'étoffe bénite sur lesquels est représentée l'image de la Vierge, joints ensemble au moyen d'un cordon ou d'un ruban passé autour du cou. Stock assura que, dans une vision, la Vierge lui avait donné le scapulaire comme une marque de sa protection spéciale envers tous ceux qui le porteraient, qui garderaient la virginité, la continence ou la chasteté conjugale, selon leur état, et qui réciteraient le petit office de Notre-Dame. Cette dévotion a été approuvée par les papes Paul III, Paul V, Pie V, Clément VIII, Clément X et Benoît XIV. La fête du scapulaire se célèbre le 16 juillet. — Voyez Benoît XIV, *De servorum Dei beatific. et canonis.*, IV, 2, 9; *De festis B. M. Virginis*, II, 6; P. Daniel, *Vinea Carmeli;* P. Jean Feyxoo de Villalobos, *Historico-sacra et theologico-dogmatica dissertatio de vera origine et progressu monasticis.*

SCEPTICISME. Ce mot, qui est la transcription française du terme grec σκέψις, *examen, recherche*, qui dérive lui-même de σκέπτομαι, *je considère, j'examine*, est d'un usage relativement récent dans notre langue. On se servait encore au dix-huitième siècle, pour rendre le sens qu'il exprime, du mot pyrrhonisme. Un des ouvrages de Voltaire est intitulé : *le Pyrrhonisme de l'histoire.* Le pyrrhonisme ne désigne cependant que la forme particulière sous laquelle l'ancien philosophe grec Pyrrhon avait exposé le scepticisme. Ce dernier terme doit être

préféré ; il représente le genre dont l'autre n'est qu'un cas particulier. — Le scepticisme ne consiste pas, comme il est dit dans le *Dictionnaire de l'Académie*, « à soutenir que tout est incertain et incompréhensible ; que l'esprit ne doit jamais donner son consentement à rien, mais qu'il doit rester dans une indifférence entière sur toutes choses. » Sextus Empiricus, dans ses *Hypothyposes pyrrhoniennes*, t. VII, ouvrage qu'on peut regarder comme le manuel du scepticisme, rédigé par un sceptique d'après les travaux de tous les sceptiques antérieurs, en donne une idée plus vraie : « Le sceptique ne dogmatise pas ; mais il ne faut pas entendre par là qu'il refuse son assentiment à toutes choses, car il adhère aux représentations qui se forment en lui involontairement ; ce qu'il faut entendre, c'est qu'il n'affirme rien touchant ces objets obscurs dont on s'occupe dans les sciences. » Le scepticisme s'applique, non aux faits bien constatés, qui s'imposent à nous dans la vie pratique, mais aux explications qu'on prétend en donner par le pur raisonnement. Il est, sous ce rapport, l'opposé direct du dogmatisme. Le philosophe dogmatique croit pouvoir tout expliquer ; le philosophe sceptique s'arrête au fait et ne croit pas possible d'aller plus loin. Le scepticisme est, par conséquent, la négation de toute espèce de connaissance scientifique. — Pyrrhon et son disciple Timon (troisième siècle avant J.-C.) soulevèrent dix motifs de doute contre les philosophes dogmatiques, dont les doctrines hasardées, fondées uniquement sur des suppositions, presque toujours opposées entre elles, ne leur semblaient propres qu'à porter le trouble dans l'âme et la détourner de la culture de la vertu, le seul et vrai bien de l'homme. Ænésidème, le premier, donna au scepticisme une forme scientifique, en transformant une difficulté particulière suscitée au stoïcisme par l'Académie en une argumentation générale contre la philosophie ou, pour mieux dire, contre la raison. Si la raison ne se trompait jamais, il suffirait qu'elle se prononçât pour qu'on fût certain de posséder la vérité ; mais, comme elle se trompe souvent, il faut, fit remarquer Ænésidème, une marque à laquelle on puisse distinguer les cas où elle se trompe de ceux où elle ne se trompe pas. Ce critère, la raison seule peut nous le donner, puisque nous n'avons pas de plus haute faculté de connaître. Mais qui nous assure que, en nous donnant ce critère, elle ne se trompe pas ? Il faudrait donc une preuve que ce critère est bon et vrai. Cette preuve aurait besoin à son tour d'être prouvée elle-même, et ainsi à l'infini, sans jamais pouvoir trouver un critère qui n'eût pas besoin d'être légitimé. En présence de cette difficulté qu'il tient pour insurmontable, Ænésidème prétend que le parti le plus sage est de s'abstenir et de ne rien affirmer, de ne rien nier, de rester dans un doute complet. C'est le seul parti à prendre, puisqu'il est impossible d'avoir un critère infaillible, capable de nous faire distinguer la vérité de l'erreur. Ajoutez que, dès qu'on s'est décidé à retenir son jugement (ce que les sceptiques grecs appelaient l'ἐποχή, de ἐπέχω, *retenir, s'abstenir)*, on n'était plus exposé à ce trouble de l'esprit que produisent les compétitions des systèmes contraires, et on jouissait d'une quiétude parfaite, d'un repos inaltérable de l'âme, qu'ils appelaient l'ἀταραξία (*Hypoth.*, 1, 12). Pyrrhon et Timon

avaient déjà fait valoir ces grands avantages. — L'argumentation d'Ænésidème est restée le fonds commun de tous les sceptiques postérieurs. Montaigne (*Essais*, II, 12), Bayle (*Dictionn.*, art. *Pyrrhon*), et bien d'autres encore n'ont fait que la reproduire en traits plus ou moins brillants. — Cette argumentation renferme-t-elle cependant la raison dans un filet inextricable, comme l'assurent tous les sceptiques? Il est permis d'en douter quand on voit que, en fait, elle n'a pas convaincu la raison; qu'elle ne l'a pas dissuadée de la recherche de la vérité; qu'elle n'a même été regardée que comme une subtilité d'école qu'il convient sans doute de réfuter, mais devant laquelle l'esprit humain n'a pas à s'arrêter; d'un autre côté, la démonstration n'est pas l'unique voie qui mène à la connaissance de la vérité, comme le croient Pyrrhon, Timon, Ænésidème et Sextus Empiricus. L'observation et la réflexion nous y conduisent bien mieux que le syllogisme, qui est bien plus souvent un instrument de dispute qu'un instrument de persuasion (voyez Franck, *De la certitude*, entre autres, p. 120-127, 170 et 172; et surtout Saisset, *Ænésidème*, Paris, 1840). — Le scepticisme est une manière de penser qui n'est propre ni à tous les hommes ni à tous les temps. Il est des esprits qui sont plus frappés, dans la comparaison des choses, de ce par quoi elles diffèrent que de ce que par quoi elles se ressemblent; esprits fins, subtils et saisissant de prime abord les difficultés inhérentes à chaque sujet. Quand vous aurez décrit un phénomène, ils vous feront remarquer quelque petit fait resté inaperçu et dont la découverte, mise en relief, vient changer tout votre tableau. Quand vous aurez cru donner une solution à un problème, ils feront ressortir quelque légère nuance que vous aurez négligée, et par laquelle on rendra votre explication douteuse. Quand vous aurez établi une maxime sur un ensemble de considérations, ils feront valoir des considérations contraires dont la portée et la valeur vous avaient échappé, et, sur les ruines de votre idée, ils ne laisseront debout que l'incertitude. Ces esprits sont faits pour le scepticisme, mais ils ne sont pas sans utilité pour la science; ils forcent les dogmatiques à creuser plus profondément leurs systèmes et à ne pas se contenter d'un à peu près. — Le scepticisme se produit dans certaines circonstances bien connues. Après un long mouvement philosophique, la finesse des intelligences, aiguisée par la lutte des systèmes, la vue des contradictions que présentent les diverses théories tour à tour soutenues, les déceptions nombreuses de la raison qui a successivement porté sa confiance d'une doctrine à l'autre, rendent les esprits à la fois plus difficiles et plus défiants, et les prédisposent naturellement à un doute général. On a été témoin de la ruine de tant de systèmes qu'on semble bien avoir quelque droit de ne pas concevoir de meilleures espérances pour l'avenir (Ancillon, *Mélanges de littérature et de philosophie*, t. II, p. 44 et 45), et de conclure de l'insuffisance des systèmes connus à celle de tous les systèmes possibles, c'est-à-dire à celle de la raison humaine qui les produit. Sans aucun doute, cette conséquence n'est pas légitime; elle va plus loin que le fait dont on la tire. Parce qu'on s'est trompé quelquefois, parce qu'on s'est trompé souvent, on n'est pas en droit d'affirmer qu'on se trompera toujours.

Elle n'en est pas moins dans la nature des choses. A une confiance excessive, il est impossible qu'il ne succède pas une défiance extrême. — Le scepticisme est une phase nécessaire dans la série du développement de l'esprit humain qui, sans lui, risquerait de s'endormir dans un système dépassé, et de se pétrifier à un des degrés d'évolution. Quand des systèmes dogmatiques étendent leur exclusivisme sur toute les activités de la vie humaine et menacent de les arrêter dans l'immobilité de leurs doctrines et de leurs formules, le scepticisme se présente pour délivrer l'esprit humain de ces tyrannies. Actif démolisseur, il s'attache à la ruine de toutes les spéculations qui embarrasseraient, par leur empire prolongé, la marche de l'humanité ; il fait justice des systèmes reconnus défectueux, et les atteint précisément dans leurs endroits les plus vulnérables; sous ce rapport il devient, sans en avoir conscience, le champion du bon sens contre l'esprit de système. « Comme critique et comme stimulant, il contribue puissamment aux progrès de la science » (Franck, *De la certitude*, p. 283 et 299). MICHEL NICOLAS.

SCHAFFHOUSE. Le canton de Schaffhouse fait partie de la confédération suisse depuis 1501. La grande majorité de la population est réformée. Sur 37,721 habitants (recensement de 1870), on compte 34,646 protestants et 3,051 catholiques. Les deux Eglises sont reconnues par l'Etat. L'Eglise réformée est régie par la loi ecclésiastique de 1854, récemment revisée ; l'Eglise catholique, par la loi du 19 mai 1863, sur les affaires ecclésiastiques des ressortissants catholiques du canton. La constitution cantonale de 1876 garantit l'autonomie de toutes les sociétés religieuses, reconnues ou non par l'Etat, pour le règlement de toutes les affaires d'ordre intérieur. Mais, en revanche, l'Etat se réserve tous ses droits de souveraineté et de surveillance sur ces sociétés et conserve notamment le droit de prendre toutes les mesures qu'il estimera utiles au maintien du bon ordre, des bonnes mœurs et de la paix confessionnelle. Dans les limites de ces mesures de gouvernement, les citoyens ont le droit de former des sociétés religieuses privées et de célébrer leur culte. Mais la constitution (art. 50) reconnaît le caractère de société religieuse publique à : 1° l'ancienne Eglise nationale évangélique réformée ; 2° la paroisse catholique de Ramsen ; 3° les autres sociétés religieuses auxquelles, dans la suite, l'Etat pourrait trouver à propos de conférer ce caractère. Ce dernier paragraphe avait principalement en vue la création, à Schaffhouse, d'une communauté catholique chrétienne, communauté qui n'est pas encore organisée à ce jour. A cette reconnaissance par l'Etat sont attachés certains privilèges, mais aussi certaines obligations. Ne peuvent être reconnus que les groupes religieux qui s'organisent en paroisses où le droit de vote appartient à tous les citoyens établis dans le ressort de la paroisse et se rattachant à ce groupe, qui demandent à leurs ecclésiastiques d'avoir satisfait à un examen d'Etat et qui les nomment par élection populaire et pour une période qui ne peut excéder huit ans. — L'Eglise réformée de Schaffhouse compte vingt-sept paroisses avec trente et un pasteurs. A la base des autorités ecclésiastiques, nous trouvons l'assemblée de paroisse, composée (art. 10) de tous les électeurs politiques appartenant à la confession réformée et

domiciliés dans la paroisse. L'assemblée nomme le pasteur et le conseil de paroisse. Ce conseil se compose du pasteur, président de droit, et de cinq à sept membres laïques nommés pour six ans; ils doivent être âgés de vingt-cinq ans au moins, avoir une bonne réputation et témoigner par leur vie de leur attachement à l'Eglise. Les fonctions du conseil de paroisse consistent à préparer le travail de l'assemblée de paroisse, à assister le pasteur dans le maintien de la discipline et dans tout ce qui peut contribuer au bien spirituel de la paroisse, et à administrer les biens de l'Eglise. Les pasteurs doivent avoir satisfait aux examens d'Etat, être consacrés, âgés de vingt-cinq ans, et, sauf dispense, avoir exercé pendant deux ans les fonctions de vicaire. Les autorités centrales de l'Eglise réformée de Schaffhouse sont au nombre de quatre : 1° Le *convent*, qui existe depuis la Réformation, est la réunion de tous les membres du clergé schaffhousois (il se réunit au moins trois fois par an. Il ne prend pas de décision définitive, mais prépare les matières qui doivent être soumises aux délibérations du synode); 2° l'*antistes*, chef du clergé du canton, élu pour six ans par le grand conseil, sur une triple proposition du conseil d'Etat; il est chargé d'inspecter les paroisses et les pasteurs, de consacrer les candidats, d'installer les pasteurs nouvellement élus et d'intervenir, comme conciliateur, dans les difficultés qui peuvent s'élever entre les pasteurs ou entre un pasteur et sa paroisse. L'autorité législative de l'Eglise est le synode. La composition de ce corps est fort différente de ce qu'elle est dans les contrées presbytériennes. Sont membres du synode réformé de Schaffhouse : *a*) tous les pasteurs et anciens pasteurs en résidence dans le canton ; *b*) deux membres du conseil d'Etat, délégués par ce corps ; *c*) les membres du conseil d'Eglise. Le synode tient une session ordinaire tous les ans. Il fait des propositions au gouvernement sur toutes les affaires d'ordre purement ecclésiastique ; il donne son avis sur les affaires mixtes et se fait faire un rapport de l'état religieux et moral de ses paroisses. Le pouvoir exécutif de l'Eglise réside dans le conseil d'Eglise, composé du conseiller d'Etat chargé des affaires des cultes, président ; de l'*antistes*, vice-président ; de deux membres, un ecclésiastique et un laïque, nommés pour six ans par le synode ; de trois membres, un ecclésiastique et deux laïques, nommés pour le même temps par le grand conseil. La loi détermine très en détail les attributions de ce corps ; nous ne pouvons reproduire cette énumération, qui ne compte pas moins de dix-huit paragraphes. — L'Eglise de Schaffhouse comprend aujourd'hui deux paroisses, rattachées officieusement au diocèse de Bâle-Soleure. A la suite des difficultés qui s'élevèrent, à partir de 1872, entre les évêques et les gouvernements cantonaux, plusieurs de ces derniers refusèrent de continuer à reconnaître l'évêque, et, depuis lors, le gouvernement de Schaffhouse considère que le lien officieux des catholiques de Schaffhouse avec l'évêque a cessé d'exister. Néanmoins, l'autorité de l'évêque est restée la même pour tous les membres fidèles des deux communautés. Les curés sont nommés par une réunion composée des membres du conseil d'Etat (généralement tous protestants) et d'un nombre égal de membres de la paroisse intéressée. Les curés doivent être citoyens suisses, de bonne

réputation et (autrefois) acceptés par l'évêque. La nomination des vicaires doit être soumise à l'agrément du gouvernement. — Bibliographie : *Schaffhæuser, Staatskalender*, 1881 ; Zorn et Gareis, *Staat und Kirche in der Schweiz*, 1877, 1878, t. I, p. 418-431 ; G. Finsler, *Kirchl. Statistik der ref. Schweiz*, 1859 ; A. Riggenbach, *Taschenbuch für schweiz. Geistliche*, 1876 et suiv., etc. E. VAUCHER.

SCHALL (Jean-Adam), savant jésuite, né à Cologne en 1591, mort à Pékin en 1669. Il termina ses études au *collegium germinacum* de Rome et fut envoyé en Chine en 1622, et attaché à la mission de Singnan-Fou. Profondément versé dans l'astronomie et dans les mathématiques, il fut appelé à la cour pour travailler à corriger le calendrier chinois, et parvint à un si haut degré de faveur auprès de l'empereur, que ce prince lui permit de bâtir à Pékin une grande église catholique, et, bientôt après, le christianisme fut ouvertement prêché en Chine. Malheureusement le P. Schall ne conserva pas toujours son influence, et la fin de sa vie fut marquée par de pénibles épreuves. Il publia en chinois de nombreux ouvrages de mathématiques dans lesquels il sut habilement insérer de notables fragments des traités apologétiques de Lessius : *De Providentia Dei, De octo Beatitudinibus*, et *Explicatio imaginum vitæ Christi*. Son ouvrage le plus important est la *Historica narratio de initio et progressu missionis Societatis Jesu apud Chinenses, præsertim in Regia Pequinensi ab anno* 1581 *usque ad* 1661. La première édition parut à Vienne en 1665, la deuxième à Ratisbonne en 1672 ; il en a été publié une édition allemande, avec notes par Mannsegg, Vienne, 1834. — Voyez le P. de Mailla, *Hist. génér. de la Chine*, X et XI ; le P. Le Comte, *Mémoires de la Chine ;* Jœcher, *Allgem. Gelehrten-Lexicon*, IV, 212 ss.

SCHAMANISME (Chamanisme dans le *Dictionn. de l'Académie*). On désigne par ce mot les religions ou les superstitions qui en tiennent lieu parmi les diverses peuplades de la Sibérie. Schamanisme vient du mot schaman (ou chaman) qui est le nom donné, dans le plus grand nombre de ces peuplades, à ceux qui remplissent des espèces de fonctions sacerdotales. C'est un véritable fétichisme. Il paraît que, aussi haut qu'on remonte dans les traditions, d'ailleurs fort vagues, des habitants de la Sibérie, on les voit invoquer des animaux, des arbres (principalement des mélèzes), des objets inanimés, des morceaux de bois grossièrement sculptés, etc. Ces cultes bizarres, pour ne pas dire insensés, sont entrés si profondément dans leur manière de sentir et de comprendre que, autant celles de ces peuplades que les Russes, de qui elles dépendent, ont cru convertir au christianisme, que celles qui, soumises à la Chine, sont censées avoir embrassé le lamaïsme, sont au fond restées fétichistes. On dit que, parmi un grand nombre d'entre elles, on croit à un esprit bon (ou à des esprits bons) qu'on appelle koutai, et à un esprit malfaisant (ou à des esprits malfaisants) qu'on appelle chaïtana (Satan). C'est peut-être un souvenir des instructions chrétiennes qu'on leur a données. Quoi qu'il en soit de l'origine de cette croyance aux esprits, les voyageurs sont unanimes à rapporter qu'on y est bien plus attentif à éviter la colère des esprits du mal qu'à se rendre digne

de la faveur de l'esprit ou des esprits bienfaisants. Quant aux fétiches que les habitants de la Sibérie ont dans leurs campements ou dans leurs huttes, ils les rendent responsables, comme cela a lieu chez tous les fétichistes, des malheurs qui leur arrivent; et, pour les punir de leur négligence à remplir leurs fonctions de protecteurs, ils les frappent, les brisent en morceaux, les destituent et se donnent de nouvelles divinités domestiques qu'ils s'imaginent devoir être ou meilleures ou plus puissantes. — Les schamans ont pour principale affaire de conjurer les mauvais esprits, de guérir les maladies, qu'on regarde comme les effets de la possession d'un esprit malfaisant, d'expliquer les songes, de prédire l'avenir et de rendre des oracles. Pour remplir ces différentes fonctions, il faut qu'ils entrent dans une sorte d'état cataleptique, ce qu'ils produisent par des cris, des contorsions, des gestes violents, qu'ils accompagnent du bruit d'un tambour magique sur lequel ils frappent à coups redoublés, jusqu'à ce qu'ils tombent dans un évanouissement qui se prolonge plus ou moins ; ils prétendent que, pendant qu'ils sont dans cet état, ils ont des communications avec le monde des esprits et qu'ils apprennent alors ce qu'il y a à faire pour chasser la cause du mal, pour se rendre l'avenir propice, pour réussir dans les expéditions qu'on entreprend, etc. — Les schamanistes n'ont pas de temples ; ils accomplissent leurs rites sauvages la nuit, dans la campagne, souvent autour d'un grand feu. Leur ignorance, qui est extrême, et la vie misérable qu'ils mènent dans les climats rigoureux qu'ils habitent, expliquent suffisamment leur extrême facilité à la superstition. — Voyez : *Recherches historiq. et géograph. sur le nouveau monde*, par J.-B. Scherer, Paris, 1777 in-12, p. 101-105 ; *Description et histoire naturelle du Groenland*, par Eggede, Copenhague et Genève, 1763, in-18, p. 138-154 ; *Histoire du Kamtschatka, des îles Kuribski et des contrées voisines*, Lyon, 1767, 2 vol. in-12, t. II, p. 165-176 ; *Nouvelles découvertes des Russes entre l'Asie et l'Amérique, trad. de l'angl.* de Coxe, Neuchâtel, 1781, in-8, p. 165-184 ; surtout : *Voyages de Pallas en différentes provinces de l'empire de Russie*, Paris, 1793, 6 vol. in-4, *passim*, principalement t. I, 533-569 et t. IV, p. 78 et 79, 577-578 ; Benj. Constant, *De la religion*, t. I, p. 244-285, 320, 359, etc. ; la *Sibérie d'après les voyageurs les plus récents*, par F. de Lanoye, *passim*, entre autres p. 127 et suiv.

M. Nicolas.

SCHAMMAÏ. La vie de Schammaï est à peu près inconnue. Nous savons qu'il naquit en Judée et fut le chef du parti pharisien conservateur. Il était célèbre sous le règne d'Hérode le Grand, et, d'après le Talmud de Jérusalem (Haggigâh, II, 87), il aurait été appelé par ce prince à succéder à l'essénien Menahem comme vice-président du sanhédrin, alors que Hillel (voyez ce mot) était déjà président de cette assemblée. Le fait même de la présidence et de la vice-présidence du sanhédrin par ces deux docteurs n'est rien moins que prouvé. Tout porte à croire, au contraire, que, sous Hérode, la présidence appartenait au grand prêtre. Mais il est certain que Hillel jouissait d'une très grande autorité morale cent ans avant la destruction du temple, c'est-à-dire sous Hérode le Grand, et qu'il avait pour adversaire un docteur tout aussi renommé

que lui, appelé Schammaï. Il est possible que Schammaï soit le même personnage qu'un certain Saméas dont parle Josèphe (*Ant. jud.*, XV, 1, 1) et qui fut épargné par Hérode quand celui-ci fit massacrer tous les membres du sanhédrin. — Hillel et Schammaï avaient fondé des écoles rivales. Voici les quelques détails que la tradition nous a conservés sur l'école de Schammaï et sur son fondateur. Il aurait été, avant tout, opposé à la tendance libérale de Hillel. Nous avons raconté, à l'article *Hillel*, l'histoire du païen demandant à Schammaï de lui donner un court sommaire de la loi et de la réponse que lui fit ce docteur. Cette anecdote, si elle est authentique, nous montre quel était le caractère de Schammaï et l'esprit de son enseignement. Son caractère aurait été violent, emporté, absolu, et aurait fourni un contraste complet avec la nature patiente, douce et pacifique de Hillel. Quant à son enseignement, il se résumait ainsi : observation stricte de toute la loi sans aucune concession. « Schammaï, disait-on, ne se laisse convaincre par aucun argument. » Hillel, cependant, lui aurait rendu justice et aurait reconnu que, chez lui, le fond valait mieux que la forme (Talm. Jérus., Yebamoth, 13, 5). — La sévérité de ses principes éloigna Schammaï, plus encore que Hillel, de la cour d'Hérode. Il semble s'être plus occupé de politique que son adversaire ; il aurait été d'un républicanisme ardent, et le chef du parti des zélateurs, qui devait plus tard se soulever et hâter la ruine du temple et la dispersion du peuple. On raconte qu'il imposa à son fils, encore enfant, l'obligation de jeûner le grand jour des Expiations. Sa belle-fille étant accouchée pendant la fête des Tabernacles, il fit enlever le plafond de la chambre et la transforma en tente, pour que son petit-fils, dès sa naissance, observât le rite principal de la fête : demeurer sous une tente. Il s'interdisait d'envoyer des lettres dès le troisième jour avant le sabbat dans la crainte qu'elles ne fussent pas arrivées à destination le samedi. Il est possible que les saducéens lui fussent en partie favorables à cause de ses tendances conservatrices. La fermeté de ses principes et ses haines politiques le rendaient très populaire. Du reste, Schammaï n'était pas toujours étroit. Il lui est arrivé, dans une série de questions importantes, de montrer plus de largeur que Hillel (Edujoth, IV, 1-12; V, 1-14). Il ne fut pas non plus ennemi du progrès. Il lui arrivait d'avoir raison contre Hillel, par exemple lorsqu'il le blâmait de permettre trop facilement le divorce et ne l'autorisait que pour cause d'adultère ; l'amour-propre juif a beaucoup exagéré le caractère réformateur de la tendance de Hillel, et il faut se garder d'exagérer, en retour, le caractère conservateur de la tendance de Schammaï. Le Pirké Aboth ne nous a conservé qu'une seule sentence de Schammaï; elle est fort belle : « Que tout enseignement se fasse à heure fixe ! Parle peu et agis beaucoup ! Reçois tout le monde avec douceur ! » (Aboth, I, 15). Ce dernier mot, s'il est authentique, contredit formellement les autres traditions talmudiques sur la violence du caractère de Schammaï. On ne sait pas quand il mourut. — Bibliographie : Cohen, *les Pharisiens*, tome I, livre 3, chapitre 2 ; Derembourg, *Hist. de la Palestine*, ch. XI ; *Hillel et Jésus*, par Wabnitz, dans la *Rev. théol. de Montauban*, janv. 1880 ; *Vie de Hillel*, par grand le rabbin Trenel ; Schürer, *Lehrbuch der neutesta-*

mentlichen Zeitgeschichte, 456 ss. et la bibliographie de l'article *Hillel*.

EDM. STAPFER.

SCHEFFER (Ary), peintre protestant moderne, né à Dordrecht en 1795, mort à Paris en 1858. Il fut amené en France, dès 1812, par sa mère, restée veuve, entra dans l'atelier de Guérin, et exposa, à partir de 1819, une série d'œuvres historiques ou romantiques dont les sujets étaient empruntés au Dante (*Françoise de Rimini*, *Béatrice*), à Gœthe (*Faust*, *Marguerite*, *Mignon*), à Byron (le *Giaour*, *Médora*), et qui attirèrent fortement l'attention du public. Il traita également avec succès des sujets religieux (le *Christ consolateur*, le *Christ rémunérateur*, *Jésus au jardin des Oliviers*, *saint Augustin et Monique*, *saint Thomas d'Aquin conjurant la tempête*, l'*Adoration des mages*, *Christ et les enfants*, l'*Ensevelissement du Christ*, les *Saintes femmes revenant du tombeau*, le *Baiser de Judas*, la *Tentation sur la Montagne*, *Ruth et Noémi*, *Jacob et Rachel*, des *Madones*, etc). Ary Scheffer est le peintre de l'idéalisme éthéré et vaporeux qui répondait au goût du public de son temps. Son coloris est mou, son dessin pur, mais légèrement maniéré ; ses figures, soit masculines, soit féminines, ont une expression sentimentale et langoureuse qui leur nuit, bien que, par la richesse de son imagination, par la profondeur de ses sentiments et la variété de ses conceptions, Scheffer l'emporte sur la plupart des peintres religieux modernes. — Voyez la sympathique étude sur *Ary Scheffer*, de M. Passa, dans la *Revue chrétienne*, 1859, p. 577 ss.

SCHEIBEL. Voyez *Vieux luthériens*.

SCHELHORN (Jean-George), historien célèbre, né à Memmingen, en 1694, mort en 1773, s'occupa avec passion et succès de recherches savantes dans les bibliothèques et dans les archives, tout en exerçant les fonctions de pasteur dans sa ville natale. Parmi ses ouvrages, nous signalerons : l'*Histoire de la Réforme à Memmingen*, 1730 ; *De religionis evangelicæ in provincia Salisburgensi ortu et fatis*, Leipz., 1732 ; 3° *Amœnitates historiæ ecclesiasticæ et litterariæ*, 1737-1746, 4 vol. in-8° ; trad. en allem., Ulm, 1762-1764, 4 vol. in-8°, son ouvrage le plus important et qui est une source précieuse pour l'histoire de la littérature et de l'Eglise ; 4° *Acta historico-eccles. sæc. XV et XVI*, Ulm, 1738 ; 5° *De antiquissima latinorum Bibliorum editione*, 1760.

SCHELLING (Frédéric-Guillaume-Joseph) offrit à ses contemporains le spectacle instructif d'un puissant génie toujours en mouvement, d'une pensée infatigable dans ses transformations et qu'on aurait accusée de versatilité, si l'on n'avait reconnu que ses évolutions successives s'enchaînaient dans une direction constante, partant d'un panthéisme très hardi pour aboutir à un théisme qui voulait être chrétien. Né en 1775, à Léonberg, en Wurtemberg, il étudiait, dès l'âge de quinze ans, la théologie à Tubingue, où il se liait avec Hegel, de cinq ans plus âgé que lui. A dix-huit ans, il publiait son premier écrit, une dissertation sur le récit de la chute ; bientôt après, un article de revue, sur les mythes et les légendes de l'antiquité, inaugurait des recherches qui le préoccupèrent toute sa vie. Il se rattacha d'abord à la philosophie de Fichte, et il exposait sa manière de concevoir l'idéalisme subjectiviste dans plu-

sieurs mémoires, parmi lesquels nous mentionnerons : *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795, où il professait que le moi individuel est appelé à reconnaître son identité avec ce moi infini, impersonnel, qui est la vie éthique dans son développement sans bornes. — Mais quand Schelling fut appelé à enseigner la philosophie auprès de Fichte, à Iéna, la pensée du disciple avait déjà dépassé les limites trop étroites de l'idéalisme subjectif. Pour le compléter par un réalisme qui lui fît équilibre, il esquissait une philosophie de la nature qui statuait un parallélisme constant de la nature et de l'esprit : la nature, c'est l'esprit visible, et l'esprit la nature invisible, tous deux étant des manifestations du même moi absolu, du sujet objet. Par exemple, la lumière est le premier degré de l'intelligence ; et de même, le jeu des forces expansives et attractives, le magnétisme, l'électricité, tous les phénomènes du monde sensible sont expliqués par un progrès continu qui s'élève à l'ordre spirituel. Ici des conflits semblables surgissent, notamment celui de la liberté et de la nécessité, mais pour s'harmoniser dans l'identité suprême, qui se cache dans l'éclat de son éblouissante lumière. Si la religion honore cette harmonie sous le nom de Providence, l'art, mieux partagé que la religion et que la philosophie, la manifeste par ses créations, qui réalisent l'ineffable union du fini et de l'infini, du conscient et de l'inconscient, du visible et de l'invisible. Ces vues étaient indiquées plutôt que développées dans trois écrits : *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797 ; *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklærung des allg. Organismus*, 1798 ; et surtout : *System des transcendentalen Idealismus*, 1800. — Tandis qu'elles étaient accueillies avec grande faveur par la jeunesse des écoles et par les hommes adonnés aux sciences naturelles, l'auteur, par ses méditations sur l'absolu, entrait dans une phase nouvelle, qui le rapprochait de Spinoza et qui s'affirma dans deux ouvrages : *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803 (tr. en franç. par M. Bénard, 1847) et *Philosophie u. Religion*, 1804. Par un acte d'intuition, notre esprit contemple l'absolu comme identité de l'idéal et du réel, du subjectif et de l'objectif, identité qui se polarise dans deux directions opposées, la nature et l'histoire, se développant par degrés similaires et dont les diverses étapes renferment en proportion inverse le réel et l'idéal. Or, l'âme de l'histoire, c'est la religion, qui compte deux périodes : d'une part le monde antique, la religion de la nature, le polythéisme, tout particulièrement celui de la Grèce, religion où l'infini est enfermé dans le fini, Dieu extériorisé dans le symbole ; puis le monde moderne, le christianisme, non pas celui du Nouveau Testament, qui en mainte page est inférieur à d'autres documents, aux Védas, mais le christianisme inauguré par la sagesse orientale et par Platon ; religion mystique et de l'esprit, où le fini est subordonné à l'infini. La naissance du Christ fut le moment décisif de l'incarnation éternelle de l'infini, et sa mort, en sacrifiant le fini, permit à l'esprit de ramener en Dieu l'élément objectif. Car le fini est un monde déchu ; il ne peut procéder directement de l'absolu, provenir d'une simple émanation graduelle. Aussi bien il n'est qu'une apparence, un non-être. Une chute

s'est opérée de toute éternité dans le monde divin des idées, que Dieu avait conçu, à qui Dieu avait donné la liberté et qui, dans certaines de ses puissances, a voulu être pour soi et en soi, au lieu d'être uniquement en Dieu. Mais la rédemption est le signal du retour des esprits en Dieu, de la réintégration universelle, qui se terminera par la volatilisation de la matière disparaissant dans le monde de l'esprit. — Sur ces entrefaites (1801), Schelling avait accepté une chaire de philosophie à Wurtzbourg, puis, en 1807, s'était fixé à Munich, qu'il ne quitta que pour un enseignement momentané à Erlangen. Dans la capitale de la Bavière, il remplissait les fonctions de secrétaire général de la classe des beaux-arts, plus tard, celle de président de l'Académie. Il fut anobli et recommença à donner des cours. Ses méditations se portaient plus que jamais vers la théosophie, surtout vers celle de Bœhme ; l'influence d'un ami, Fr. Baader, y contribuait pour une forte part. Le titre d'un nouvel écrit : *Philos. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809, indiquait le complément qu'il voulait apporter à ses travaux antérieurs : l'être est essentiellement puissance ou volonté ; mais dans ce vouloir il faut reconnaître deux degrés. Comme le philosophe teutonique, Schelling statue une nature divine, virtualité obscure, volonté aveugle ; elle aspire à être et se réalise en Dieu, qui est conscience, pensée, personne absolue et qui domine l'impulsion sourde d'où il s'est élevé ; de telle sorte que les deux principes se conditionnent réciproquement. Par une telle conception, le panthéisme semble dépassé ; car Dieu ne s'actualise pas au moyen d'une série d'êtres finis, il se constitue complet en lui-même. D'autre part, Schelling se rapprochait de l'idée d'une création, mais sans la professer nettement. Car, selon lui, le monde est à la fois l'œuvre inconsciente de la virtualité aveugle et celle du Dieu personnel ; le naturalisme et le théisme sont tous deux légitimes et incomplets, la vérité est dans leur association. Mais si l'univers procède aussi bien d'un épanouissement spontané que d'une activité personnelle, du moins cette action intelligente tend, par une prépondérance croissante, à s'assujettir, à s'approprier l'ordre de choses fini ; travail d'assimilation qui rencontre un grand obstacle, le mal, la rébellion. Le mal tire sa première et lointaine origine, non du Dieu personnel, mais de l'autre principe cosmique, de l'aspiration à être, qui dans les créatures individuelles tend à se constituer en aspiration à l'existence particulière, au lieu de se soumettre au principe idéal. L'homme a été créé libre et, dans une existence antérieure, il a cédé à la suggestion de vivre pour soi ; son désordre actuel est à la fois un fait nécessaire et dont il est responsable. Pour le ramener à la vie spirituelle, Dieu lui envoie, sous une forme visible, sa Pensée, en qui Dieu s'est reflété lui-même, le Fils, la Parole, l'Image de Dieu ; Pensée qui était comme la lumière diffuse, l'ordre cosmique, et qui, pour soutenir la lutte contre le chaos, la multiplicité, le paganisme, s'est condensée en l'homme Jésus et a fondé le royaume de l'esprit. L'obstacle est ainsi l'occasion, ou plutôt le moyen par lequel la Divinité s'affirme ; il constitue un élément de son développement. — Ce système, où la théogonie se confondait avec la cosmogonie et où l'idéal triomphait d'un réel qui sub-

siste toujours, était trop incohérent pour satisfaire son auteur. Il se recueillit pour dégager sa doctrine définitive, et, pendant près de quarante ans il se prépara à en donner une exposition complète. On en parlait comme d'une réconciliation sincère de la philosophie avec le christianisme. Seuls, les auditeurs de ces cours en connaissaient quelques éléments ; car, en chaire, il ne parlait pas d'abondance, se contentant de lire un manuscrit où ses idées étaient indiquées avec une concision souvent énigmatique. En 1841, le roi de Prusse, qu'alarmait la tendance négative de la gauche hégélienne, l'appela à une chaire de philosophie à Berlin, et Schelling étant mort à Ragatz (Suisse), en 1854, la publication de ses œuvres permit enfin de connaître le terme où avaient abouti de si longues méditations. Les dix premiers volumes de cette collection ne reproduisent guère que des écrits déjà publiés ; mais les quatre derniers (1856-1858) exposent la doctrine suivante : l'explication de toute la réalité est fournie par le jeu de trois principes ou éléments (*Potenzen*), se combinant sans cesse et diversement, et qui se retrouvent jusque dans la Divinité, quoique dans un ordre différent de celui qu'ils occupent dans la création. Si, par un effort, de la pensée spéculative, nous les isolons les uns des autres, nous reconnaissons qu'ils sont : 1° la simple virtualité, *Seinkœnnen*, la substance ou le sujet, semblable à la volonté latente ; 2° l'être ou l'acte pur, *der reine Actus des Seins*, l'objet, semblable à la volition ; 3° le sujet objet, l'union des deux termes précédents, *das bei sich seiende oder sich besitzende Sein*, l'acte qui se possède dans la substance, l'esprit ; et par là le cercle des principes est complet. Ces trois éléments ne constituent pas la Divinité, comme si elle n'existait que par eux ; ce n'est pas parce qu'ils sont, que Dieu est ; mais, au contraire, parce que Dieu est, ils sont, en lui, participant de sa réalité ; il est leur unité indissoluble ; en tant que personne absolue, il est libre, indépendant d'eux, si indépendant qu'il peut les émettre, leur donner une existence extérieure à la sienne. C'est en cela que consista la création. Elle fut un acte libre ; le monde est un fait contingent. Cette formation d'êtres nouveaux débuta par l'expansion infinie du premier principe, qui passa de l'état virtuel à l'état actuel dans le temps et l'espace. Une telle apparition, en face du deuxième principe, a limité celui-ci, l'a comprimé, l'a constitué sujet ou puissance ; car, pour reprendre son existence d'être pur, il lui faut refouler, se soumettre l'extension prise par le premier principe, conflit dans lequel le troisième principe, qui est l'union des deux premiers, a pareillement à reprendre son rôle légitime. A cet effet, le deuxième et le troisième principes reçoivent aussi une existence extra-divine ; et le monde est le théâtre de la crise provoquée par l'opposition des trois principes, qui, sous leur forme nouvelle, sont devenus des causes : *causa materialis*, la matière première, qui ne doit pas demeurer ce qu'elle est, qui constitue le transitoire, ce qui ne doit pas être, l'élément antispirituel ; *causa formalis* ou *efficax*, qui constitue l'élément actif, progressif ; *causa finalis*, le but, la vraie existence, en qui les deux premières causes sont unies. Vis-à-vis de ces trois principes cosmogoniques, leurs congénères divins se sont constitués en trois personnes, trinité qui s'accentue encore plus par le drame que provoque la chute de

l'homme. C'est dans l'homme, but de la nature et en vue duquel Dieu avait mis les principes en mouvement, que l'harmonie de ces principes a trouvé sa réalisation, et l'antagonisme devait s'arrêter là. Car l'homme est semblable à Dieu, dominant, comme lui, les trois principes, et sa mission était de les maintenir unis, en repos. Mais il a voulu s'égaler à Dieu ; il a mis en mouvement les principes, et, dès lors, il ne les domine plus, il leur est assujetti. Cette dissociation, non plus voulue de Dieu, comme à l'origine de la première création, mais contraire à la pensée du créateur, a déchaîné le premier principe, qui par là est devenu le mal, la puissance violente et mortelle ; la matérialité physique est apparue avec sa corruption et sa vanité ; Satan a surgi, comme expression et organe de la volonté rebelle ; l'antagonisme du bien et du mal, la lutte et la souffrance sont devenus le lot de l'humanité. Dieu doit donc reconquérir les trois éléments qui échappent à sa domination, Dieu irrité, autant que Père ou premier principe, mais réconcilié par le Fils ou deuxième principe, qui surmonte la rébellion et ramène l'empire de l'Esprit. A cet effet, le Fils suit l'homme dans sa misère et son éloignement ; il agit d'abord au sein du paganisme comme influence ou comme nature, pour agir au sein de l'alliance chrétienne, comme volonté ou en personne ; non en qualité de docteur seulement, mais assumant la colère divine et notre culpabilité, notre châtiment, souffrant pour nous, mourant, de manière à apaiser l'indignation du Père, et entraînant dans sa mort le paganisme, dépouillant ainsi les puissances cosmiques de leur pouvoir illégitime. Dans l'Eglise, qui continue son œuvre, les trois puissances apparaissent encore, représentées par trois apôtres ou par trois périodes : Pierre ou le moyen âge, la période du Père, de l'unité extérieure ou substantielle ; Paul ou la réformation, la période du Fils, du mouvement, de la science ; Jean ou l'Eglise de l'avenir, période du Saint-Esprit, qui nous donnera la paix et la vérité complète. — Dans ce système, on retrouve bien des idées énoncées déjà pendant les phases précédentes ; aussi l'on comprend que Schelling n'ait jamais répudié ses premiers enseignements ; il les considérait comme les préliminaires, la *philosophia prima* de sa doctrine définitive. Cependant on regrette qu'un exposé préparé si longuement offre, malgré la noblesse du style, tant d'obscurités, d'affirmations subtiles ou contradictoires, et l'on partage le sentiment qu'exprimait M. Mignet, dans l'éloge de Schelling lu à l'Institut, le 7 août 1858 : « On peut ne pas trouver ces explications concluantes, mais on ne saurait méconnaître ce qu'il y a de grand dans ses idées ; son génie qui s'élève vers les régions inaccessibles peut sembler téméraire, mais il surprend et enlève par la force de ses élans... S'il ne parvient pas à convaincre, il émeut la pensée et l'entraîne, à demi séduite, dans les mystérieuses contemplations de l'univers et de Dieu. » En effet, cette doctrine éveille bien des doutes : on se demande ce que c'est que cette existence extradivine des éléments divins et s'il n'y faut pas voir un dédoublement ou un abaissement de la Divinité ; comment ces principes unis en Dieu d'une manière indissoluble peuvent entrer en conflit ici-bas ; ce qu'est en elle-même cette personne divine si supérieure aux éléments, qui cependant ne sont autre chose qu'elle ; si elle

est vraiment libre, puisqu'elle a seulement la faculté de créer ou de ne pas créer, tandis que, la résolution une fois prise, elle n'aura pas le choix de l'œuvre qu'elle accomplira ; si le mal, dans ce système, n'a pas un caractère beaucoup plus cosmogonique qu'éthique, rappelant ainsi les idées chères aux anciens gnostiques. Aussi l'enseignement suprême de Schelling n'a rencontré jusqu'ici que bien peu d'adhésions ; tandis que les premières phases avaient compté de nombreux disciples : Oken, G.-H. Schubert, Steffens, J.-J. Wagner, Eschenmaier, Klein, Ast, Goerres, Windischmann, Blasche, qui, dans des sphères diverses, développaient quelques-unes de ses idées, la dernière philosophie de Schelling ne compte qu'un apologète convaincu, M. Constantin Frantz, auteur de *Schellings positive Philosophie f. gebildete Leser*, 2 vol., 1879 et 1880. — Voir, sur ce sujet, outre les histoires de la philosophie moderne : Secretan, *Philosophie de la liberté*, 1866, t. I ; C. Heyder, art. *Schelling*, dans l'*Encyclopédie* de Herzog, 1re éd., 1860 ; Erdmann, *Ueber Sch.*, 1857 ; Dorner, *Ueber Schs. Potenzenlehre*, dans les *Jahrb. f. deutsche Theol.*, V, 1, 1875 ; Weber, *Examen de la phil. relig. de Sch.*, 1860 ; Planck, *Schs. nachgelassene Werke u. ihre Bedeutung f. Phil. u. Theol.*, 1858. Une brochure anonyme, *Sch. u. die Theologie*, 1845, mentionne et discute les principales publications parues de 1841 à 1843, période où la philosophie de Schelling fut l'objet des plus vives contestations. A. Matter.

SCHEOL. Voyez *Enfer*.

SCHIGGAYON. Voyez *Psaumes*.

SCHISME D'OCCIDENT. Depuis l'établissement de la papauté à Avignon, les domaines du saint-siège avaient été livrés au désordre ; le séjour d'Urbain V à Rome (1367) avait momentanément ramené la paix, mais les cardinaux qui étaient presque tous français demandèrent à retourner au delà des monts et Urbain s'embarqua pour la France en 1370. Il meurt quelque temps après. Clément VI, qui lui succède, résiste aux instances des Romains qui le rappellent auprès d'eux ; Grégoire XI revient en Italie et fait son entrée solennelle dans Rome en janvier 1377. Après la mort de Grégoire les autorités romaines et le peuple exigent la nomination d'un pape italien : Barthélemy de Peignano, archevêque de Bari est choisi et intronisé sous le nom d'Urbain VI. Quoique l'élection fût d'abord reconnue par tous les cardinaux, un parti se forma contre Urbain et Robert de Genève fut désigné par les dissidents ; il prit le nom de Clément VII (1378). Charles V, roi de France, engage les princes chrétiens à se soustraire à l'obédience d'Urbain : l'Empereur, la plus grande partie de l'Allemagne et de l'Italie, la Hongrie, l'Angleterre, les Etats scandinaves restent fidèles au pape romain ; Clément VII est forcé de quitter Naples à cause des dispositions hostiles du peuple et va s'établir à Avignon (1379). Les deux rivaux s'excommunient ; ils sont occupés à gagner des partisans à tout prix, à se débarrasser des princes qui leur font opposition : Urbain VI se met en campagne contre Jeanne de Naples, Clément VII achète l'appui du pouvoir temporel en lui livrant les revenus de l'Eglise : l'université de Paris, indignée des dilapidations du pape d'Avignon, est prête à se soustraire à son obédience.

Urbain VI meurt, Boniface IX qui lui succède espère rallier la France, en affectant un grand zèle pour la pacification de l'Eglise. Charles VI après avoir donné audience aux envoyés de Boniface autorise l'Université à rechercher les moyens de mettre un terme aux divisions de la chrétienté (1393). Nicolas de Clemangis soumet au roi les propositions votées par l'Université et demande que les deux prétendants soient chassés comme *des loups déguisés en pasteurs* s'ils s'obstinent à garder le pouvoir suprême. Clément VII étant mort en 1394, Charles VI engage les cardinaux d'Avignon à surseoir à l'élection ; ceux-ci ne tiennent pas compte du conseil du roi et désignent Pedro de Luna qui prend le nom de Benoît XIII. Quoiqu'il eût promis d'abdiquer dès que la majorité du collège le jugerait *expédient*, Benoît XIII resta sourd aux sollicitations d'une ambassade française qui était venue le trouver ; il ne fit aucun cas des instances de Richard d'Angleterre qui, d'accord avec la France, voulait ramener la paix par *la voie de cession.* Dans toute l'Europe on s'agitait de toutes parts, on invitait les deux papes à renoncer à la tiare. La France se retira officiellement de l'obéissance de Benoît et chargea même Boucicaut de mettre le siège devant Avignon : mais, peu après, Charles VI changea d'avis, sur les conseils du duc d'Orléans (1408), sans que pour cela Benoît XIII gagnât en autorité et en influence. Les papes de Rome ou d'Avignon, avant d'être nommés, juraient d'abdiquer si le bien de l'Eglise le demandait. Innocent VII, le successeur de Boniface IX (1404), oublia sa promesse comme Benoît avait manqué à la sienne. Ce dernier, d'ailleurs, pouvait compter en toute occasion sur le concours du duc d'Orléans qui s'était uni à lui par un pacte simoniaque. Cependant l'idée de convoquer un concile général gagnait du terrain : l'Université de Paris et même les cardinaux romains qui avaient choisi, en 1406, le cardinal Angelo Corrario qui devint Grégoire XII, appellent des deux prétendants au concile et au futur pape (1408) : l'entrevue projetée entre Benoît et Grégoire, n'eut pas lieu comme on le prévoyait bien et les deux collèges de cardinaux, réunis à Livourne, publient une convocation de concile et invitent les deux papes à s'y trouver. Le concile général se réunit à Pise le 25 mars 1409 : il dépose Benoît et Grégoire comme schismatiques et hérétiques et choisit Alexandre V. Le nouveau pontife était animé d'excellentes intentions ; il voulait réformer l'Eglise et à cet effet un concile devait s'assembler en 1412. Alexandre V mourut peu après et eut pour successeur le fameux Jean XXIII. Benoît et Grégoire soutenus l'un par les Espagnols, l'autre par Ladislas de Naples, refusèrent de se démettre et pendant quelque temps la chrétienté eut trois papes. Jean XXIII ne se hâta pas de tenir la promesse faite par son prédécesseur ; l'Université de Paris demandait des réformes, le retour à la liberté de l'Eglise, et lorsque enfin le concile se réunit à Constance (1415), les Pères prirent les mesures les plus énergiques : Jean XXIII, quoique pape légitime, fut déposé, Grégoire se soumit et Benoît XIII, abandonné de l'Espagne, n'eut plus aucun pouvoir. Martin V, choisi par le concile (11 novembre 1417), fut chef incontesté de la chrétienté. Le schisme était terminé. Cependant de nouveaux troubles agitèrent l'Eglise ; ils n'étaient plus provoqués par les

compétitions des papes ni par les rivalités nationales, mais par la résistance de Martin V et d'Eugène IV qui tentaient de soustraire leur autorité au contrôle régulier des assemblées conciliaires : à deux reprises, les Pères se réunirent à Pavie et à Sienne; enfin, la grande assemblée de Bâle continua, en 1431, l'œuvre commencée à Constance. Eugène veut défendre son pouvoir, transfère le concile à Ferrare : il est déposé le 25 juin 1439 et remplacé par Félix V; le schisme, cette fois, n'eut pas les conséquences qu'il avait eues naguère. Félix V n'avait aucune autorité; il renonça au pontificat, le 9 avril 1449, et Nicolas V, seul pape, annonça par une bulle datée du 18 juin que la chrétienté était tout entière rentrée sous son obédience. G. Leser.

SCHLEIERMACHER (Frédéric-Daniel-Ernest), le plus grand théologien protestant de l'Allemagne contemporaine, naquit le 21 février 1768, à Breslau, dans une famille d'émigrés pour la foi, originaire de Salzbourg et vouée depuis plusieurs générations au service de l'Eglise. Son aïeul paternel, après avoir longtemps exercé avec distinction le ministère pastoral à Röndorf, près d'Elberfeld, avait été impliqué dans un procès de sorcellerie, à la suite de relations agitées avec un aventurier chiliaste, du nom d'Eller, et n'avait réussi qu'avec peine à trouver un refuge à Arnheim, en Hollande. Cette catastrophe impressionna profondément son fils aîné, le père de notre héros, qui, dans sa haine des divagations apocalyptiques et de l'hypocrisie sectaire, en vint à nier la sincérité de toute aspiration idéale comme de tout sentiment pieux, et traversa pendant douze années une période de doute et de sécheresse spirituelle, tout en respectant des lèvres le dogme orthodoxe et en vaquant à la cure d'âmes. Par une réaction naturelle dans un caractère aussi absolu, il s'imagina, lorsqu'il eut recouvré la foi, ne pouvoir obtenir le repos pour lui-même et le salut pour sa famille que dans la communauté des frères moraves, mais il garda de sa phase critique, avec le goût pour les recherches philosophiques, l'aversion de toute contrainte extérieure, comme l'attesta sa courageuse résistance à l'édit de Wöllner. Il remplissait, au moment de la naissance de son fils, les fonctions d'aumônier des troupes prussiennes stationnées en Silésie. Son épouse, née Stubenrauch, fille d'un pasteur de Berlin, sœur d'un professeur de théologie de Halle, alliée aux familles ecclésiastiques des Sack et des Spalding, se consacra tout entière à l'éducation du jeune Frédéric et lui laissa, en dépit de sa mort précoce, par la noblesse de son cœur et la rectitude de son jugement, d'impérissables souvenirs. Sa piété, plus encore que celle de son mari, portait le cachet de Herrnhut. Dans une lettre d'elle, qui nous a été conservée, elle décrit à son fils, alors âgé de treize ans, avec la chaleur d'une personne qui en jouissait continuellement, tous les bienfaits de la communion avec Christ, et elle déclara sur son lit de mort qu'elle s'endormirait en paix si ses enfants étaient à tout jamais soustraits aux tentations du monde par leur admission dans la communauté. De cette mère tendrement aimée Schleiermacher hérita le mysticisme de bon aloi et l'exquise sensibilité; de son père, la fidélité au devoir et la compréhension de l'impératif catégorique de Kant; de ses relations de famille et du milieu dans lequel il avait été élevé, le goût pour la vocation pasto-

rale aussi vif que persistant, puisqu'il le ressentit dès les premiers jours de sa jeunesse, et qu'en dépit de toutes les recherches scientifiques comme de toutes les distinctions sociales, il resta jusqu'à sa mort un ministre du Christ. — Il avait témoigné dès son enfance de remarquables capacités intellectuelles, d'une soif inextinguible d'apprendre, d'un esprit hypercritique qui ne respectait aucune des preuves traditionnelles ni des conventions reçues. A Pless, dans le premier collège qu'il fréquenta, ses méditations le conduisirent au résultat étrange que les écrits des anciens étaient interpolés, puisqu'ils n'offraient par eux-mêmes aucune garantie de certitude. Dès sa douzième année, ainsi que nous l'apprend un *curriculum vitæ* rédigé par lui à l'époque de son entrée dans le pastorat, il ressentit des doutes opiniâtres à l'endroit des dogmes orthodoxes des peines éternelles et de l'expiation vicaire. Ses parents ne purent qu'être fortifiés par son scepticisme précoce dans leur dessein de le confier, pour son éducation, aux établissements moraves de Niesky (1783-1785) et de Barby (1785-1787). Son père, pour apaiser les scrupules sans cesse renaissants que lui inspiraient moins les méthodes pédagogiques de ses futurs professeurs que leurs tranchantes affirmations sur la corruption radicale de la nature humaine et les effets surnaturels de la grâce, lui dépeignit à plusieurs reprises leurs mœurs simples et leur foi naïve, les charmes de la vie rustique, l'heureux mélange de l'étude avec les récréations en commun. Ces exhortations atteignirent, provisoirement tout au moins, le but désiré, puisqu'au moment où ses maîtres consultaient sur lui le sort, Frédéric Schleiermacher déclarait qu'il aurait renoncé à la carrière théologique et embrassé un métier manuel plutôt que de n'être pas admis dans le sanctuaire. Les lettres qu'il écrivit, pendant les premières années de son séjour, à sa sœur Charlotte, un peu plus âgée que lui, et qui devint un membre permanent de la communauté, nous retracent ses efforts pour se pénétrer des sentiments et s'approprier le langage de ses directeurs spirituels, ses aspirations à la jouissance matérielle du corps et du sang du Christ, ainsi que son espoir toujours plus intense d'un exaucement, ses premiers essais de glorification du crucifié, directement imités de Zinzendorf. Ces illusions cherchées, ces sentiments laborieusement obtenus de contrition et d'extase ne pouvaient, chez un esprit aussi perspicace, être de longue durée. Malgré la société de quelques amis d'élite, entre autres du médecin Beyer et du futur évêque morave Albertini, malgré les substantiels aliments fournis par un programme de lectures qui commençait avec les classiques grecs pour se terminer avec l'Ancien Testament, Schleiermacher, loin de goûter dans le commerce de ses pieux conducteurs la paix dont ils jouissaient eux-mêmes, sentait le vide se faire toujours plus profondément en lui et gagner des cercles toujours plus étendus. Tout l'affectait douloureusement : et l'insuffisance des preuves sur lesquelles s'appuyait l'enseignement officiel, et la privation de tout ouvrage qui aurait pu combler ses lacunes, et la désespérante régularité avec laquelle le bruit des débats théologiques et philosophiques actuels venait s'amortir contre les murailles du séminaire, et la perfide malignité des jugements portés sur les membres suspects

d'hérésie, et les procédés inquisitoriaux dont, depuis la découverte de ses révoltes, il fut victime de la part de ses maîtres et de ses compagnons. — Dans son angoisse, après bien des hésitations et des larmes, il finit par s'ouvrir à son père de son état moral ; je connais dans l'histoire de l'Eglise peu de documents aussi dramatiques, qui par leur sérieux et leur absolue loyauté fassent autant d'honneur à ceux qui les ont écrits que les deux lettres du jeune homme et la réponse du vieillard, dictée par une légitime indignation, mais dont le courroux, comme malgré lui, se dissipe dans une explosion de tendresse. « Ah ! le meilleur des pères, si vous croyez que sans votre foi on ne peut rien obtenir, ni le repos dans ce monde ni dans l'autre la félicité éternelle, si vous le croyez, priez Dieu qu'il me la rende, car je l'ai perdue. » « O fils insensé, qui t'a ensorcelé pour que tu n'obéisses plus à la vérité ? Tu es poussé hors de la communauté par la fausse opinion que tu nourris de toi-même, ton orgueil, la perdition de ton cœur. Va donc dans ce monde dont tu recherches les honneurs, vois si ton âme pourra être rassasiée par ses satellites, puisqu'elle dédaigne le divin rafraîchissement préparé par Jésus pour tous ceux qui ont soif de sa présence. Je te laisse à toi-même ; mais s'il t'est possible de tenir compte des supplications de ton père, reviens. Seigneur Jésus, ramène toi-même la brebis perdue. » « Pourquoi ne pourrais-je plus adorer votre Dieu et serais-je condamné à servir les dieux étrangers ? Pour qui prenez-vous votre malheureux fils ? J'ai des doutes à l'endroit de la satisfaction vicaire et de la divinité du Christ, et vous me tenez pour un athée. Ce ne sont pas les séductions du monde qui m'attirent hors de la communauté, mais la persuasion que, si je demeure dans son sein, je ne pourrai jamais être délivré de mes doutes. Et cependant je sens très bien qu'un sceptique ne possédera jamais la pleine et inébranlable tranquillité du chrétien convaincu. » Entre deux âmes aussi droites ne pouvait manquer de s'opérer tôt ou tard une cordiale réconciliation. Au chagrin que lui avait d'abord causé la prétendue apostasie de son fils, succéda, chez le vieux Schleiermacher, la conviction qu'une individualité aussi puissante et aussi complexe ne devait pas être mesurée d'après le niveau commun. Dans la suite de leur correspondance, il l'engage à lire les philosophes du siècle dernier : Kant, Jacobi, Lessing, Mendelssohn, et résume tous ses conseils dans l'exhortation suprême de ne s'enrôler à la légère dans aucun parti théologique, fût-ce même l'orthodoxie, mais de chercher et d'honorer la vérité sous quelque bannière qu'elle se rencontre. — Toute prolongation de séjour à Barby était désormais devenue impossible ; mais, en dépit de cette brusque séparation, malgré des dissentiments profonds et irrémédiables, Frédéric n'en demeura pas moins attaché par les liens de la reconnaissance à ses premiers instituteurs et entretint d'excellentes relations avec eux par l'intermédiaire de sa sœur Charlotte, qui se fixa plus tard à Gnadenfrei. Nous pouvons, sans trop de témérité, attribuer à l'influence morave le caractère intime de sa piété, la place centrale par lui assignée dans sa *Dogmatique* au Rédempteur, si bien qu'on a pu dire de lui avec une piquante justesse qu'il était resté un herrnhute, mais un herrnhute d'un ordre supérieur, familiarisé avec les

larges horizons et ouvert aux généreuses pensées. La crise qu'il venait de traverser à Barby, loin de le détourner de la vocation pastorale, n'avait fait que stimuler sa soif de connaissances, et ce fut pour puiser à des sources plus abondantes et plus pures, comme pour se mettre au clair avec ses propres pensées, que, avec l'assentiment de son père, il se rendit à Halle, auprès de son oncle Stubenrauch. Ce digne ecclésiastique l'avait, au plus fort de ses angoisses, réconforté par les plus sages et les plus tendres conseils. « Attendre la certitude absolue, lui écrivait-il, c'est se préparer de cruels mécomptes ; tenons-nous pour satisfaits quand il nous est donné d'approcher de la vérité autant que cela est nécessaire à nos progrès dans le bien et à notre tranquillité intérieure. Prends bon courage et cherche tes meilleures consolations dans la prière. Qu'elle soit humble, ardente et sincère ! Dieu ne refuse jamais la vérité à ceux qui la lui demandent avec un cœur droit. » — L'université de Halle où le rationalisme était représenté par Semler, son chef le plus éminent, traversait alors une phase des plus prospères et ne comptait pas moins de onze cents étudiants, dont huit cents inscrits dans la seule faculté de théologie. Le jeune homme, dans sa joie d'une indépendance si récemment et si péniblement reconquise, s'attacha moins à suivre les cours d'un professeur quelconque, si illustre qu'il pût être, qu'à parcourir librement et en tous sens le domaine de la science, procédant en autodidacte, travaillant avec la fougue de son âge au gré de son inspiration, passant, suivant ses besoins de chaque jour, de la philologie à l'histoire, de la théologie à la philosophie. Deux écueils, entre tous ceux qui se dressaient sur sa route, lui parurent particulièrement redoutables : le dogmatisme et la sensiblerie. « Je ne crois pas, lisons-nous à cette époque dans sa correspondance, que je parvienne jamais à grouper mes idées dans un système théoriquement irréprochable, de manière à donner à toute objection qui surgira devant mon esprit une solution harmonique et décisive ; je suis persuadé, au contraire, que la recherche patiente et impartiale, l'examen attentif et sympathique des témoignages les plus divergents peuvent seuls nous amener à un degré suffisant de certitude et nous permettre de tracer nettement la ligne de démarcation entre les points sur lesquels nous devons de toute nécessité être fixés, et ceux dont la solution peut être indéfiniment ajournée, sans préjudice pour notre salut et notre bonheur. » Les sentiments du jeune homme demeurèrent ceux de l'homme mûr : Schleiermacher se préoccupa moins dans sa féconde carrière d'élaborer un système si fortement lié dans toutes ses parties qu'il fût incapable de toute transformation et de tout développement ultérieur, que de tenir toujours son esprit en éveil, d'élargir et de rectifier la somme de ses connaissances, d'examiner avec une liberté et une pénétration souveraines toutes les solutions nouvelles afin de s'approprier la part de vérité qu'elles contenaient. Malgré la répugnance de l'étudiant à jurer d'après les paroles du maître, Semler ne laissa pas d'exercer sur lui un réel ascendant, grâce à sa solide érudition et à l'indépendance relative avec laquelle il traitait l'*Histoire du canon* et l'*Introduction au Nouveau Testament;* nous retrouvons dans la *Vie de Jésus* plusieurs des procédés chers à l'école ratio-

naliste. Un commerce assidu avec Kant le convainquit de l'importance de la morale pour la religion, d'autant plus, écrivait-il, qu'il apprenait par une expérience quotidienne à discerner les vertus des incrédules aussi bien que les défauts des chrétiens intellectualistes. — A la fréquentation de l'université succéda, pour Schleiermacher, un assez long séjour à la campagne (1790-1793), d'abord à Drossen, dans la Nouvelle-Marche de Brandebourg, où son oncle Stubenrauch avait échangé contre une cure ses fonctions professorales, puis à Schlobitten, dans la Prusse orientale, en qualité de précepteur des jeunes comtes Dohna. Nous relèverons dans cette phase de son développement deux traits caractéristiques. Le foyer domestique lui apparut, précisément pendant qu'il séjournait dans une maison étrangère, comme le centre de toute vie morale et religieuse. « Mon cœur, écrit-il de Schlobitten, reçoit maintenant sa nourriture régulière et n'étouffe plus sous l'ivraie d'une sèche érudition. Mes aspirations religieuses ne courent plus le risque de périr dans les subtilités théologiques, je jouis ici de la vie de famille pour laquelle l'homme a été créé et je me sens réchauffé dans tout mon être. Combien mon sort serait autre si j'avais été condamné à vivre à Berlin, dans une école quelconque, privé de la vue de tout visage ami, uniquement entouré de personnages froids et roides. » La Révolution française ne pouvait manquer, sur un esprit aussi curieux et aussi vibrant, de produire une forte impression ; mais, dans le jugement qu'il porte sur elle, Schleiermacher fait déjà preuve de cette largeur de vues et de cette sûreté d'analyse qui s'unissaient chez lui à une vivacité et à une délicatesse de sentiments toutes féminines. « J'avoue franchement que je sympathise avec la Révolution française, considérée dans son ensemble, mais que les attentats commis contre le roi me remplissent d'une profonde tristesse. Plus encore que des actes je suis irrité des jugements portés sur eux. Les uns les condamnent uniquement parce qu'ils frappent une tête couronnée, d'autres blâment en eux le manque de décorum. Quand j'objecte qu'aucun système politique ne justifie le meurtre et qu'il est infâme de condamner un homme sans preuves, loin de trouver de l'écho chez mes auditeurs, je les irrite en semblant les accuser de partialité et d'étroitesse. Précisément parce que je ne veux appartenir à aucun parti, je passe auprès des démocrates pour un défenseur du despotisme et de la routine ; auprès des têtes chaudes pour un politique qui arrange son manteau selon le vent ; auprès des royalistes pour un jacobin ; auprès des gens sages pour un jeune homme léger qui ne sait mettre aucun frein à sa langue. J'éprouve depuis longtemps les mêmes vicissitudes dans le domaine théologique, où je dois me résigner dans l'espace d'un quart d'heure, à passer tour à tour pour un disciple de Lavater, un adepte de la religion naturelle, un orthodoxe strict, un philosophe de l'école critique » (10 février 1793). — La monotonie de son séjour à Schlobitten, où la société d'hôtes aimables ne pouvait suppléer au manque presque absolu de ressources scientifiques, fut interrompue par deux courtes excursions à Kœnigsberg, qui le mirent en rapport personnel avec Kant. De la période de son préceptorat datent ses premiers travaux manuscrits, tous consacrés à la solution de quelque

problème philosophique et qui nous suprendraient par leur excellence, lors même qu'ils n'auraient pas marché de front avec la préparation de son examen de candidat et ses premiers essais dans la prédication et la cure d'âmes. A l'étude de Kant et de Platon, qui déjà à Barby le remplissait d'un ardent enthousiasme, se joignit celle de Fichte, de Schelling, de Hegel, enfin et surtout de Spinoza, au sujet duquel il allait bientôt, dans les *Discours sur la religion*, lancer cette brûlante apostrophe : « Sacrifiez avec respect une boucle de cheveux aux mânes de Spinoza, la sainte victime ! » Sans parler d'écrits qui demeurèrent toujours à l'état de projets, tels que celui sur « l'idée de la justice » dans Aristote, il conduisit jusqu'à son presque complet achèvement une traduction de l'*Ethique* du philosophe de Stagire et rédigea deux *Dialogues sur la liberté*, des essais sur « le sens commun, » « le naïf, » « la fragilité des conventions, » qu'un autre moins sévère pour lui-même aurait certainement livrés à l'impression. — A ses fonctions auprès du comte Dohna, qu'il rompit à cause d'un différend pédagogique, en succédèrent pour Schleiermacher d'autres plus pénibles, en qualité de vicaire à Landsberg, sur la Wartha. Le mauvais état de sa santé, l'incertitude de son avenir, les difficultés de tout genre qu'il rencontrait auprès de ses paroissiens le remplirent d'un profond découragement. Ses premiers sermons, malgré la distinction de la forme et la richesse des pensées, étaient loin de le satisfaire : il se plaignait de ne pas arriver au clair avec lui-même, de chercher sans cesse du nouveau, d'être par trop sensible aux influences du moment : « Oh ! que mes idées sont particulièrement inintelligibles ! » Ce fut pour se rompre avec les difficultés du métier, comme aussi pour obéir au dernier vœu de son père, dont la mort avait coïncidé avec son propre départ de Schlobitten, qu'il entreprit de traduire les sermons de Blair et de Fawcett, deux prédicateurs qui jouissaient alors d'un légitime crédit dans le monde religieux. — Si précaire que fût le poste d'aumônier à l'hôpital de la Charité, Schleiermacher l'accepta avec reconnaissance, puisqu'en le fixant dans la capitale de la Prusse, il le réintégrait dans le monde des vivants. Dès son arrivée à Berlin, il subit l'influence du romantisme, l'une de celles qui ont le plus puissamment agi sur la formation de son individualité, moins encore par les éléments nouveaux dont elle l'enrichit que par les luttes douloureuses qu'elle provoqua en lui et dont il finit par sortir vainqueur. Au début, ses plus ambitieux désirs semblèrent exaucés. A la méditation abstraite succéda le spectacle de la vie sous ses formes les plus belles et dans son infinie diversité ; à la solitude la société de jeunes hommes débordant d'esprit et de connaissances, tels que Gustave de Brinkmann, auquel l'unissait déjà, depuis Halle, une étroite amitié, le prince Louis-Ferdinand, Scharnhorst, Frédéric de Gentz, Alexandre et Guillaume de Humboldt, Schelling, Jean-Paul Richter, le peintre Schadow, enfin Frédéric de Schlegel pour lequel il professait la plus sincère admiration et qui devint le confident de ses pensées les plus intimes. Stimulé par eux dans ses recherches philosophiques, introduit dans les attrayants domaines de la littérature et de l'art, enrôlé dans la croisade qu'au nom de l'intuition, du sentiment et de la poésie, ils avaient entreprise

contre les tendances prosaïques et utilitaires du dix-huitième siècle, il se délassait de ses travaux auprès des femmes d'élite qui assurèrent aux salons israélites de cette période une si aimable et si brillante renommée : Henriette Herz, Dorothée Veit, Rachel Lewin. La première d'entre elles surtout, par sa noblesse morale plus encore que par sa beauté physique, exerça sur le jeune prédicateur un irrésistible ascendant et noua avec lui une série d'entretiens dignes de Platon, qu'ils traduisaient de concert, par la grâce et la subtilité des pensées. La richesse spirituelle de Schleiermacher nous est attestée par le choix de ses correspondants à cette époque : à côté d'Henriette Herz, Ehrenfried de Willich, un jeune pasteur de l'île de Rugen, qu'il guidait dans l'exercice de son pénible ministère, et sa sœur Charlotte, déjà fixée à Gnadenfrei. — Deux crises redoutables assombrirent une existence qui semblait uniquement vouée au culte de l'idéal. Frédéric Schlegel, qui venait de prêcher la religion de la volupté dans son roman de *Lucinde* profita de leur intimité pour couvrir sa défaite et lui arracher neuf lettres inspirées par le mysticisme le plus exalté qui, sans violer précisément dans leur principe la loi morale, n'en rompent pas moins avec toutes les notions reçues, et qu'on a baptisées avec une spirituelle indulgence, un beau commentaire sur un méchant texte (*Vertraute Briefe über Schlegels Lucinde,* Berlin, 1800). L'autre épreuve fut plus terrible encore et déchira les fibres les plus intimes de son être. Le jeune prédicateur de la Charité avait eu l'occasion de rencontrer dans le monde Eléonore Grünow, une personne également distinguée par l'esprit et par le cœur, enchaînée à un pasteur de Berlin par les liens d'un mariage auquel manquaient toutes les conditions de félicité. Le seul moyen de prévenir un naufrage lui parut un divorce qu'autorisaient les lois de la Prusse et auquel poussaient toutes les maximes de l'école romantique. Plus vaillante que son ami, Eléonore triompha de la tentation, après une lutte déchirante par lui qualifiée de faiblesse, et rompit une liaison pour elle pleine de périls. Revenu à des sentiments plus calmes, Schleiermacher ne pouvait contempler sans une amère tristesse cette phase agitée de son existence, mais le bonheur domestique, qui lui avait semblé perdu pour toujours, s'offrit à lui sous la figure d'Henriette de Mühlenfels, la jeune et touchante veuve de son ami de Willich qui venait d'être emporté par le typhus, victime de son dévouement pendant le siège de Stralsund. Après l'avoir avec une affection et une sagesse toutes paternelles dirigée pendant ses années de joie, réconfortée pendant ses années de deuil, Schleiermacher l'épousa en 1809, au moment de sa nomination à l'université de Berlin, et trouva en elle la compagne bénie qui pansa ses plaies morales et illumina d'un doux et pieux rayon la meilleure partie de son existence. — Comme pour tous les héros de la foi l'épreuve lui fut salutaire ; il en ressortit agrandi, purifié et, avec le merveilleux talent d'assimilation qui le distinguait, il s'appropria tous les éléments féconds du romantisme, tandis qu'il en rejetait les parties délétères par la seule force de son sentiment religieux. Sa période de fermentation ne pouvait se clore plus noblement que par les *Discours* qui, publiés en 1799, ouvrent, avec la dernière année du siècle, une nouvelle ère pour la chrétienté (*Ueber die Religion. Reden an*

die Gebildeten unter ihren Veræchtern). Nous renvoyons pour leur contenu, comme pour celui des autres ouvrages de Schleiermacher, à l'excellente analyse qu'en a donnée, dans son *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, le directeur de cette Encyclopédie. Nous n'insisterons pas sur leurs trop visibles lacunes : la négation de la personnalité de Dieu et de l'immortalité individuelle, la confusion panthéiste de Dieu et de l'univers, l'aspect vague, plus esthétique que moral, de toute sa conception religieuse. Il n'y est point parlé du caractère absolu du christianisme, mais des éléments transitoires de sa doctrine ; de l'autorité normative des Ecritures, mais de l'apparition de livres, d'idées et de sentiments qui par cela même qu'ils seront issus de l'Esprit, seront nécessairement inspirés ; de la rédemption par Jésus de Nazareth, mais de l'existence de forces médiatrices, par lesquelles Dieu se met en rapport avec l'homme pour opérer leur réconciliation suprême. L'auteur lui-même reconnaissait si bien tout ce que ces premières notions avaient d'incomplet que, dans les éditions postérieures, il les rectifia par une série de notes qui lui ont été amèrement reprochées par Strauss et les hégéliens. Nous ne nous arrêterons pas davantage à louer la puissance dialectique des *Discours*, la simplicité du plan, la richesse des pensées. Leur impérissable mérite réside à nos yeux dans la définition qu'ils donnent de la religion et le rôle qu'ils lui assignent. La religion ne consiste point dans un mélange confus de notions métaphysiques et morales, ni dans une certaine manière de penser et de croire, ni dans une certaine manière d'agir. Elle est avant tout une intuition, un sentiment, une révélation de l'infini dans le fini, la conscience immédiate et vivante de l'être fini et passager dans l'être infini et éternel. Pour en découvrir le véritable siège, il faut descendre jusque dans le sanctuaire le plus intime de l'âme humaine. Etre religieux, c'est adorer Dieu dans la nature et dans l'histoire, s'efforcer de percevoir la vie universelle dans ses manifestations les plus humbles et de découvrir, sous les phénomènes incessamment variables, l'accomplissement des lois éternelles ; c'est retrouver le génie de l'humanité dans chacun de ses membres, s'édifier de l'harmonie de l'ensemble, se réjouir avec ses frères de tout ce qui est vrai, beau, divin. Par la proclamation du principe de l'immanence, la revendication des droits individuels, la primauté assignée à la conscience dans le domaine religieux, Schleiermacher mit fin à la stérile antithèse entre le supranaturalisme et le rationalisme, et donna à l'apologétique moderne son fondement inébranlable. Nul n'était plus capable que lui de venger la religion des outrages de ses détracteurs, car nul ne s'était plus profondément pénétré des impressions de son époque pour les transfigurer dans une lumineuse synthèse, nul ne joignait à une culture aussi solide et aussi variée une sensibiliié aussi exquise et une intelligence aussi perspicace. — Lorsque parurent les *Discours*, la surprise fut extrême, surtout parmi ceux auxquels ils étaient spécialement destinés. Gœthe les trouva trop chrétiens, Fichte et Schelling en ajournèrent l'examen à des temps plus propices. Dans la jeune génération, au contraire, ils rencontrèrent un accueil des plus favorables et plusieurs des hommes qui se distinguèrent plus tard par leur rigide orthodoxie, entre autres Claus Harms et le mission-

naire Zaremba leur furent redevables de leurs premières impulsions religieuses. La majorité du grand public, incapable de saisir leur dialectique quelque peu subtile, ne vit en eux qu'un nouvel attentat du romantisme contre la religion révélée ; les pasteurs pardonnèrent encore moins à leur hardi collègue de les avoir troublés dans leur routine, et son ancien protecteur Sack l'accusa d'avoir, par une soif malsaine d'originalité, tenté une ingénieuse apologie du panthéisme et de Spinoza. « Votre voie n'est plus la mienne ! » s'écriait-il en terminant et en faisant allusion à l'intimité, scandaleuse pour les gens respectables, de l'aumônier de la Charité avec l'auteur de Lucinde. « Je n'entretiendrai jamais de relations avec une personne moralement indigne, mais je ne romprai pas davantage avec un ami injustement condamné, » répondit avec sang-froid Schleiermacher. Son attitude en présence de l'orage qu'avaient suscité les *Discours* fut tout aussi digne et tout aussi fière. Il resta parfaitement calme vis-à-vis des reproches de lâcheté et d'hypocrisie, du conseil de renoncer au ministère évangélique que n'avait pas craint de formuler Sack, déclara qu'il était tout aussi grave de supprimer l'infini en Dieu que de nier sa personnalité ou sa transcendance et s'excusa avec une fine ironie des erreurs qu'il avait pu commettre dans le cours de son argumentation en alléguant que « le christianisme lui-même était si original ! » La meilleure preuve de l'opportunité de sa tentative et de l'urgence des besoins auxquels elle répondait nous est fournie par son succès matériel ; six éditions des *Discours* furent publiées du vivant de l'auteur, et dès la troisième, les temps étaient tellement changés, qu'il déclarait dans la préface : « Il vaudrait mieux aujourd'hui adresser des *Discours* aux dévots et aux esclaves de la lettre parmi les esprits cultivés, » une observation qui rappelle l'aphorisme de Rothe : « C'est un moindre mal de trop peu parler de la religion que d'en parler trop. » — Aux *Discours*, après une année d'intervalle, succédèrent les *Monologues* (*Monologen, eine Neujahrsgabe*, 1800, trad. française de L. Segond). Si les premiers, malgré leur puissante originalité, s'inspirent de Spinoza, les deuxièmes, malgré une liberté d'allures tout aussi marquée, accusent l'influence de Fichte. Autant les uns insistent sur notre dépendance à l'égard de l'absolu, autant les autres exaltent notre personnalité ; mais, loin de se contredire, ils ne font que mettre en lumière deux côtés également essentiels de la physionomie spirituelle de Schleiermacher. Quel que soit le jugement du lecteur sur telle ou telle maxime isolée, il ne pourra se soustraire à la bienfaisante influence de l'ensemble, une aspiration ardente et continue vers le bien, une lutte énergique pour la conquête de la sainteté chrétienne. Aucun viatique plus salubre ne pouvait être donné à l'Allemagne religieuse pour le renouvellement de l'année et du siècle. Après sa rupture avec Eléonore Grünow, Schleiermacher, pour lequel le séjour de Berlin avait désormais perdu tous ses charmes, s'exila volontairement pendant deux années (1802-1804) à Stolpe en Poméranie. Le contraste entre sa situation présente et celle dont il jouissait naguère lui fut des plus pénibles. Séparé de ses meilleurs amis, privé de cet échange d'idées aussi indispensable pour son esprit que pour son corps la nourriture matérielle, sans cesse tourmenté par cette

écharde morale qui avait failli oblitérer sa conscience et briser sa personnalité, il se plaignait avec amertume pendant les premiers mois à sa sœur Charlotte de son complet isolement, mais il finit par triompher de sa tristesse, grâce au dévouement avec lequel il se consacra à ses fonctions pastorales, en particulier à l'enseignement religieux pour lequel il déploya, dès le début, une virtuosité toute socratique. « Préparer les âmes aux émotions religieuses et susciter en elles des convictions viriles, » avait-il coutume d'écrire, « embrasser avec amour l'image divine déposée dans leurs plus intimes profondeurs, suivre leurs progrès avec un zèle sympathique en écartant, autant qu'il est en nous, les obstacles qui s'opposent à leur épanouissement, telle est la première condition d'une activité bénie sur la terre, la règle royale de la charité. » Son activité intellectuelle suppléa au manque de livres nouveaux et de ressources scientifiques par l'exécution de grands travaux déjà projetés dans une période antérieure : la traduction de Platon qu'il avait commencée à Berlin auprès de Henriette Herz et à l'instigation de Frédéric Schlegel, son « Esquisse de la Morale telle qu'elle a été traitée jusqu'à nos jours » (*Grundlinien einer Critik der bisherigen Sittenlehre*, Berlin, 1803) ; ses deux mémoires sur la question ecclésiastique (*Zwei Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens, zunæchst in Beziehung auf den preussischen Staat*, Berlin, 1803. — Schleiermacher était plus apte que bien d'autres à un enseignement académique lorsque, fatigué de son absolue solitude et incapable de supporter plus longtemps le rude climat de la Baltique, il accepta les fonctions de professeur extraordinaire et de prédicateur à l'université de Halle (1804). Frédéric-Guillaume III, malgré la pénurie de son trésor et ses embarras diplomatiques, avait, sur la demande de Sack, qui ne gardait à son jeune parent aucune rancune des *Discours sur la religion*, consenti à ce sacrifice pour empêcher de se fixer à Wurzbourg un théologien aussi éminent. Cette nouvelle position, quoiqu'elle répondit à ses plus chers désirs, et qu'à bien des égards il y fût préparé d'avance, lui imposa au début d'excessifs labeurs, car, de son propre aveu, les connaissances spéciales lui faisaient presque complètement défaut, et il était encore loin d'être au clair avec ses pensées. Il n'en aborda pas moins simultanément les domaines les plus divers : outre celui de la morale, sa science favorite, ceux de la dogmatique, de l'encyclopédie, de l'herméneutique, de l'exégèse du Nouveau Testament. Les étudiants apprécièrent fort ses cours, charmés qu'ils étaient par sa parole libre et incisive, la richesse et la nouveauté de ses aperçus, son admirable mélange de critique pénétrante et d'intimité mystique. Le culte universitaire qui, après quelques hésitations, fut institué par le gouvernement dans une église depuis longtemps convertie en grenier à blé, lui permit de rendre toujours plus sensible à ses auditeurs l'alliance, dans une région supérieure, de la spéculation philosophique et de la piété pratique qui, loin d'être hostiles l'une à l'autre comme le prétendaient les anciennes écoles, ne pouvaient que gagner à s'éclairer et à se réchauffer mutuellement. De la part de ses collègues, Knapp, Nœsselt, Niemeyer, qui tous étaient enrôlés sous les vieilles bannières du rationalisme ou du supranaturalisme, l'accueil

fut beaucoup moins empressé, et on affecta de voir en lui moins le savant que le novateur suspect de spinozisme et de cent hérésies tout aussi dangereuses. Mais peu importait le jugement des coteries à l'enthousiaste et vaillant prophète de l'avenir. « Quelque peiné que je sois de voir des âmes dont la foi repose sur le même fondement que la mienne se refuser à partager mes convictions, j'ai du moins l'assurance intime de marcher dans la voie qui m'est tracée ; j'agis comme je suis appelé à le faire et ne compromettrai jamais la bénédiction qui repose sur mon œuvre en m'écartant de la route prescrite sous quelque prétexte que ce soit. J'apprends à me sentir un en esprit avec beaucoup de ceux qui s'imaginent être éloignés de moi ; cette expérience apporte dans ma vie une force singulière qui me console et me retrempe. » Seul, le philosophe Steffens, malgré ses tendances conservatrices, se montra véritablement cordial à son égard et l'enchanta par une naïveté qui n'excluait pas la profondeur des pensées. — Parmi les écrits qui virent le jour à Halle, nous n'en citerons qu'un seul, le court dialogue sur la « Fête de Noël » (*die Weihnachtsfeier*, Berlin, 1806), parce qu'avec lui, pour la première fois, Schleiermacher déposa le voile de l'anonyme, et qu'il se rattache par d'étroits liens à l'inspiration générale des *Discours* et des *Monologues*. Les diverses conceptions du christianisme sont présentées parallèlement et soumises à une discussion aussi bienveillante qu'approfondie. De même que Gœthe aimait à incarner dans ses personnages favoris un trait saillant de sa propre individualité, Schleiermacher a représenté dans chacun de ses interlocuteurs une des thèses qui lui sont familières, mais qu'il unit et concilie dans une harmonie supérieure. Léonard est l'homme de la dialectique abstraite et de la science pure ; Edouard, avec sa prédilection pour le quatrième Evangile , qui lui est commune avec l'auteur, développe les arguments de la théologie spéculative ; Ernest insiste sur l'apparition du Sauveur dans le monde et esquisse la théorie de la rédemption que nous retrouvons plus ample et plus mûrie dans la *Dogmatique*. Joseph, enfin, en véritable chrétien morave, se borne à sourire et à adorer. — Les événements de 1806, qui furent si funestes à l'indépendance germanique, améliorèrent la situation personnelle de Schleiermacher en l'appelant sur un théâtre digne de lui et en lui permettant de déployer ses dons si beaux et si variés dans leur plénitude. Après la prise de Halle par les Français (1806), la dissolution de l'université comme suspecte de tendances napoléoniennes et l'incorporation de la Saxe prussienne dans le nouveau royaume de Westphalie (1807), le professeur en disponibilité, ne voulant pas devenir le sujet du roi Jérôme, se rendit à Berlin pour travailler au relèvement de sa patrie. Sa situation financière était des plus précaires, puisqu'avec ses fonctions avait cessé son traitement, et qu'il ne pouvait compter sur d'autres ressources que les maigres subsides des libraires ; il n'en ouvrit pas moins, devant un auditoire d'élite, pendant le semestre d'été de 1807, des cours de théologie et de philosophie et se fit fréquemment entendre à l'église de la Trinité, avant d'en être nommé pasteur. L'un des premiers, il comprit que la puissance de la Prusse reposant sur l'esprit, la plus féconde revanche de

Iéna serait l'érection, à Berlin, d'une université assez vaste pour pouvoir grouper dans son sein les meilleures forces scientifiques de toute l'Allemagne. Les grandes lignes en furent esquissées par lui dans un mémoire au roi : *Pensées occasionnelles sur les universités d'après l'esprit allemand* (1808), qu'il est intéressant de comparer avec celui rédigé à la même époque par Fichte. Grâce aux curieux documents qui nous ont été livrés par M. Köpke, dans sa savante histoire de l'université Frédéric-Guillaume, nous pouvons nous rendre un compte exact de la persévérance qu'il déploya dans cette œuvre ardue entre toutes et de l'habileté avec laquelle il la mena à bonne fin. Ses éminents services furent récompensés par une chaire dans la faculté de théologie à l'organisation de laquelle il présida et dont il fut le premier doyen ; nous lisons même son nom au premier rang, à côté de ceux de Fichte et de Wolff, parmi ceux auxquels songea G. de Humboldt pour assurer la prospérité de sa géniale création. Nommé à la même époque secrétaire de l'Académie des sciences et chargé d'un poste important au ministère de l'instruction publique et des cultes, avant même que celui-ci eût été détaché du ministère de l'intérieur (1805), Schleiermacher jouit désormais d'une position stable et honorée. A la période des recherches, souvent tumultueuse et incertaine, succéda pour lui celle de l'épanouissement dans sa riche et paisible harmonie. — Obligé comme nous le sommes par les proportions mêmes de ce recueil de laisser dans l'ombre maint trait caractéristique du grand homme et de ne tracer qu'une esquisse incomplète de sa physionomie si riche dans sa complexité, nous nous reprocherions cependant de ne pas mettre suffisamment en lumière son libéralisme politique et religieux. Le citoyen ne fut jamais chez lui séparé du pasteur et crut devoir, dans des temps aussi graves, prendre la part la plus active à la politique quotidienne, mais en s'inspirant des principes les plus généreux et les plus élevés. Son nom est inscrit en lettres d'or parmi ceux qui, au lendemain de Iéna, s'efforcèrent de relever la Prusse de sa profonde misère en frayant, par d'intelligentes réformes, les voies à un meilleur avenir. Son attachement pour elle, aux jours de l'humiliation et du deuil, et sa foi dans la victoire finale furent si tenaces qu'ils l'empêchèrent d'accepter les postes avantageux qui lui étaient offerts par d'autres États allemands, la Bavière entre autres et la ville libre de Brême, à un moment où ses cours ne réunissaient plus que cinq ou six étudiants et où l'université de Berlin elle-même était menacée dans son existence. Intimement lié avec les chefs du mouvement national, les Stein, les Scharnhorst, les Gneisenau, il collabora à leur journal *le Correspondant prussien*, travailla de concert avec eux au rassérènement des esprits et fut même chargé de plusieurs missions délicates auprès de Frédéric-Guillaume III, toujours timoré dans la conception de ses projets et hésitant dans leur exécution : en 1807 dans l'île de Rugen, en 1808 à Kœnigsberg, en 1812 en Silésie. Sa chaire de la Trinité se transforma en une tribune d'où jaillirent pour le peuple entier, en toute originalité et en toute fraîcheur, des paroles de soumission à Dieu pendant l'épreuve, de courage, d'espérance. Parmi ses nombreux sermons, le plus remarqué fut celui qu'il prononça après Tilsitt et dans lequel, prenant pour texte les paroles de

l'apôtre : « Possédez comme ne possédant pas, » il supplia ses auditeurs de sacrifier leurs biens terrestres pour reconquérir leur indépendance nationale et sauvegarder leur liberté de conscience. Ces viriles exhortations parvinrent à la connaissance du commandant français de Berlin, le maréchal Davout, qui manda auprès de lui l'audacieux prédicateur et le somma de se renfermer désormais dans l'exercice de ses devoirs officiels. En 1813, lorsque jeunes et vieux accoururent en masse sous les drapeaux, Schleiermacher, malgré sa constitution débile, s'enrôla dans le landsturm, travailla à des plans de défense pour la capitale et demeura jusqu'au bout ferme à son poste, uniquement voué à la chose publique, content d'avoir pourvu à la sécurité de sa femme et de ses enfants par leur envoi en Silésie. — Peut-être les années qui suivirent 1815 furent-elles encore pour lui plus pénibles à supporter que celles de la domination étrangère puisque, avec la réaction inaugurée par le congrès de Vienne, s'écroulèrent toutes ses espérances d'une Allemagne une et libre. Sa vaillance morale ne faiblit point durant cette nouvelle épreuve : il continua d'apporter dans l'appréciation des événements quotidiens la même netteté aiguisée de fine ironie et renonça aux fonctions qu'il remplissait au ministère des cultes, plutôt que d'acquiescer à la dénonciation de Schmalz, à la restriction des libertés académiques, à la destitution d'Arndt et de de Wette. Plus tard il arriva à Frédéric-Guillaume III de rechercher de nouveau ses conseils, mais sans lui rendre sa confiance, car, s'il lui offrit, sans succès il est vrai, le poste de surintendant de la Silésie, c'était moins pour s'inspirer de ses vues libérales que pour profiter de ses talents d'organisateur et rendre quelque paix à une province profondément troublée par la maladroite introduction de l'Agende. — Plus encore que les droits politiques, la liberté de l'Eglise fut revendiquée vis-à-vis d'un pouvoir jaloux avec une virile persévérance par le pasteur théologien. Tout jeune encore, dans les deux mémoires qu'il avait composés à Stolpe, il avait déclaré une guerre acharnée à l'esprit clérical et réclamé tout à la fois, pour les futurs pasteurs, une moins grande contrainte dogmatique et de plus solides études, une plus complète liberté d'allures unie à un sentiment plus sérieux de leur vocation. Pendant les jours de la régénération nationale, dans les nombreux entretiens qu'il eut avec Stein et les mémoires qu'il lui arriva de soumettre au roi, il réclama pour l'Eglise protestante un ensemble de mesures analogues à celles qui venaient de transformer si heureusement l'organisation de l'Etat. Tous ses desiderata furent groupés dans un mémoire officiel qui contraste par la mâle franchise de son langage avec le ton habituel à cette sorte de documents et dans lequel, au lugubre tableau tracé par l'auteur de la situation présente, il n'est opposé d'autres remèdes qu'une décentralisation graduelle, l'introduction du régime synodal, l'autonomie des paroisses, la participation toujours plus large des laïques aux affaires ecclésiastiques. Ces réformes si sages dans leur hardiesse et qu'anime le pur souffle de l'Evangile ne pouvaient plaire à un monarque aussi anxieusement attaché à la tradition que Frédéric-Guillaume III, puisque aujourd'hui moins que jamais elles ont chance d'obtenir droit de cité dans l'Eglise unie de Prusse. Au génial projet de Schleiermacher, qu'on eut soin de laisser enseveli dans les cartons minis-

tériels, fut substituée une revision de la liturgie dans le sens rétrograde. L'autorité de la commission investie de cette tâche délicate fut d'avance compromise par la servilité politique de ses membres. Schleiermacher, qui avait été naturellement exclu de leurs délibérations, n'en intervint qu'avec plus de verve devant le grand public par une brochure où, sous le couvert de félicitations ironiques, il soumit leurs incohérents essais à une critique impitoyable et opposa à la lettre morte des textes l'éternelle jeunesse de l'inspiration individuelle et du sentiment religieux (*Glückwünchungsschreiben an die hochwürdigen Mitglieder der von seiner Majestæt dem Kœnig von Preussen zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Commission*, 1812). — En 1816 nous retrouvons le pasteur de la Trinité sur la brèche pour tancer la parcimonie et la lenteur avec lesquelles, sous la pression des événements, étaient octroyées à l'Eglise quelques bribes du régime synodal, un progrès plus que compensé par un nouvel accroissement des privilèges bureaucratiques (*Ueber die für die protestantische Kirche des preussischen Staates einzurichtende Synodalverfassung*, 1817). — Jamais peut-être son indépendance de caractère ne se manifesta sous un aussi noble jour que pendant les interminables discussions sur l'Agende. En 1816, à la surprise générale et après que la commission liturgique avait été, depuis longtemps, dissoute, avait été publié ce néfaste document dû à la haute inspiration du roi et à la plume de son fidèle serviteur, l'évêque Eylert. Schleiermacher, tout en gardant le silence sur le mode despotique de son introduction, s'empressa d'en signaler le caractère antiprotestant (*Ueber die neue Liturgie für die Hof und Garnison-Gemeinden zu Potsdam und für die Garnisonkirche in Berlin*, 1816). Provisoirement ajournée, cette mesquine tentative de catholicisation fut reprise, en 1821, par les pasteurs de la cour, à la faveur des circonstances politiques. Grâce au système d'intimidation pratiqué par le gouvernement sur la plus large échelle, les deux tiers des pasteurs du royaume finirent par donner leur adhésion extérieure à des formules contre lesquelles protestait leur conscience. Au milieu de la prostration générale, Schleiermacher releva le drapeau de la liberté religieuse et, dans une brochure sur le droit liturgique des princes protestants qui passe à juste titre pour un chef-d'œuvre de polémique nerveuse et substantielle, signala les dangers de leur intervention personnelle dans le domaine ecclésiastique (*Ueber das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten. Ein theologisches Bedenken von Pacificus Sincerus*, Berlin, 1824). Un tolle général accueillit cette hérésie juridique, cent fois plus dangereuse que toutes celles qui pourraient être émises sur le dogme, et le rationaliste Ammon, en sa qualité de surintendant de Dresde, témoigna, pour l'asservissement à l'Etat des communautés religieuses, d'un touchant accord avec l'hégélien Marheineke et l'orthodoxe Augusti. En 1825, une ordonnance royale ne laissa aux pasteurs d'autre alternative qu'entre l'adoption de la nouvelle Agende ou une stricte soumission aux anciennes liturgies. Schleiermacher répondit par un mémoire à l'autorité supérieure, en vertu duquel lui et onze de ses collègues revendiquaient, avec leur indépendance théologique, le droit, pour leurs paroisses, de s'édifier de la façon qu'elles jugeaient la

plus convenable. — Les principes qui se trouvaient en jeu dans ces débats lui paraissaient si importants et il avait le sentiment si net de sa virtuosité comme controversiste que, en 1827, il n'hésita pas à croiser de nouveau le fer à propos d'une brochure qui invoquait en faveur de l'Agende le témoignage de Luther, quoique la paternité n'en fût attribuée à aucun autre qu'à Frédéric-Guillaume III lui-même. Le grand dialecticien n'eut pas de peine à prouver dans son dialogue à son royal contradicteur que les ordonnances invoquées par lui ne possédaient aucune valeur normative, que seule la liberté frayerait les voies à la vérité et que la glorieuse Réformation du seizième siècle, loin d'être fixée dans les livres symboliques, se poursuivait toujours (*Gespræch zweier selbst überlegender evangelischen Christen*, Berlin, 1827). Cette longue lutte entre l'autonomie des paroisses et le césaro-papisme se termina, en 1829, par un compromis. Schleiermacher, dans l'intérêt de la pacification des esprits, adhéra, quoique avec de sérieuses réserves, à un minimum liturgique et se soumit en droit, pour rester libre en fait. — Dans les débats relatifs à l'Union, cette œuvre capitale de la politique ecclésiastique des Hohenzollern, il fit preuve de la même netteté et de la même largeur intellectuelles. Déjà dans les mémoires qu'il écrivit à Stolpe, il estimait depuis longtemps périmées les divergences dogmatiques qui avaient autrefois amené la séparation entre luthériens et réformés; mais leur union, pour être féconde, devait provenir de la libre décision des paroisses. Autant donc, en principe, il se montra sympathique à l'édit du 27 septembre 1817, aussi peu il se gêna pour blâmer les brutalités et les maladresses qui en compromirent l'exécution. Dans un travail publié par lui à l'occasion du synode qu'il présida la même année à Berlin (*Abhandlung bei Gelegenheit der esten gemeinschaftlichen Abendmahlsfeier*, Berlin, 1817), il supplia ses collègues de s'élever de ces divergences historiques et transitoires à l'unité supérieure, puisque l'essence du christianisme ne résidait pas dans le dogme, mais dans la foi au Rédempteur. Ce noble langage suscita des contradicteurs, les uns sincères dans leur étroitesse, tels que Claus Harms, les autres uniquement guidés par leurs intérêts matériels et leur servilité vis-à-vis des princes, tels que le docteur Ammon. Si Schleiermacher jugea avec une sereine ironie les 95 thèses du pasteur holsteinois, se bornant à les comparer à des pétards qui, ou bien ne partent pas ou bien partent trop tôt, il flagella avec une éloquence vengeresse les inexactitudes historiques, les intrigues, les tendances romanisantes du pape rationaliste de Dresde (*Sendschreiben an Ammon. Beantwortung seiner Schrift bittere Arznei für die Glaubensschwæche der Zeit*, Berlin, 1818). — En dépit de ses courageux efforts, le rénovateur de la théologie évangélique voyait les flots de l'orthodoxie confessionnelle battre toujours plus impétueusement les murailles du sanctuaire et ne pouvait, dans ses pressentiments sur l'avenir, se défendre d'une amère tristesse. La valeur et le caractère obligatoire des symboles furent de nouveau examinés par lui dans un article inséré en 1819 dans l'*Almanach de la Réformation* (*Ueber den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolicher Bücher*, 1819). Le protestantisme du dix-neuvième siècle, y est-il dit, ne saurait être lié aux conceptions dogma-

tiques des générations antérieures. Loin de pouvoir être érigés en barrières contre l'incrédulité, puisqu'ils sont susceptibles d'interprétations contradictoires, les symboles de nos ancêtres ne servent aujourd'hui qu'à détourner des études bibliques les chrétiens loyaux et sincères. Ceux-là seuls ne font plus partie de l'Eglise qui s'écartent des principes fondamentaux de la Réforme. Ces viriles déclarations eurent pour conséquence immédiate d'attirer sur leur auteur les foudres de la *Gazette évangélique;* mais une nouvelle édition de la *Dogmatique* lui permit de s'expliquer en toute franchise sur la position qu'il entendait observer soit vis-à-vis des confessions de foi, soit vis-à-vis de ceux qu'il appelle spirituellement ses collaborateurs supranaturalistes et rationalistes. Après s'être justifié du vieux reproche de panthéisme et avoir attribué à l'imperfection des formules ordinaires sur Dieu l'indifférence religieuse de la majorité de ses contemporains, Schleiermacher, dans une lettre publique à son ami et disciple le docteur Lücke, et insérée dans les *Studien und Kritiken* (1829), déclare n'avoir poursuivi dans toute sa carrière théologique d'autre but que la réconciliation du christianisme avec la pensée moderne. Pourquoi les apologistes actuels se retranchent-ils derrière des ouvrages extérieurs à la religion tels que les miracles et les prophéties et s'y laissent-ils bloquer par la critique historique? Aucune alliance, si elle venait à se consolider d'une manière durable, ne serait plus funeste que celle du christianiame et de la barbarie, de la science et de l'incrédulité. Il semble vraiment qu'en écrivant ces paroles prophétiques, le grand théologien ait entendu le hautain sarcasme de Strauss : « *Christiani pagani;* » qu'il ait prévu les aberrations de Hengstenberg et de ses successeurs à l'université de Berlin. Quelle différence, en tout cas, entre le confessionalisme actuel et l'idéal joyeusement esquissé trente années auparavant dans les *Discours!* — Les hargneuses dénonciations de la *Gazette évanvélique* contre Wegscheider et Gesenius ramenèrent une dernière fois le redoutable athlète dans l'arène. Dans une lettre adressée, en 1831, à Cölln et à David Schulz, deux amis des professeurs incriminés qui s'étaient emparés, pour une glorification du rationalisme, des procédés déloyaux de leur adversaire, il commence par faire justice de leurs exagérations et rétablir les droits méconnus du christianisme historique, mais bientôt il s'élève dans une sphère plus haute et revendique, avec une chaleur communicative, l'indépendance des recherches scientifiques et l'autonomie universitaire. Point de symboles imposés aux professeurs s'ils doivent vaquer en toute sincérité à leur œuvre de réforme, point de formules infaillibles et immuables d'où dépendrait le salut dans l'Eglise évangélique! Il nous plaît, dans cette rapide esquisse du rôle ecclésiastique de Schleiermacher, de nous arrêter sur cette suprême protestation en faveur de la liberté de conscience. Dans le domaine habituellement si sec et si âpre des controverses théologiques, il a déployé une virtuosité incomparable; ses moindres brochures se distinguent par la largeur et la sérénité de leurs horizons intellectuels, une modération de langage qui ne fait que rehausser la vigueur de l'argumentation, une fine et mordante ironie. Nous n'éprouvions à leur lecture qu'un seul regret : pourquoi ont-elles

conservé une si vivante actualité en 1881, dans le pays qui aime à s'intituler la terre classique de la Réforme ? — Il conviendrait maintenant de rappeler par quelques traits la brillante et salutaire activité académique déployée, à Berlin, pendant plus de vingt années, par Schleiermacher. Ses cours s'étendaient sur le vaste domaine de la théologie et de la philosophie qu'il fondait, par une inclination naturelle de son esprit, dans un harmonieux ensemble, et embrassaient avec une égale supériorité leurs branches les plus diverses : exégèse du Nouveau Testament et dialectique, herméneutique et psychologie, morale chrétienne et morale philosophique, dogmatique et logique, théologie pratique et pédagogie, politique, esthétique. Il n'est guère que l'Ancien Testament dont il n'aît pas compris la valeur dans le cycle des révélations divines et qui soit demeuré en dehors de ses recherches. Il enseignait régulièrement trois heures par jour, habituellement de six heures à neuf heures du matin, et captivait un auditoire d'élite par sa puissance dialectique, l'originalité de ses développements, la richesse de ses pensées. Contrairement à la plupart de ses collègues, il ne redoutait rien tant que de devenir un livre parlant et d'entretenir, par un texte écrit, une paresseuse confiance chez ses disciples. Chercheur infatigable, toujours mécontent de lui-même, toujours aspirant à une possession plus complète de la vérité, il les entraînait avec lui dans cette poursuite féconde et stimulait toutes leurs forces intellectuelles. Au lieu de recevoir de lui une science réduite en formules, ils la conquéraient librement sous sa direction au prix de laborieux efforts. Entre les nombreuses analogies qu'on s'est plu à signaler entre Platon et le philosophe théologien des bords de la Sprée, il n'en est point qui nous frappe davantage que celle de la méthode didactique, et cette constatation nous dispense de tout autre éloge. Cette perpétuelle gymnastique que Schleiermacher exigeait de ses auditeurs et qui parfois décourageait les plus zélés et les plus habiles, explique leur petit nombre comparé à celui qui se pressait au pied de la chaire de Néander. L'un fournissait de solides résultats, tandis que l'autre se contentait d'ouvrir de magnifiques aperçus; l'un ne s'écartait pas sensiblement de la tradition, tandis que l'autre soulevait avec joie les plus redoutables problèmes et ne reculait pas devant les solutions les plus hardies. Ajoutez la réserve quelque peu sarcastique dont Schleiermacher ne se départait pas vis-à-vis des étudiants, les cordiaux et pieux entretiens auxquels les conviait Néander, et on ne s'étonnera pas de leurs préférences, surtout pendant une période de réaction. — Son action sur le monde professoral n'en fut que plus vive et plus durable. De prime abord, il conquérait l'admiration et l'estime de ceux qui l'approchaient par la noblesse de son caractère, l'étendue et la variété de son érudition, la richesse et l'originalité de ses pensées, tandis qu'avec son merveilleux talent d'organisation, la justesse et la rapidité de son coup d'œil, il discernait leurs véritables aptitudes et les employait pour le bien de l'ensemble. Quelques-uns de ses collègues les plus immédiats, entre autres Néander et de Wette, lui furent, dans une large mesure, redevables de leur développement spirituel : le premier dans le sens de l'expansion, le second dans celui

de la profondeur. Ses relations ne furent ni moins agréables ni moins suivies avec les membres d'autres facultés et, en particulier, avec Lachmann, Bœckh, Bekker, Niebuhr, dont il animait les doctes réunions et que charmaient sa pénétration géniale de l'antiquité, la sûreté de son sens critique. Nous n'aurions garde, parmi les intimes de cette période, d'oublier Georges Reimer, qui fut moins pour lui un éditeur qu'un ami et dans la demeure duquel il passa les plus belles années de son âge mûr. Dans la faculté de théologie, nous ne connaissons guère que Marthreineke, qui, par son orgueil doctrinaire et la raideur de ses formules, lui ait inspiré une insurmontable antipathie. L'antagonisme fut surtout marqué avec Hegel et provint de l'incompatibilité des caractères, plus encore que de l'opposition des systèmes. Tous deux remplirent de leur gloire l'université de Berlin, à une époque où elle était, pour l'Allemagne, le foyer le plus intense de la vie scientifique ; mais leurs nombreux rapports officiels n'eurent d'autres résultats que de faire saillir leurs irréconciliables divergences et de les aigrir toujours davantage l'un contre l'autre. Le philosophe souabe, avec sa nature solide, massive, toute tournée vers l'objectivité, impersonnelle en quelque sorte, ne vit jamais qu'une phase inférieure de l'évolution de l'idée dans le sentiment d'où découlait, pour son rival, toute vie religieuse, tandis que le théologien du Nord, avec son individualité complexe, son intelligence subtile et ouverte à toutes les impressions du monde spirituel, sa fine ironie, son exquise sensibilité se serait volontiers écrié, comme Hamlet, à l'examen des catégories, dans lesquelles les docteurs de l'absolu répartissaient l'univers : « Il y a plus de phénomènes sur le ciel et la terre que n'en renferment vos abstractions. » Somme toute l'activité académique de Schleiermacher fut des plus heureuses, et jamais l'université de Berlin, à la fondation de laquelle il avait pris une si large part, ne brilla d'une plus vive splendeur que lorsqu'elle compta dans son sein des maîtres tels que Fichte, Hegel, Savigny, Niebuhr, Schleiermacher; jamais, en particulier, la faculté de théologie ne jouit d'une autorité plus légitime que lorsqu'elle inscrivit sur ses programmes son nom à côté de ceux de Néander, de de Wette et de Marheineke. — Outre ses cours, ses sermons, la publication de la *Dogmatique*, il convient, pour ne pas donner de son activité scientifique une idée trop imparfaite, de mentionner encore les mémoires qu'il lut à l'académie sur quelques-uns des points les plus délicats et les plus obscurs de la philosophie grecque : Diogène d'Apollonie, Anaximandre, les *Fragments* d'Héraclite, l'*Ethique* d'Aristote, les travaux qu'il inséra, de 1818 à 1822, dans la *Revue théologique*, fondée par lui de concert avec Lücke et de Wette, à partir de 1828, dans les *Studien und Kritiken*. — Toute esquisse de Schleiermacher, si brève qu'elle soit, manquerait à la vérité si le prédicateur était complètement passé sous silence. La chaire pastorale n'occupa pas, en effet, pendant la période de Berlin, une place moins considérable que le fauteuil académique et, depuis le jour de son installation jusqu'à sa mort, l'église de la Trinité fut remplie chaque dimanche par un auditoire d'élite, accouru de tous les points de la capitale pour s'édifier de sa parole nerveuse et vibrante, pour admirer en lui l'union toujours

vivace de la piété la plus profonde avec la plus entière liberté de pensée. Tout d'abord, on se sentait gagné par la fraîcheur et la spontanéité de son débit ; la richesse de son expérience religieuse et sa remarquable facilité dialectique l'avaient de bonne heure affranchi des labeurs comme des artifices de la rédaction ; après une soigneuse préparation de son plan, il se contentait d'en noter les idées maîtresses sur un carré de papier, ce *Zettel* si connu de ses intimes, qu'il lui arrivait parfois de rédiger seulement le samedi soir, appuyé à la fenêtre de sa bibliothèque et plongé dans une méditation si intense que les conversations de ses alentours ne le gênaient nullement. Plus qu'aucun autre de ses ouvrages, ses *Sermons* donnent une fidèle idée de la personnalité si ample et si variée de Schleiermacher : le pasteur familier avec les besoins spirituels de sa paroisse y revit à côté du dialecticien versé dans tous les méandres de la pensée, le savant sympathique à toutes les manifestations du vrai et du beau, non moins que le moraliste qui pénètre d'un coup d'œil sûr tous les mystères du cœur humain. Comme pour la théologie, il se fraya de bonne heure une voie originale, élevée au-dessus de toutes les controverses, aussi éloignée d'une orthodoxie dogmatisante que d'un froid et vulgaire rationalisme. La contemplation du Rédempteur fut pour lui la source d'où la vie jaillit en flots intarissables. Que d'autres se plaisent à agrandir le fossé qui sépare l'église de l'école : Schleiermacher n'aspire à rien tant qu'à rendre sensible à ses auditeurs le lien qui unit les plus humbles régions du sentiment religieux aux plus hautes sphères de la pensée. Aussi voyons-nous se dérouler devant nous, dans la série de ses prédications, tous les chapitres de la *Dogmatique*, depuis les attributs de Dieu jusqu'à l'eschatologie. La morale, dépouillée de son caractère abstrait et fécondée par son contact intime avec la religion, concourt à la solution de ces grands problèmes du but de la vie, de la vocation supérieure de l'homme, de la félicité en Dieu, que l'orateur philosophe ne se lasse pas de reprendre pour les éclairer d'une pure et bienfaisante lumière ; armé de solides connaissances exégétiques, il se plaît tantôt à expliquer à ses auditeurs les passages les plus difficiles du Nouveau Testament, tantôt à en commenter avec eux des livres entiers : les épîtres aux Colossiens et aux Philippiens, le deuxième Evangile et surtout cet Evangile de Jean, dans lequel il admirait la plus haute manifestation de la sagesse divine. Le caractère spéculatif de la prédication de Schleiermacher en explique les défectuosités : une finesse d'analyse qui dégénère parfois en subtilité, une abondance de développements qui n'est pas toujours exempte de confusion, l'abus de l'allégorie et du symbole ; mais, en dépit de ces lacunes dont lui-même s'accusait tout le premier, elle garde encore aujourd'hui, pour le lecteur cultivé, tout son attrait. Au sortir d'une digression pénible et alors que le fil semble brisé, elle le transporte d'un coup d'aile sur des sommets du haut desquels se déroulent des horizons infinis et d'où se révèle dans sa plénitude la vie divine. Nous saluons dans les *Sermons* un nouvel exemple de l'unité grandiose qui relie entre elles toutes les productions de l'activité spirituelle de Schleiermacher : comme les *Discours*, mais avec une pensée mûrie par l'expérience, ils aspirent comme but suprême à la réconci-

liation du christianisme avec la culture moderne. Guillaume de Humbolt, qui avait intimement connu le pasteur de la Trinité, écrivait au lendemain de sa mort à Charlotte Diede (*Lettres à une amie*) : « Berlin vient d'éprouver, dans le domaine de la théologie et dans celui de la philosophie, une perte également considérable. A celui qui n'avait jamais entendu la parole de Schleiermacher, la lecture même assidue de ses écrits ne saurait donner de sa riche et puissante individualité qu'une idée des plus imparfaites. Soit qu'il professât, soit qu'il prêchât, soit qu'il vaquât à l'un de ses nombreux offices spirituels, il pénétrait, avec la force du génie, jusqu'au plus profond des âmes. Peut-être ne sied-t-il pas de prononcer le mot d'éloquence à propos d'une vertu dépourvue de toute espèce d'artifice, mais jamais on n'assista à une pénétration aussi harmonique de l'intelligence par le cœur, en sorte que tous se sentaient persuadés, subjugés, entraînés. » L'écho de cette parole si originale et si impressive s'est continué depuis Jonas et Sydow, jusqu'à Lisco et Hossbach, par les pasteurs libéraux de Berlin, qui sont restés fidèles aux leçons de leur illustre maître, dans leur revendication pour l'Eglise d'une complète autonomie, comme dans leur scrupuleux respect de toutes les exigences individuelles, en proclamant Jésus-Christ l'unique fondement du salut, comme en investissant la conscience d'une autorité souveraine dans le domaine religieux. — Nous n'en avons pas fini avec l'activité pastorale de Schleiermacher : il faudrait, même en se limitant aux côtés essentiels, parler encore de la virtuosité accomplie que, dès le début, il déploya pour l'instruction de la jeunesse, des talents administratifs dont il fit preuve comme membre du comité central pour l'extinction du paupérisme, de son inépuisable charité. A ceux qui s'étonnaient de la régularité et de l'entrain avec lesquels il s'acquittait de tâches aussi nombreuses dont une seule aurait suffi pour remplir une existence ordinaire, il répondait avec son fin sourire : « Je n'ai pas le temps d'être malade. » Le secret de sa force doit être cherché dans sa merveilleuse liberté d'esprit, qui lui permettait à la fois de se donner tout entier à l'œuvre du moment, et de passer avec une égale aisance à toutes les autres qui s'offraient successivement à lui. Quelquefois, cependant, il lui arrivait de regretter que d'absorbantes occupations quotidiennes l'empêchassent de mener à leur complet achèvement les grands travaux sur la philosophie, la morale, la théologie biblique, l'histoire sacrée dont il avait entrepris la composition et, en effet, à l'exception de la *Dogmatique*, tous ont été publiés après sa mort par de pieux disciples qui ont confronté leurs cahiers de cours avec ses manuscrits. — Une constitution débile engendre d'habitude, même chez de nobles serviteurs du devoir, le découragement et la tristesse : Schleiermacher, quoiqu'à partir de sa jeunesse il n'ait jamais joui d'une heure de pleine et radieuse santé, triompha de tous les obstacles physiques par la flamme intérieure qui l'animait, la savante disposition de son temps, l'habile ménagement de ses ressources, pendant les vacances entre autres par de longs voyages à pied sur les bords du Rhin, dans les Alpes du Tyrol, la Suisse saxonne, la forêt de Thuringe qui fortifiaient son corps tout en récréant son esprit. Les réunions de société, même fréquentes et nombreuses,

loin de le fatiguer, le délassaient de ses graves et solitaires méditations : l'austère penseur se transformait en un causeur plein d'esprit et de verve qui joignait à une redoutable puissance d'analyse une science des plus étendues et dont les verdicts, aussi originaux que perspicaces, étaient commentés bien au delà de son cercle intime. Comparées à celles des années précédentes, les *Lettres* de la dernière période témoignent de la même fraîcheur et de la même spontanéité de pensée, de la même joie de produire, de la même universelle sympathie pour toutes les manifestations de l'intelligence, rehaussées par une sagesse et une sérénité supérieures. Schleiermacher éprouva sur lui-même les bienfaisants effets d'une maxime qu'il avait émise autrefois dans les *Monologues :* « Je ne me croirai vieux que lorsque j'aurai terminé, mais je n'aurai jamais terminé, parce que je sais et veux ce que je dois. » — Une seule douleur, mais intense dans son amertume, vint assombrir sa belle et paisible vieillesse, la mort de son fils unique, Nathanaël, qu'il perdit à l'âge de neuf ans ; la résignation, toutefois, si ce n'est un bonheur à jamais disparu, lui fut rendue plus facile par les consolations du foyer domestique, les tendres soins dont l'entourèrent sa femme, ses trois filles, les deux enfants de Willich, son gendre, le comte Schwerin, l'un des hommes qui ont fait, en Prusse, le plus d'honneur au libéralisme pendant l'ère de la réaction, tout un cercle d'amis fidèles et de disciples enthousiastes. La mort le surprit en pleine activité spirituelle, comme dans l'entière possession de ses forces ; une inflammation pulmonaire l'enleva, le 12 février 1834, après douze jours de souffrances aiguës, pendant lesquelles il ne lui échappa ni la plus faible plainte ni le plus léger murmure. Reconnaissant des bénédictions que Dieu lui avait accordées, il aspirait néanmoins avec une joyeuse espérance après l'heure du délogement : « Dans mon âme, disait-il à sa femme, je goûte les jouissances les plus pures ; les pensées les plus profondes me visitent et se confondent avec mes sentiments les plus intimes. » Lors de la cène qu'il voulut prendre avec toute sa famille, il prononça lui-même les paroles de consécration : « Je n'ai jamais été l'esclave de la lettre, mais je serre ces paroles de l'Ecriture contre mon cœur, elles sont le fondement de ma foi ; nous sommes et nous resterons unis dans la communion et dans l'amour de notre Dieu. » On se plaît à rapprocher les *novissima verba* du grand théologien des paroles suprêmes léguées à la chrétienté par deux de ses plus éminents disciples : « Je quitte ce monde, s'écriait Bunsen, sans haine pour personne. Ceux qui aiment Christ et vivent en lui, ceux-là sont siens. Ceux qui ne vivent pas de sa vie ne lui appartiennent pas, quels que soient le nom dont ils s'appellent et la confession de foi qu'ils signent. » « Je meurs en paix, s'écriait sept années plus tard Rothe, avec Dieu et avec les hommes. C'est une grande bonté de Dieu de m'avoir conduit de telle sorte que jamais un sentiment amer n'a pu prendre racine chez moi. » Vue de haut, la vie de Schleiermacher en impose par son caractère de souveraine unité : aucune brusque rupture, aucun déchirement irrémédiable, mais un développement harmonique et continu de ses magnifiques facultés. « Le pieux prophète de la religion, avait-il coutume de dire lui-même, est

devenu un théologien positif, » mais toutes les idées mères de la *Dogmatique* sont déjà renfermées en germe dans les *Discours*. — A cette rapide esquisse de l'homme, nous ne nous sentons ni le temps ni les forces d'ajouter une esquisse quelque peu complète du système. Schleiermacher n'a pas seulement été, en effet, le plus grand théologien qu'ait possédé l'Eglise protestante depuis les jours de la Réformation, mais un érudit profondément versé dans la connaissance de l'antiquité, et dont les mémoires sur la philosophie grecque ont donné une puissante impulsion à cet ordre d'études, un penseur qui, sans jamais se lier à une formule définitive, a semé les germes les plus féconds dans les âmes de ses auditeurs et répandu sur tous les problèmes qu'il a abordés une vive lumière. Nous nous bornerons, parmi ses ouvrages, à l'énumération de ceux qui n'ont pas encore trouvé place dans notre résumé. L'un des plus importants, malgré son exiguïté matérielle est l'*Encyclopédie des sciences théologiques*, publiée en 1810, lorsque la pensée du maître, au sortir d'une période d'élaboration ardente, se dessinait déjà avec une vigoureuse netteté. Les vues d'ensemble se déroulent devant nous dans une série de paragraphes nerveux et pressés avec une logique irrésistible ; sous la forme d'une modeste ébauche, nous ne possédons rien moins qu'un essai grandiose pour élever la théologie au rang d'une science par l'exactitude de son organisme et la solidité de ses méthodes, pour en faire, suivant sa géniale définition, la science de l'Eglise. Parmi tant de fins ou profonds aperçus, nous signalerons la conception du christianisme non plus comme une idée, mais comme un fait qui s'accomplit au sein de la communauté des croyants, la réunion sous le chef historique, non seulement de l'exégèse, mais encore de la dogmatique, de manière à bien marquer son caractère progressif et transitoire et à réserver pleinement les droits de l'hétérodoxie, l'importance assignée à la théologie pratique et les considérations aussi judicieuses que perspicaces sur le gouvernement des âmes. — De l'*Encyclopédie* comme d'un tronc générateur sortent toutes les branches de l'arbre théologique : à l'exception de l'Ancien Testament pour lequel Schleiermacher n'éprouva jamais qu'une médiocre sympathie et dont il ne comprit ni les beautés littéraires et religieuses, ni les étroits rapports avec la nouvelle alliance, il n'en est aucune à laquelle il n'ait imprimé une puissante et féconde impulsion. Si, dans le domaine de l'histoire, il ne se livra pas à des recherches originales et si ses cours publiés en 1840 par Bonnel perdent en ampleur à mesure qu'ils s'éloignent du point de départ, il accorda l'un des premiers une sollicitude toute particulière à la formation du dogme et consacra à l'étude du sabellianisme un mémoire des plus ingénieux. D'ailleurs, les thèses qu'il ne put lui-même qu'indiquer dans les *Fragments* furent développées, dans l'*Histoire de l'Eglise chrétienne*, par son disciple Néander, avec une piété communicative et une érudition puisée aux meilleures sources, si ce n'est avec la même force et la même pénétration critiques. De solides connaissances philologiques, un commerce intime et prolongé avec Platon préparèrent excellemment Schleiermacher à l'interprétation du Nouveau Testament, s'il est vrai, comme il se plaisait à le déclarer, que l'exégèse se résume dans l'art de

comprendre. En 1807, pendant son professorat de Halle, il publia sa lettre à Gass sur la première épître à Timothée dont il s'efforça, par une pressante argumentation, d'établir l'inauthenticité ; en 1821, l'*Essai sur Luc*, dédié à de Wette et malheureusement incomplet puisqu'il n'embrasse pas les Actes des apôtres ; en 1825, la dissertation, si riche dans sa brièveté, sur Papias; en 1838 et en 1845 parurent, éditées par Lücke, l'*Herméneutique* et l'*Introduction au Nouveau Testament;* mais l'une et l'autre ne répondirent qu'imparfaitement à l'attente du monde scientifique. Tout l'intérêt de ses recherches se concentra sur les évangiles synoptiques, dans lesquels il vit un produit de la tradition orale et dont il entreprit, par une série d'ingénieuses observations, de déterminer les sources diverses. Avec Schleiermacher et de Wette, l'école philologique dont Eichhorn et Griesbach avaient été les premiers et vaillants champions célébra ses plus beaux triomphes et domina le champ de l'exégèse jusqu'au moment où Baur reprit le débat sur des bases plus larges et avec des éléments plus sûrs d'information. La pénétration sceptique qu'apporta l'illustre penseur dans son examen de la plupart des livres canoniques trouve son contrepoids dans l'ardeur avec laquelle il soutint l'historicité du quatrième Evangile et son origine apostolique ; aussi convient-il de lui attribuer, dans une certaine mesure, la paternité, puisqu'ils furent suscités par son enseignement, des beaux ouvrages consacrés à la défense de son livre favori par Lücke et Bleek, ceux de ses disciples qui héritèrent au plus haut degré de sa hardiesse et de sa précision critiques. — Mieux que tout autre de ses contemporains, Schleiermacher semblait qualifié pour écrire une *Vie de Jésus*, un sujet qu'à diverses reprises, de 1829 à 1834, il avait choisi pour thème de ses cours universitaires ; néanmoins le résumé de ses leçons, publié par Ruthenick trente années (1864) il est vrai après sa mort, alors qu'une complète transformation s'était opérée dans ce domaine à la suite du livre de Strauss, causa une vive déception à ses admirateurs et ne justifia que trop l'acerbe critique à laquelle il fut soumis par le redoutable docteur souabe. Toute l'argumentation de Schleiermacher repose sur la sainteté absolue du Christ qui découle elle-même de l'union, parfaite en lui, de l'humain et du divin, mais elle perd beaucoup de sa solidité par l'étude trop sommaire des sources, et les obstacles ne sont que trop souvent éludés au moyen de la théorie de l'accommodation et des autres procédés chers à l'école rationaliste. — Nous nous bornons, malgré leur rare puissance d'analyse et les vastes horizons qu'ils ouvrent à la pensée, à mentionner les deux écrits posthumes sur la *Morale chrétienne*, à la rédaction définitive desquels présida, en 1843, Jonas, et sur la *Théologie pratique*, éditée en 1860 par Frerichs, pour arriver à la *Dogmatique*, l'œuvre la plus fortement conçue et la plus longuement méditée qui soit sortie de sa plume, le fruit le plus excellent de sa maturité, l'édifice harmonieux pour l'érection duquel le plus mystique enthousiasme s'unit à la spéculation la plus hardie. Au point de départ, les dogmes reçus semblent adoptés par l'auteur qui, à en croire sa préface, ne se serait proposé d'autre but que d'en préciser quelque peu la définition; mais, en réalité, il les pénètre d'un esprit nouveau et leur fait

subir des modifications profondes pour les approprier aux besoins religieux de ses contemporains. Par la portée de ses principes et sa vigueur dialectique comme par l'étendue de ses conséquences, la *Dogmatique* de Schleiermacher ne peut être comparée qu'à l'*Institution chrétienne* de Calvin ; jamais, depuis le seizième siècle, il n'avait au sein de la théologie protestante été procédé avec une sûreté plus magistrale à un essai plus grandiose de réforme. La religion se dépouille du caractère intellectualiste qu'elle avait revêtu sous l'orthodoxie pour redevenir une puissance de vie spirituelle, une force primitive, innée au cœur de l'homme, antérieure à toute conception de sa pensée comme à tout acte de sa volonté. La norme des croyances ne fut cherchée ni dans un aphorisme de la raison pure, ni dans la lettre d'un texte scripturaire, ni dans un symbole quelconque, mais dans les manifestations du sentiment religieux. Tout dogme, avant d'être admis, eut à se légitimer devant la conscience et à trouver un écho dans ses profondeurs les plus intimes. Le christianisme demeure la religion définitive de l'humanité ; mais, grâce à ce critère aussi simple que fécond, il se voit ramené à ses parties éternellement vivaces, tandis que les éléments qui lui sont étrangers, les branches mortes, les excroissances malsaines, sont rejetés dans le domaine de la métaphysique ou de la légende. Schleiermacher concentre sur le phénomène de la rédemption toutes ses forces spirituelles. Le Christ est pour lui l'homme parfait, idéal, qui nous élève à une existence supérieure et rétablit nos rapports avec Dieu, brisés par le péché ; mais la conscience ne réclame rien de plus, ni dogme traditionnel des deux natures, ni préexistence dans le ciel, ni pendant sa carrière terrestre miracles qui provoquent entre notre piété et nos connaissances des conflits insolubles. L'activité qu'il déploie pour notre salut ne rompt pas le cours de l'histoire : attirés par sa personnalité, transformés par son influence, mis par lui en possession de nouvelles forces, nous recouvrons avec notre unité morale notre félicité. Schleiermacher repousse comme extérieures et magiques les notions orthodoxes de la coulpe et de l'expiation : l'essence de la rédemption réside, à ses yeux, dans l'union intime et permanente du fidèle avec son Sauveur. L'Église qui n'est pour lui autre chose que la communauté des croyants agit à son tour sur les individus, non point en vertu d'une autorité soi-disant infaillible, mais comme héritière de l'esprit du Christ pour les initier à des vérités toujours plus hautes et les conduire de perfection en perfection. — Il nous suffit d'avoir esquissé en quelques lignes l'idée maîtresse de laquelle découle tout le système théologique de Schleiermacher ; nous n'avons ni le dessein ni le loisir de le soumettre à une critique étendue, d'en constater les beautés et les richesses et d'en rappeler les non moins incontestables lacunes. Comme toutes les œuvres véritablement originales, la *Dogmatique* rencontra dans tous les camps de vigoureux adversaires. Les uns ont regretté en elle, comme dans les *Discours*, le vague sous lequel se dérobe l'idée de Dieu et la négation de l'immortalité individuelle ; d'autres ont signalé la contradiction entre l'autorité normative des Ecritures, reconnue par le philosophe, et les procédés arbitraires dont use l'exégète à leur égard ; d'autres enfin, tels que Baur et

Strauss, se sont efforcés d'établir sur quelles bases fragiles reposait tout l'édifice, à quels arguments plus spécieux que solides l'illustre dialecticien avait eu recours pour justifier sa théorie de la rédemption. Le principe de l'immanence, si nettement proclamé par lui, exclut la possibilité du miracle, et, d'autre part, la perfection idéale qu'il attribue au Christ ne saurait s'expliquer par le seul jeu des forces naturelles. Ces objections et d'autres encore ne diminuent en rien la valeur scientifique de Schleiermacher et l'influence souveraine qu'il exerça sur le mouvement intellectuel de notre époque. Il lui importait moins, en effet, d'ériger un système logiquement irréfutable que d'ouvrir de toutes parts à la spéculation des voies nouvelles; en dépit de toutes les imperfections, il lui reste l'impérissable mérite d'avoir sondé la religion jusque dans ses plus intimes profondeurs en la dégageant de tout élément hétérogène. Devant le verdict de la conscience s'évanouirent les vieilles antithèses du rationalisme et du supranaturalisme, et une évolution féconde s'opéra au sein de la théologie. Le christianisme ne peut pas être construit de toutes pièces *à priori* avec les seules forces de l'abstraction, puisqu'il demeure étroitement lié à la personne de son fondateur; mais ce premier postulat une fois admis il perd tout caractère extraordinaire pour se développer naturellement selon les lois de l'histoire et de la psychologie; loin de paralyser aucune des facultés humaines, il est le plus puissant fauteur de leur pleine et harmonique expansion. — La *Dogmatique*, au moment où elle parut, fut accueillie par tous les anciens partis avec une hostilité mélangée de stupeur, mais son auteur s'inquiéta peu qu'elle fût pour ses contemporains une énigme ou une pierre de scandale; l'avenir lui était un sûr garant de sa réussite. Aujourd'hui, tous les théologiens marquants, quelle que soit la nuance à laquelle ils appartiennent, se réclament du grand nom de Schleiermacher, non seulement ses disciples immédiats, tels que Lücke, Bleek, Schweizer, Jonas, mais les hommes du juste milieu : Nitzsch, Julius Müller, Ullmann, Hagenbach, Hundeshagen; il n'est pas jusqu'aux représentants des opinions les plus avancées à la gauche comme à la droite qui, de leur propre aveu, n'aient profondément subi son influence, Baur comme Hofmann d'Erlangen, Strauss comme Kliefoth. Nous ne croyons pas cependant émettre une assertion téméraire en affirmant que ceux-là sont ses véritables successeurs, qui ont hérité, avec son pieux sentiment des réalités divines, de sa largeur intellectuelle et de sa pénétration critique. L'œuvre entreprise par le plus illustre théologien du dix-neuvième siècle fut une œuvre d'émancipation, non de servitude, et, comme le dit Zeller, son esprit continuera d'agir en bénédiction pour toute la chrétienté alors même que, de son système proprement dit, il ne resterait pas pierre sur pierre. — Les papiers et manuscrits de Schleiermacher avaient été légués par lui à son fidèle disciple Jonas qui entreprit, avec plusieurs de ses amis, l'édition complète des œuvres du maître (Berlin, librairie Reimer, 1836-1865). L'ensemble fut réparti dans trois grandes divisions : Théologie (11 vol.); Sermons (10 vol.); Philosophie (9 vol.) — Nous avons déjà eu l'occasion, dans le cours de cette étude, d'indiquer les principaux ouvrages dont se compose la première; la deuxième fut

confiée, dans sa presque totalité, au pasteur Sydow qui, déjà du vivant du maître, avait, au moyen de la sténographie, réuni bon nombre de ses discours; dans le troisième, nous mentionnerons comme les parties les plus importantes : l'*Esquisse d'un système de philosophie morale*, éditée par A. Schweizer (1835); la *Dialectique*, par Jonas (1839); l'*Histoire de la philosophie*, par Ritter (1839); les *Leçons sur l'esthétique*, par Lommatzsch (1843); la *Politique*, par Brandis (1845); la *Pédagogie*, par Platz (1849); la *Psychologie*, par Georg (1862). — Sources : Schleiermacher, *Autobiographie*, écrite dans sa vingt-sixième année et publiée par Lommatzsch, en 1851, dans la *Revue pour la théologie historique* de Niedener; *Correspondance avec J.-Ch. Gass*, éditée par W. Gass, Berlin, 1862; Jonas et W. Dilthey, la *Vie de Schleiermacher d'après sa correspondance*, Berlin, 1858-1863, 4 vol.; Lücke, *Mes souvenirs sur Schleiermacher*, Studien und Kritiken, 1834; Sack, *id.*, 1835; W. Baur, *id.*, 1859; *Leçons sur Schleiermacher*, Halle, 1844; Auberlen, *Schleiermacher*, Bâle, 1859; Kosack, *La jeunesse de Schleiermacher*, Elberfeld, 1861; Baxmann, *Les commencements littéraires de Schleiermacher* (1787-1799), Bonn, 1864; le même, *Schl., biographie pour le peuple allemand*, Elberfeld, 1868; Kittlitz, *le Développement spirituel de Schl.*, Leipzig, 1867; W. Dilthey, *Biographie de Schl.*, 2 vol., Berlin, 1867; Schenkel, *Schl., sa vie et son caractère*, Elberfeld, 1868. — Pour la dogmatique : Braniss, Berlin, 1822; Delbrück, Bonn, 1827; H. Schmid, Leipzig, 1835; Rosenkranz, Berlin, 1836; Weissenborn, Leipzig, 1847-1849 (2 vol.); pour la morale : Twesten, *Préface à l'Ethique de Schl.*, Hartenstein, 1835; Reuter, *Stud. und Krit.*, 1834; Herzog, *id.*, 1835; Vorlænder, 1851; en outre, Chr. Baur, *Prima rationalismi et supranaturalismi historiæ capita potiora*, 1827; Rienæcker, *Schl. prédicateur*, Stud und Krit., 1831; Jonas, *Schl. et son activité en faveur de l'Union;* Gazette Mensuelle de l'Eglise évangélique unie, V; Schweizer, *L'activité pastorale de Schl.*, Halle, 1834; Gess, le *Système théologique de Schl.*, Reutlingen, 1837; Reich, *Le Sentiment religieux chez Schl.*, Stud. und Krit., 1846; Baumgarten Crusius, *le Système et la valeur scientifique de Schl.*, 1834; D.-F. Strauss, *Schleiermacher et Daub* (*Portraits*), Leipzig, 1835; id., *le Christ de la foi et le Christ de l'histoire*, Berlin, 1865; Lang, *Caractères religieux*, Winterthur, 1862; Zeller, *Essais*, Leipzig, 1865; P. Schmidt, *Schl. et Spinoza* Berlin, 1868; Ritschl, *Schl., Discours sur la religion*, Bonn, 1874; Bender, *le Système théologique de Schl. et ses prémisses philosophiques*, 2 vol., Nordlingen, 1876-1878; id., *Schl. et l'Essence de la religion*, Bonn, 1877. Consulter, de plus, les grandes dogmatiques et histoires du dogme : Baur, Strauss, Hagenbach, Dorner, Gass, etc.; en français : Colani, *Schl. et Gass.*, *Revue de Théol.*, VI, 1853; P. Goy, *Schl., sa vie et ses ouvrages;* id., 1866-1868; Albaric, *Schl. d'après sa correspondance*, *Disciple de Jésus-Christ*, 1866-1869; Tissot, *Introduction générale au système dogmatique de Schl.*, *Chrétien évangélique*, 1853; *Bulletin théologique*, 1863; F. Bonifas, *la Doctrine de la rédemption, de Schl.*, Montauban, 1863; Ch. Martin, *la Dogmatique de Schl.*, Genève, 1865. E. Stroehlin.

SCHLEUSNER (Jean-Frédéric), célèbre philologue, né à Leipzig, en

1759, mort à Wittembrg, en 1831, professa la théologie à Gœttingue et à Wittemberg où il dirigea avec un grand succès l'institut homilétique et le séminaire théologique. Formé à l'école d'Ernesti, il appliqua à l'exégèse de la Bible, et principalement à celle du Nouveau Testament, les principes de la philologie rationnelle. Il publia une série de programmes savants qui ont été réunis sous le titre d'*Opuscula critica*, 1812, ainsi que deux grands ouvrages, le *Lexicon gr.-lat. in N. T.*, 1792; 4e éd., 1819, 2 vol., dictionnaire exégétique qui jouit pendant longtemps d'une réputation incontestée, mais qui n'est plus à la hauteur de la science actuelle; et puis le *Thesaurus s. lexicon in LXX et reliquos interpretes græcos et scriptores apocryphos V. T.*, 1821, 5 vol. in-8°, le répertoire le plus riche de tous les mots contenus dans la Bible grecque de l'Ancien Testament, avec une indication exacte des termes hébraïques qu'ils ont remplacés. Il est regrettable que Schleusner n'ait pas possédé le sens historique au même degré que les aptitudes philologiques : mais c'est là un défaut qu'il avait en commun avec l'école rationaliste à laquelle il appartenait.

SCHMID (Chrétien-Frédéric), théologien allemand, né en 1794 à Bickelsberg, dans le Wurtemberg, mort en 1852 à Tubingue, où il avait professé pendant plus de trente ans avec le plus grand succès. Deux ouvrages de Schmid ont été publiés après sa mort, sa *Théologie biblique du Nouveau Testament*, Stuttg., 1853; 3e éd., 1863; et sa *Morale chrétienne*, Stuttg., 1861. L'auteur unit à une solide culture philosophique une connaissance approfondie de la Bible, un souffle religieux bienfaisant et une aptitude particulière à réunir les matériaux scientifiques en un organisme harmonieux et vivant.

SCHMOLCK (Benjamin), poète religieux célèbre, né à Brauchitschdorf, dans la principauté de Liegnitz, en 1672, mort en 1737 à Schweidnitz, où il exerça, avec un rare dévouement, les fonctions de pasteur pendant un espace de trente-cinq ans. A partir de 1704, il publia une série de recueils de cantiques, animés d'une piété vivante, et dont quelques-uns comptent parmi les meilleures productions de l'hymnologie allemande. On leur reproche une certaine mollesse et un manque de soin dans la forme. Une édition complète en a été donnée à Tubingue en 1740-42, 2 vol.; L. Grote en a publié un extrait, Leipzig, 1860, 2e éd. (cf. Wetzel, *Hymnopœographia*, III, 86 ss.; Rambach, *Anthologie*, IV, 154).

SCHNECKENBURGER (Matthieu), célèbre théologien, né en 1804 à Thalheim, dans le Wurtemberg, mort en 1848 à Berne, où il professa, depuis 1834, le dogme et l'histoire de l'Eglise, sans négliger l'exégèse du Nouveau Testament, pour laquelle il éprouvait une prédilection et un talent particuliers. Une critique fine et pénétrante, le discernement des esprits et des doctrines, un zèle infatigable pour ramasser les matériaux de ses cours, le don de les trier, de les faire valoir sous une forme nette et condensée, telles sont les principales qualités de Schneckenburger, qui occupe une position assez indépendante au milieu des partis religieux de son temps. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Exposition comparative de la doctrine luthérienne et réformée*, Stuttg., 1855, 2 vol.; 2° l'*Histoire*

contemporaine du Nouveau Testament, Francf., 1862 ; 3° *Exposition des doctrines des sectes de l'Eglise protestante*, Francf., 1863, et une quantité d'articles remarquables disséminés dans les revues théologiques et dont on trouvera l'énumération dans l'article étendu qu'a consacré à son ancien collègue le professeur Hundeshagen, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, XIII, 609 ss.

SCHŒBERLEIN (Louis-Frédéric), théologien distingué, né à Kolmberg, en Franconie, en 1813, mort à Gœttingue, où il professait non sans succès, en 1881. Il appartenait à la tendance théosophique dont il chercha à défendre les droits dans ses deux principaux ouvrages : *Les doctrines fondamentales du salut déduites du principe de l'amour* (1840) et *Principe et système de la dogmatique* (1881). Schœberlein s'est surtout illustré dans le domaine de la théologie pratique. Il s'occupa avec prédilection des rapports de l'art avec le culte, et fit des études étendues dans le champ de la liturgique, dont le résultat fut le grand ouvrage publié de concert avec F. Rieger, de Munich : *Trésor du chant liturgique du chœur et de la communauté* (1864-1872, 3 vol.). Schœberlein excellait aussi dans les conférences publiques sur des sujets religieux, joignant à des connaissances solides et variées une chaleur bienfaisante, un esprit bien équilibré et conciliant.

SCHOLASTIQUE (Sainte), sœur de Benoît de Nursie, morte vers l'an 543, se consacra à Dieu dès sa première jeunesse, et se retira ensuite dans le monastère de Plombariole, à une lieue et demie du Mont-Cassin. Elle y forma une communauté qu'elle gouvernait par les avis de son frère. On célèbre sa fête le 10 février. — Voyez Grégoire le Grand, *Dialog.*, l. II.

SCHOPENHAUER. Voyez *Pessimisme*.

SCHOTT (Henri-Auguste), l'un des représentants les plus connus du supranaturalisme en Allemagne, au commencement de notre siècle, naquit le 6 décembre 1780, à Leipzig, où son père occupait avec distinction une chaire de droit de l'université. Sa mère, née Bahrdt, était fille de l'excellent pasteur et sœur de l'incrédule mal famé du même nom. Le jeune Schott, malgré la débilité de sa constitution physique, se signala, dès le début, par sa soif d'apprendre, la justesse et la netteté de son intelligence, la sûreté de sa mémoire, son infatigable assiduité. Le pasteur de l'église Saint-Nicolas, Caspars, qui, après avoir été son précepteur, devint son beau-frère, profita de son ascendant sur un élève aussi studieux pour le gagner à la théologie. Parmi les cours qu'il suivit à l'université de sa ville natale, ceux qui produisirent sur son esprit l'impression la plus durable furent ceux de Christian-Daniel Beck pour l'exégèse et de Carus pour la dogmatique. Au sortir de ses épreuves académiques, la philologie le captivait si fort que, malgré sa ferme intention de se vouer au service de l'Eglise, il prit son grade de docteur en philosophie, ouvrit, en qualité de privat-docent, des leçons sur l'éloquence (1807), et se fit avantageusement connaître dans le monde savant par une édition de l'*Art rhétorique* de Denys d'Halicarnasse (1804) et quelques autres opuscules estimés. Le retour à la théologie fut facilité par la composition de son *Manuel sur l'éloquence*, destiné

à servir de base à son enseignement oral, et où il accorda à l'homilétique une attention toute spéciale (1807). Ce premier travail, plusieurs fois remanié et enrichi par une longue expérience, devint l'œuvre capitale de sa vie, sa *Théorie de l'éloquence* (Leipzig, 1815-1828, 3 parties). Déjà, sous sa première forme, il rendit d'assez précieux services pour valoir à son auteur, lors du quatrième jubilé de l'université de Leipzig, le grade de docteur en théologie. Nommé, en 1805, professeur ordinaire à l'université de Wittemberg à la place de Wolf, Schott revêtit, à la même époque, les fonctions de pasteur de l'église du château, laissées vacantes par la démission de Tzschirner, et créa, dès les premiers mois de son activité académique, un séminaire pour la prédication qui porta les plus heureux fruits, tant pour la pratique de l'art de la chaire que pour le développement de la vie spirituelle. Lorsque, trois ans après et à la suite de sérieux désagréments, il échangea pour Iéna les bords de l'Elbe, un de ses premiers soins fut d'organiser, pour les candidats de la Thuringe, une institution analogue. Cette fois encore, les résultats en furent si excellents que le grand-duc, à l'occasion du jubilé tricéculaire de la Réformation, agrandit le séminaire en lui assurant une riche dotation, et conféra à son fondateur le titre de conseiller ecclésiastique. Le splendide mouvement philosophique et littéraire dont Weimar était, à cette époque, le foyer, n'avait pas laissé, au début, de rendre la position assez difficile pour un professeur érudit et consciencieux, mais dépourvu de toute inspiration géniale comme de tout brillant extérieur, tel que l'était l'excellent Schott; mais la parfaite loyauté de son caractère, sa science solide et de bon aloi, sa modestie, son désintéressement, lui acquirent peu à peu les sympathies de tous ceux qui se trouvèrent avec lui en d'étroits et fréquents rapports. Le patriotisme éclairé dont il fit preuve pendant la guerre de la délivrance acheva de lui gagner tous les cœurs, tellement que, plus tard, il repoussa les appels avantageux qui lui furent adressés soit d'Heidelberg, soit de Berlin, pour se consacrer jusqu'à sa mort, survenue le 29 décembre 1835, à la petite université saxonne. Outre l'homilétique, qui demeura jusqu'à la fin sa branche de prédilection, Schott cultiva avec succès l'exégèse du Nouveau Testament. Dès le début de son activité académique, il s'était fait très avantageusement connaître par une édition du volume sacré accompagnée d'une élégante traduction latine, et qui, pour la substantielle brièveté de ses indications critiques, fut très goûtée du public. En 1830, parut son *Isagoge historico-critica in libros Novi Fœderis sacros*, qui fait autant d'honneur à la modération de son esprit qu'à l'étendue et à la sûreté de ses connaissances. Nous mentionnerons encore, comme fruits de son long commerce avec le chanoine Winger, de Leipzig, soit une traduction latine de l'Ancien Testament, qui ne dépassa jamais, il est vrai, le premier volume (Altona, 1816), soit un commentaire dans la même langue sur le Nouveau, pour lequel il se chargea des épîtres aux Thessaloniciens et aux Galates (Leipzig, 1834), les seules parties de ce vaste projet qui arrivèrent à leur complète exécution. Dans le champ de la dogmatique, Schott laissa également des traces utiles de son passage. Son *Epitome Theologiæ christianæ,* dont on blâme, avec raison,

soit le style lourd et diffus, soit le manque d'originalité scientifique, se distingue néanmoins par des études scripturaires approfondies, la sagesse des vues, la maturité du jugement. Malgré ses écrits apologétiques qui ont aujourd'hui perdu beaucoup de leur valeur, nous indiquerons, comme le plus estimé par les contemporains, ses *Lettres sur la religion et la foi dans la révélation chrétienne ou message de paix aux partis opposés.* E. Strœhlin.

SCHRŒCKH (Jean-Matthias), célèbre historien, né à Vienne en 1733, mort à Wittemberg en 1808. Disciple de Mosheim et de Michaelis, dont il avait suivi les cours à Gœttingue, Schrœckh acheva ses études à Leipzig où il débuta en qualité de privat-docent et où il publia les fruits de ses premières recherches dans les recueils scientifiques dirigés par son oncle, le docteur Bell, ainsi que dans la *Bibliothèque théologique* d'Ernesti. Appelé en qualité de professeur de poésie et d'histoire à l'université de Wittemberg, il se voua d'une manière exclusive à cette dernière science et embrassa successivement toutes les parties de ce vaste domaine : histoire de la littérature de l'Eglise, de la théologie, des antiquités chrétiennes, de l'empire allemand, des Etats de l'Europe, etc., etc., avec une ardeur infatigable et un succès qui lui valurent de nombreux témoignages d'estime et de reconnaissance. Parmi ses ouvrages, nous ne citerons que ceux qui intéressent la théologie : 1° le tome IV de l'*Histoire impartiale de l'Eglise de l'Ancien et du Nouveau Testament*, comprenant les événements qui se sont accomplis de 1750 à 1760, Iéna, 1766, in-4°; 2° son *Historia religionis et Ecclesiæ christianæ adumbrata in usum lectionum*, Berl., 1777; 5e éd., 1808 (manuel qui jouit pendant longtemps d'une grande réputation et fut encore réédité en 1828, pour la septième fois, par les soins de Marheineke); 3° son *Histoire détaillée de l'Eglise chrétienne*, 45 vol., Leipz., 1768-1803, dont les deux derniers volumes ont été composés par Tzschirner. Il n'existe point d'ouvrage sur l'histoire de l'Eglise aussi étendu, aussi complet et aussi impartial. Les derniers volumes sont supérieurs aux premiers pour le nombre et la sûreté des informations et pour le soin donné à la forme. Si Schrœckh manque d'esprit critique et philosophique et ne sait pas suffisamment mettre en relief les lumières et les ombres, il serait injuste de méconnaître la culture variée, l'érudition solide, la loyauté parfaite dont il fait preuve, ainsi que l'amour pour le sujet qu'il traite et qu'il désire faire partager à ses lecteurs. — Voyez la *Vie de Schrœckh*, par Tzschirner, en tête du 44e vol. de l'*Histoire de l'Eglise*, Leipz., 1812; une *Notice* rédigée par Schrœckh lui-même dans le *Allgem. Magazin für Prediger*, de Bayer, V, 2, p. 209 ss.; Pœlitz, *Joh. Mat. Schrœckh's Nekrolog*, Wittemb., 1808; V. L. Nitzsch, *Ueb. J. M. Schr. Studienweise u. Maximen*, Weim., 1809; Baur, *Die Epochen der chr. Kirchengesch.*, Tub., 1852.

SCHULTENS (Albert), célèbre hébraïsant, né à Groningue en 1685, mort à Leyde en 1750, est considéré comme le restaurateur de la littérature orientale dans le dix-huitième siècle. Destiné par ses parents au ministère évangélique, il se voua avec passion à l'étude de l'hébreu, et y joignit celle du chaldéen, du syriaque et de l'arabe. A dix-huit ans, il

eut, avec Jacques Gousset, une dispute publique, dans laquelle il soutint, contre le sentiment de ce célèbre professeur, que l'étude de l'arabe est indispensable à celui qui veut savoir l'hébreu à fond. Après avoir terminé ses études et conquis le grade de docteur, il fut nommé, en 1711, pasteur de l'église de Wassenaer; mais son goût le portant vers la carrière de l'enseignement, il quitta ce poste deux ans après pour la chaire des langues orientales de l'académie de Franeker. Il renouvela ses attaques contre Gousset et conquit, dans cette controverse, une telle réputation, qu'il fut nommé directeur du séminaire et, bientôt après, professeur des langues orientales et des antiquités hébraïques, à Leyde. Schultens a le mérite d'avoir le premier attaqué le préjugé alors universellement régnant d'après lequel, l'hébreu étant une langue toute divine, il ne peut avoir aucun rapport avec les autres langues sémitiques, et qu'on ne doit pas chercher à en éclaircir les difficultés et à expliquer le sens des mots par la comparaison avec les autres idiomes orientaux. Schultens forma de nombreux disciples qui répandirent ses vues et sa méthode dans les autres écoles hollandaises. L'un d'entre eux, Reiske, a montré que Schultens, tout en défendant les droits d'une saine critique, a dépassé le but, en expliquant violemment et arbitrairement, par l'arabe, une foule de mots pour lesquels l'hébreu offre par lui-même des ressources suffisantes. — Parmi ses ouvrages nous citerons : 1° *Origines hebrææ sive linguæ hebrææ antiquissima natura et indoles, ex Arabiæ penetralibus revocata*, Fran., 1724-1738, 2 vol. in-4°; 2° *De Defectibus hodiernæ linguæ hebrææ*, 1731; Leyde, 1761; 3° *Institutiones ad fundamenta linguæ hebraïcæ, quibus via panditur ad ejusdem analogiam vindicandam et restituendam*, Leyde, 1737; 1756; 4° *Commentarius in librum Job, cum nova versione*, 1737, 2 vol.; trad. en franç., 1748; 5° *Vetus et regia via hebraïzandi contra novam et metaphysicam hodiernam*, 1738; 6° *Excursus tres continentes stricturas ad dissertationem historicam de lingua primæva*, etc., 1739; 7° *Proverbia Salomonis cum versione integra et commentario*, 1748; trad. fr., 1732; 8° *Opera minora, animadversiones in Jobum, et varia Veter. Testam. loca; nec non varias dissertationes et orationes complectentia*, 1769; 9° *Commentaires* sur plusieurs livres de l'A. T.; 10° *Grammaire araméenne;* 11° *Dictionnaire hébreu*; ces trois derniers ouvrages sont restés manuscrits. — Voyez Vriemœt, *Elogium Schultensii*, dans *Athenæ Frisiacæ*, p. 762 ss.

SCHULZ (David), l'un des représentants les plus célèbres du rationalisme allemand, né à Freystadt, en Silésie, en 1779, mort à Breslau en 1854. Fils d'un maître d'école, il sut, à force de travail et de persévérance, conquérir les grades académiques, avec le renom d'un philologue et d'un théologien distingué. Il professa successivement à Leipzig, à Halle, à Francfort-sur-l'Oder et à Breslau; nommé membre du consistoire de cette ville, il en fut exclu lorsque, en 1845, il signa une protestation contre les agissements du parti orthodoxe. Les écrits exégétiques de Schulz ont une réelle valeur scientifique. Dans sa polémique contre Scheibel et la *Gazette évangélique*, notre auteur n'est pas exempt de passion; il a contribué pour sa bonne part à la formation de l'Eglise dissi-

dente luthérienne de Silésie. Nous citerons parmi ses ouvrages : 1° *De interpretationis epistolarum Paulinarum difficultate*, 1807 ; 2° *Ecloge sententiarum de Paulo apostolo alibi copiosius exponendarum et theses varii argumenti*, 1810 ; 3° *l'Epître aux Hébreux*, Bresl., 1818 ; 4° *La doctrine chrétienne de la sainte Cène*, Leipz., 1824 ; 2e éd., 1831 ; 5° *La doctrine chrétienne de la foi*, 1834 ; 6° *Les charismes des premiers chrétiens, et en particulier la glossolalie*, 1846 ; 7° *Novum Testamentum græce*, Berol., 1827 ; 8° *De aliquot Novi Testamenti locorum lectione et interpretatione*, Vratisl., 1833 ; 9° *De la liberté de l'enseignement théologique dans les universités évangél.*, 1830 ; 10° *Deux répliques à Schleiermacher*, 1831 ; 11° *Les agissements de la Gazette évangélique de Berlin*, 1839.

SCHWEGLER (Albert) [1819-1857], disciple de Baur, était, comme son illustre maître, fils d'un pasteur wurtembergeois. Pendant son séjour à l'université de Tubingue, il s'enthousiasma pour Hegel et pour Strauss, et se voua avec passion à l'étude de l'histoire, afin de se débarrasser des doutes qui l'agitaient. Dans la crise qu'il traversa, il crut avoir trouvé auprès de Baur le repos de son intelligence. Il voyagea, écrivit des articles dans les journaux théologiques et fit, en qualité de privat docent, des cours de philosophie. Il débuta dans le monde littéraire par une *Histoire du montanisme* (1841), qui fut très remarquée. L'examen des discussions pascales du deuxième siècle l'amena à mettre en doute l'authenticité du quatrième Evangile. En 1846, il publia son *Histoire du deuxième siècle de l'ère chrétienne* (*Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*, Tüb., 1846, 2 vol.) qui, pour la première fois, permit de mesurer dans toute leur étendue les résultats de la critique de Baur, et attira sur Schwegler toute l'animosité de ses adversaires. C'est une exposition hardie, pittoresque, souvent violente et arbitraire des vues du maître, une plaidoirie, disons mieux, une sorte de provocation juvénile plutôt qu'une argumentation scientifique. Exagérant la pensée de Baur, il réduit le christianisme à un ébionitisme assez maigre et cherche à renforcer encore, avec une partialité manifeste, la prétendue opposition entre le pétrinisme et le paulinisme. Schwegler, comme Strauss, possède une grande virtuosité formelle ; il a, à un haut degré, le don d'embrasser une matière étendue, de l'ordonner d'une manière lumineuse et de l'exposer dans un style entraînant. Découragé, lassé des résistances qui se multiplièrent autour de lui, à la suite de la réaction qu'amenèrent les événements de 1848, il se rejeta sur l'enseignement de l'antiquité classique et prépara les matériaux de son *Histoire romaine* dont il publia lui-même les deux premiers volumes (1853-57). Il avait donné précédemment une *Esquisse de l'histoire de la philosophie* (1848), une édition des *Homélies clémentines* (1847) et de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (1852).

SCHWENCKFELD (Gaspard de), célèbre hérétique du temps de la Réformation, né en 1490 au château d'Ossing, dans la Silésie, mort à Ulm en 1561. Originaire d'une famille noble au service du duc de Liegnitz, il cultiva dans sa jeunesse les lettres et la théologie. La connaissance des langues lui facilita la lecture des livres sacrés et des Pères grecs, auxquels il s'attacha particulièrement. Il embrassa l'état ecclésiastique

et fut pourvu d'un canonicat à Liegnitz. Il se montra, dès l'abord, favorable à la Réforme et ne négligea rien pour accroître le nombre de ses partisans; mais, devançant bientôt Luther dans la carrière qu'il avait ouverte, Schwenckfeld lui reprocha de s'arrêter à mi-chemin et de fonder un nouveau règne de la lettre et de la foi morte, en négligeant la vie intérieure et en subordonnant l'illumination par le Saint-Esprit à l'autorité des saintes Ecritures, considérées comme la source unique du salut. Banni de la la Silésie sur les instances de Luther, Schwenckfeld se réfugia en Souabe (1528), séjournant successivement à Strasbourg, à Augsbourg, à Spire et à Ulm, engageant de vives controverses avec les théologiens qui le dénonçaient comme le chef de tous les fanatiques. Il prêta quelque temps l'appui de son nom et de son talent aux anabaptistes, mais il s'en sépara bientôt pour former une secte particulière. Il enseignait que Dieu se communique directement à chaque homme en particulier, que le Christ devient homme en nous par la vertu de son Esprit, que la régénération s'opère par la parole intérieure et non par les moyens de grâce extérieurs ; il ajoutait que le Christ avait apporté son corps avec lui du ciel ; qu'après son ascension, il l'avait fait participer à sa divinité, et qu'il se communiquait à nous, corps et âme, comme notre véritable nourriture, ce qui est symbolisé dans la cène. Schwenckfeld partageait l'idée des Pères grecs que le Christ s'était offert en rançon au diable pour nous sauver du péché. Il posait d'ailleurs en principe que la dispute ne convient pas aux hommes, qui doivent attendre, dans la paix et le silence, des lumières de Dieu seul. L'austérité de ses mœurs, sa piété, la conviction avec laquelle il répandait ses doctrines, lui rattachèrent beaucoup de partisans, surtout en Souabe et en Silésie. La persécution en amena une colonie à Philadelphie, dans les Etats-Unis. Schwenckfeld a publié un grand nombre d'opuscules en latin et en allemand qui sont devenus très rares, attendu qu'ils furent défendus et supprimés à l'époque de leur publication. Ses disciples ont publié le recueil de ses *Opuscules* et de ses *Lettres* de 1564 à 1570, 4 vol. in-fol. ; 2e éd., 1592, 4 vol. in-4°. Voici les titres des principaux : 1° *De statu, officio et cognitione Christi*, 1546 ; trad. allem. de Flacius Illyricus ; 2° *Epistola plena pietatis de dissensione et dijudicatione opinionum Lutheranæ et Zwinglianæ in articulo de cœna Domini, deque aliis multis doctrinæ capitibus*, 1554 ; 3° *Quæstiones aliquot de Ecclesia christiana*, 1561. — Voyez Walch, *Bibl. theol.*, II, 67 ss. ; *Kurze Lebensbeschreibg Schw.*, 1697 ; *Histor. Nachricht von Schw.*, Prenzl., 1744 ; *Die wesentl. Lehre des Herrn Schw. u. seiner Glaubensgenossen*, Bresl., 1776 ; Wigand, *De Schwenckfeldianismo*, Lips., 1586 ; Erbkam, *Gesch. der prot. Sekten*, p. 357 ; Hahn, *Schw. sententia de Christi persona et opere*, Vrat., 1647 ; Dorner, *Die Lehre v. d. Person Chr.*, II, 624 ss.

SCHWITZ. Comme les autres cantons primitifs de la Suisse, Schwitz est resté très attaché au catholicisme. Parmi ses 47,705 habitants, on ne compte que 651 protestants. La situation faite aux réformés y a été longtemps difficile, et, depuis quelques années seulement (1875), il leur a été possible de se construire un lieu de culte, à Lachen. Mais l'Eglise catholique seule jouit jusqu'à ce jour de la reconnaissance et de la protection

de l'Etat. Schwitz appartenait autrefois au diocèse de Constance. Après 1815, de longues négociations furent entamées entre la curie et les anciens cantons pour l'érection d'un évêché à Maria-Einsiedeln ; mais ces négociations, plusieurs fois abandonnées et reprises, n'ont abouti à aucun résultat satisfaisant, et Schwitz fut provisoirement rattaché au diocèse de Coire. Ce provisoire dure depuis bientôt soixante ans. L'évêque est représenté dans le canton par deux commissaires épiscopaux, dont l'un porte le titre de chanoine de Coire. Le clergé catholique est partagé en deux décanats : le décanat de Schwitz avec vingt-trois paroisses, et le décanat dit de Zurich avec trente paroisses. A ce dernier décanat sont rattachées les quelques paroisses catholiques des cantons de Zurich et de Glaris. Le clergé, tant régulier que séculier, comprend trois cent quarante-cinq personnes, soit un prêtre pour cent quarante habitants. Les capucins ont trois établissements dans le diocèse ; il y a également quatre couvents de femmes. Mais l'établissement monastique le plus important du canton est le célèbre couvent de bénédictins de Maria-Einsiedeln, but d'un pèlerinage très fréquenté. Le couvent était habité, en 1876, par cent vingt-neuf religieux, et possédait une fortune évaluée à deux milllions trois cent mille francs. — La Constitution du canton date du 1er mars 1848 ; mais elle a été l'objet de plusieurs revisions partielles, destinées à la mettre d'accord avec les dispositions du droit fédéral. Schwitz est et veut être un Etat catholique, et n'a fait graduellement place à la tolérance que dans la mesure où le droit fédéral l'exigeait. L'article 2 de la Constitution déclare encore aujourd'hui que « la religion chrétienne catholique romaine est la *seule* religion de l'Etat et que son libre exercice est garanti. » Il n'est pas dit un mot d'autres confessions. Mais les articles 49 et 50 de la Constitution fédérale, obligatoire pour la Suisse entière, ont introduit à Schwitz la liberté religieuse, malgré la volonté du peuple et de son gouvernement, et c'est en vertu de ces articles qu'a pu se former, en 1875, la communauté protestante de Lachen, dont il est question plus haut. Mais, si catholique que soit le peuple de Schwitz, il a, comme du reste plusieurs des autres vieux cantons suisses, donné à l'Eglise de son territoire une constitution profondément divergente des prescriptions du droit canonique. A la base de cette organisation est la paroisse, composée (Constit., art. 163) de tous les citoyens du canton, électeurs, domiciliés dans le territoire. La paroisse, ainsi composée, jouit de droits considérables, et notamment, dans la plupart des cas, c'est elle qui procède à l'élection des curés. Cette organisation, qui est ailleurs un objet d'horreur pour l'Eglise romaine, a été ici acceptée par elle sans difficulté, parce que les résultats de ces élections ont toujours été tels qu'elle pouvait les souhaiter. Les paroisses ont également un droit de surveillance très étendu sur tout ce qui se passe dans leur sein ; mais il est presque sans exemple que ce droit ait été employé à autre chose qu'à assister le curé dans son ministère. Aussi le canton de Schwitz est-il pour l'Eglise catholique un de ses domaines les plus chers et les plus assurés. — Bibliographie : *Schwitzer Staatskalender*, 1881 ; Zorn und Garcis, *Staat und Kirche in der Schweiz*, 1877-1878, t. I, p. 167-180, etc.

E. Vaucher.

SCOLASTIQUE. On désigne par ce mot la science qui se forma et régna pendant le moyen âge dans les pays soumis à la juridiction de l'Église romaine. Elle dut ce nom à cette circonstance, que celui qui était chargé de l'enseignement, dans les monastères de l'ordre de Saint-Benoît et dans les écoles fondées par Charlemagne, portait le titre de scolastique. Ce qu'enseignait le scolastique fut naturellement appelé la scolastique. Or, ce qu'on enseignait dans les écoles et dans les monastères ne pouvait se rapporter qu'à la religion, la seule chose qui préoccupât les esprits, la seule aussi qui fût regardée comme la vérité absolue. La scolastique, c'est-à-dire la science du moyen âge, fut, par conséquent, dès ses premiers moments, une science religieuse et ecclésiastique ; elle conserva ce caractère jusqu'à sa fin. Elle ne mérite cependant le nom de science qu'à partir de l'époque (onzième siècle) où l'esprit, s'éveillant du long sommeil dans lequel il avait été presque constamment plongé depuis l'effondrement du monde romain, sentit quelque besoin de se rendre compte de ses propres croyances religieuses. Plus la foi était profonde et sincère, et plus le désir de la bien comprendre dut être vif dans toute intelligence qui commençait à prendre conscience d'elle-même. Ce serait se méprendre aussi bien sur l'esprit de cette époque que sur la cause et la nature du travail, entrepris alors pour expliquer la foi, que de supposer, comme on l'a fait quelquefois, que ce travail ait été provoqué par des doutes qui se seraient déjà élevés sur la valeur et l'autorité des croyances ecclésiastiques. Non, les moines du Bec, qui demandaient avec insistance à Anselme de mettre par écrit les explications qu'il leur avait données sur la méthode à suivre pour pénétrer plus profondément dans la connaissance de l'essence divine, et de plusieurs autres sujets qui s'y rattachent (préface du *Monologium*), n'avaient pas de doutes à dissiper, ils étaient pleins de foi ; mais ils éprouvaient le besoin de savoir comment l'esprit humain, guidé uniquement par la raison, peut acquérir la connaissance de Dieu, connaissance que leur avait enseignée déjà l'Église, appuyée sur l'Ecriture sainte (Comp. *Proslogion*, cap. I *sub fine*). La scolastique ne peut avoir de meilleure définition que les mots qui forment le sous-titre du *Proslogion* d'Anselme ; elle est la *fides quærens intellectum*, la foi cherchant à se comprendre elle-même. — Pour expliquer la foi, pour en faire une science, on ne pouvait procéder que par le raisonnement ; il n'y avait pas d'autre méthode possible. Il ne s'agissait pas, pour les scolastiques, de la recherche de la vérité ; la vérité, toute la vérité, ils l'avaient ou croyaient l'avoir dans les croyances ecclésiastiques. Il leur fallait tout simplement en faire comprendre le sens, en montrer les rapports et les conformités avec les besoins et les lois de la raison, en un mot prouver qu'elles contenaient toutes les connaissances nécessaires et possibles à l'homme. La méthode de pur raisonnement n'était pas seulement imposée par l'œuvre qu'on se proposait de construire ; elle était encore la seule qui fût conforme et applicable à la science purement idéale qu'on avait en vue, science qui ne portait que sur des objets qui n'étaient accessibles qu'à la pensée et qui ne tombaient en aucune façon dans le champ de l'observation et de l'expérimentation. — Si l'on considère maintenant que la méthode de

raisonnement conduit logiquement au système de philosophie connu, quand il s'agit de la scolastique, sous le nom de réalisme, et ne reconnaissant pour des êtres réels que les idées générales (les *realia*, les réalités sont les *universalia ante rem*), dont tout ce qui se manifeste comme être individuel, ou comme chose particulière, n'est qu'une image (Platon disait une imitation), on comprendra facilement comment il se fit que le système réaliste ait prévalu dans les écoles théologiques du moyen âge, d'abord sans qu'on en ait eu une claire conscience, et bientôt après en parfaite connaissance de cause. Au moment où la scolastique allait prendre tout son essor, grâce à Pierre Lombard (1096-1164), qui venait de donner dans ses *Sententiarum libri IV*, un tableau complet des croyances ecclésiastiques, tableau qui servit de cadre à la science scolastique, des traductions latines des ouvrages de physique et de métaphysique d'Aristote, mais expliqués dans le sens des derniers commentateurs de ce philosophe, c'est-à-dire dans le sens platonicien, ou, pour mieux dire, dans le sens néoplatonicien, furent introduites dans les écoles chrétiennes de l'Occident, et y implantèrent plus profondément le réalisme, qu'on prit pour le système d'Aristote, la plus grande autorité en fait de philosophie, à cette époque. Cet effet fut renforcé par les écrits des philosophes arabes, principalement d'Avicenne et d'Averroës, qu'on traduisit aussi en latin. — Le réalisme avait l'avantage de se prêter à des explications en apparence satisfaisantes de plusieurs des croyances ecclésiastiques de premier ordre, telles que la doctrine de la Trinité, celle du péché originel, etc. ; mais il présentait l'énorme inconvénient d'aboutir inévitablement au panthéisme, sorte de conception de l'esprit qui ne peut se concilier avec la religion chrétienne et que l'Eglise ne pouvait tolérer à aucun prix. En vain Albert le Grand (1193-1280) et Thomas d'Aquin (1224-1274) essayèrent-ils de combattre le panthéisme, tout en restant réalistes ; ils furent inconséquents avec leurs propres principes et appelèrent nécessairement des contradicteurs. Ces luttes furent funestes à la scolastique. — Plus funeste encore lui fut le nominalisme, système opposé au réalisme, ne reconnaissant de réalité qu'aux êtres individuels et aux choses particulières, ne prenant les idées générales que pour le résultat des opérations logiques de l'esprit et ne voyant en elles que des mots, que des noms donnés à des abstractions. De ce point de vue, qui est celui de la méthode d'observation, la scolastique n'apparaissait plus que comme une pure rêverie de l'imagination, et devait être reléguée dans le monde des chimères (au quatorzième siècle, les réalistes sont souvent appelés par moquerie des *fantastici*). Des présomptions fâcheuses s'étaient produites de bonne heure contre le nominalisme, dont quelques traces s'étaient déjà montrées au onzième siècle. On avait eu quelque pressentiment que cette manière de penser n'était pas celle qui convenait à la *fides quærens intellectum*, en voyant tous ceux qui inclinaient de ce côté s'égarer en des opinions plus ou moins contraires aux enseignements de l'Eglise (Roscellin, obligé de se rétracter à Soissons, en 1092 ; P. Abélard, 1079-1142 ; etc.). Avec les nominalistes, Guill. Occam (1280-1347), Durand de Saint-Pourçain (mort vers 1333), etc., la scolastique, se mettant en opposition avec ce qui en

formait l'essence, reniant à la fois ses principes et sa méthode, marcha rapidement à sa propre dissolution. A partir du quatorzième siècle, il ne se produisit plus aucun de ces grands ouvrages, de ces *Sommes* de théologie qui sont les monuments de la science du moyen âge. Et, comme pour faire prévoir l'aurore d'un monde nouveau, ces mêmes hommes qui ruinent le réalisme et avec lui la scolastique, et appellent par le nominalisme une science nouvelle, la science de l'observation et de l'expérimentation, se déclarent les défenseurs de la liberté politique en se faisant les champions de la cause des rois contre le pouvoir ecclésiastique, ou les défenseurs de la liberté religieuse, et en soutenant la suprématie des conciles sur les papes. — « Il n'y a pas deux études, disait à la première heure de la scolastique Jean Scot Erigène, l'une de la philosophie et l'autre de la religion. La vraie philosophie est la vraie religion, et la vraie religion la vraie philosophie » (*De prædestin.*, Coll. Mangey, t. I, p. 103). Les travaux de Thomas et des autres grands docteurs de cette période furent entrepris en quelque sorte pour en faire la preuve. Les déclarations des derniers scolastiques nous obligent à penser qu'il n'y ont pas réussi. Durand de Saint-Pourçain et bien d'autres théologiens de la fin du quatorzième siècle sont d'avis que la vérité théologique, c'est-à-dire celle qui repose sur l'autorité de l'Eglise, doit être distinguée de la vérité philosophique, c'est-à-dire de celle à laquelle la raison arrive par elle-même, et qu'une proposition peut être vraie au point de vue de la théologie, et fausse au point de vue de la philosophie. Que conclure de ces paroles, sinon que la scolastique n'était pas parvenue à expliquer la foi par la raison, et à les mettre d'accord. — Voy. la partie relative à la scolastique dans l'*Histoire de la philosophie chrétienne*, par Henri Ritter ; l'*Histoire de la scolastique*, par Barth. Hauréau, 2e édit. ; et les articles consacrés à des docteurs scolastiques dans cette *Encyclopédie des sciences religieuses*. MICHEL NICOLAS.

SCOT (Duns). Voyez *Duns Scot*.

SCOT ÉRIGÈNE. Voyez *Erigène*.

SCRIBES (sopherîm, au sing. sophèr, de sâphar, *computare;* γραμματεύς, γραμματεῖς), déjà nommés 2 Sam. VIII, 17 ; XX, 27 ; 2 Rois XII, 10 ; XIX, 2 ; XXII, 3, c'est-à-dire antérieurement à l'exil de Babylone. Ils étaient chargés d'écrire sur les rouleaux sacrés le texte de la loi et de veiller à sa conservation. Mais les passages que nous venons de citer leur supposent déjà des fonctions plus grandes et des pouvoirs plus étendus. En effet, ayant pour mission d'écrire le texte, ils l'étudiaient, le commentaient, et on comprend que peu à peu ils aient pris une grande influence, et soient devenus « docteur de la loi » (tannaîm ; νομικοὶ). Esdras, qui était scribe lui-même (Esdras VII, 6 et 11), et qui fut le restaurateur de la loi, contribua sans doute beaucoup à donner de l'importance aux scribes. Au premier siècle, les termes νομικός ou νομοδιδάσκαλος et γραμματεύς sont synonymes. Dans les Evangiles, ils ne sont jamais distingués (Matth. XXII, 35 ; Luc VII, 30 ; X, 25 ; Marc XII, 8, etc.). Josèphe appelle les scribes ἱερογραμματεῖς (*D. B. J.*, VI, 5, 3) et πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων (*Ant. jud.*, XVII, 6, 2). Il est probable que le terme un peu général de scribe était employé dans un certain nombre de sens différents. Le Talmud lui donne plu-

sieurs significations. D'après berakhotte, 45, 2, le scribe serait simplement le lettré, par opposition à l'illettré. Ailleurs, ce nom est donné à ceux qui enseignent la jeunesse ou qui rédigent certains actes, par exemple la lettre de divorce (Sanhedr., fol. 17, 2). Les scribes remplissaient leurs fonctions les plus importantes dans le sanhédrin, à la synagogue et à « la maison d'école » (betthra midrasch). Au sanhédrin, ils étaient consultés comme experts dans les questions difficiles et, en cette qualité, ils assistaient aux séances, soit du sanhédrin de Jérusalem, soit des sanhédrins provinciaux, sans être membres de ces assemblées. A la synagogue et à « la maison d'école, » le docteur de la loi ou scribe était chargé 1° de la miqerâ (lecture du texte et sa traduction littérale) (Néh. VIII, 8) ; 2° de la michenâ (exposé des traditions et leur application) ; et 3° du midrasch (explication mystique et allégorique des Ecritures). A la synagogue, ils donnaient de la loi, soit le sens littéral, soit le sens allégorique et l'accompagnaient de développements pratiques et édifiants (Παράκλησις, οἰκοδομή, παραμυθία, 1 Cor. XIV, 3). Cette exégèse, dans laquelle l'imagination jouait le rôle principal, s'appelait haggâdâh. A la maison d'école, où l'on se rendait le jour du sabbat après le service de la synagogue, le scribe se trouvait dans son élément favori. Il donnait l'interprétation juridique de la loi appelée halâkâ, c'est-à-dire de véritables cours de casuistique (Jos., *D. B. J.*, I, 33, 2), qui se passaient en discussions. Le jeune scribe se formait à ces disputes et recevait, après avoir fait ses preuves, le droit d'enseigner à son tour. La forme de ces discussions était souvent âpre et violente ; on en venait facilement aux outrages. Quant au fond, nous le connaissons par le Talmud (voy. ce mot). Les auditeurs se tenaient debout ou s'asseyaient à terre. Le maître était toujours à une place élevée (Actes XXII, 3). Les élèves avaient deux obligations à remplir : 1° tout retenir fidèlement dans leur mémoire ; 2° ne rien enseigner d'autre que ce qui leur était transmis. A la maison d'école, ils apprenaient la théorie de l'interprétation, et à la synagogue ils voyaient cette théorie mise en pratique. A Jérusalem, le nombre des « maisons d'école » était sans doute considérable. Parfois on tenait la réunion au temple même, dans les parvis, sous les portiques ou dans quelque salle intérieure. — L'autorité des scribes était en réalité plus grande que celle du sanhédrin ; mais elle ne reposait que sur leur science et leur popularité et n'avait aucun caractère officiel. Passant leur vie à étudier la Loi et celle-ci tenant lieu de tout, ils étaient les seuls savants de leur temps ; on venait les consulter comme aujourd'hui les hommes de loi. Aux yeux du peuple, le scribe remplaçait le prophète ; à la fois théologien et jurisconsulte, il passait avant le prêtre dans le respect universel. Seul, il pouvait se permettre d'émettre une opinion différente de la croyance officielle avec de grandes chances d'être écouté. Aussi les scribes non seulement conservaient la tradition, mais encore ils la faisaient. Leurs décisions étaient recueillies par leurs disciples ; elles étaient transmises de bouche en bouche, et plus tard, mises par écrit, elles prirent place dans le Talmud ; le prestige qu'ils exerçaient était tel que leur science passait pour être préférable à la piété : « Un ignorant ne saurait être pieux, » dit le Talmud. Quiconque

n'était pas savant comme eux, et ne sortait pas de leurs écoles, n'avait à leurs yeux aucun crédit. « Elle n'entend pas la loi, » disaient-ils de la foule, et c'était la parole la plus méprisante qu'ils pussent prononcer sur elle (Jean VII, 42). Le peuple appelait le scribe rab, ou avec suffixe rabbi, dont nous avons fait le mot rabbin. Le respect que l'on devait au rabbi devait passer avant celui que l'on devait à son père ou à sa mère (Aboth, XIV, 12). Partout on lui laissait le premier rang ; et, de son côté, il y tenait beaucoup (Sap. XXIII, 6-7 ; Marc XII, 38-39 ; Luc XI, 43 ; XX, 46). Les fonctions des scribes étaient gratuites (Aboth, IV, 5 ; I, 13). La plupart d'entre eux exerçaient une profession qui leur permettait de vivre. Les Juifs ne méprisaient nullement le travail manuel ; au contraire, il était reçu que celui qui se vouait aux travaux intellectuels apprenait un métier ; mais sa profession ne devait pas l'absorber. Hillel disait : « Celui qui s'adonne trop au travail manuel ne deviendra pas un sage » (Aboth, II, 5). Il faut ajouter que les scribes n'étaient pas toujours désintéressés (Marc XII, 40 ; Luc XVI, 14 ; XX, 47). Les rapports des scribes et des pharisiens étaient des plus étroits. Tous les scribes n'étaient pas nécessairement pharisiens ; mais c'est à eux qu'ils devaient tout leur crédit ; car le pharisaïsme voulait placer le peuple tout entier sous l'influence de la Loi, et on comprend qu'il fût très favorable à l'existence d'un corps chargé spécialement de l'interpréter. A l'époque de la Mischna, les docteurs de la Loi formèrent une sorte d'académie où s'agitaient les questions légales. Rien de semblable n'existait encore au premier siècle. — Bibliographie : Reuss, *Hist. de la théol. chrétienne au siècle apostolique*, tome I, livre 1 ; Munk, *la Palestine*, l. 5e ; Derembourg, *Hist. de la Palestine*, p. 176-192 ; 239-246 ; 270-272 ; Cohen, *les Pharisiens*, passim ; Nicolas, *Doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne ;* Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils ;* Hartmann, *Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen*, 1831. EDM. STAPFER.

SCRIVER (Chrétien), écrivain ascétique protestant, né à Rendsbourg, dans le Holstein, en 1629, mort à Quedlinbourg en 1693. De parents pauvres, il sut se pousser lui-même, s'acquitta avec succès des fonctions de précepteur dans une famille de Lübeck, qu'il échangea bientôt contre celles de pasteur à Stendal, puis à Magdebourg, et enfin à Quedlinbourg. Intimement lié avec Spener, il partageait ses principes religieux et les mit consciencieusement en pratique pendant un ministère abondamment béni et une vie traversée par de nombreuses épreuves. Il fut marié quatre fois, et, de ses quatorze enfants, deux seulement lui survécurent. Scriver est devenu populaire dans toute l'Allemagne protestante par ses livres d'édification, parmi lesquels brille au premier rang son *Trésor de l'âme* (*Seelenschatz*, Magdeb., 1681, 2 vol. in-fol.), qui a eu d'innombrables éditions. Nous nommerons aussi les *Méditations de Gotthold*, recueil de 400 paraboles (Magdeb., 1671), ainsi que plusieurs recueils de *Sermons*. — Voyez la préface de Pritius au *Trésor de l'âme ;* Christmann, *Chr. Scriver*, Nuremb., 1829.

SCULPTURE RELIGIEUSE. — Aux différentes époques de l'art, la sculpture religieuse, au point de vue purement chrétien, ne répond qu'im-

parfaitement aux magnifiques enseignements du Christ. Nous allons chercher à en donner la raison aussi simplement que possible. Nous passerons brièvement sur la première époque qui fut le berceau de l'art chrétien. Les premiers prosélytes du christianisme appartenant à la classe populaire, poursuivis, chassés, martyrisés, n'avaient guère le loisir de confier au marbre ou au bronze les scènes éternellement belles de nos saintes Ecritures, et les quelques œuvres remontant aux premiers siècles du christianisme sont empreintes des caractères de l'art païen qui lui-même tombait en décadence. Cependant, une observation à faire, c'est que déjà, dans toutes les représentations figuratives que l'on voit sculptées sur les sarcophages renfermant les dépouilles des premiers chrétiens, l'on retrouve des images d'union, de bonheur et d'espérance qui témoignaient de l'enseignement de la nouvelle religion. — Après les innombrables guerres et les invasions barbares qui couvrirent de ruines une partie du sol de l'Europe, le christianisme enfin triomphant fit construire ces magnifiques basiliques, dont quelques-unes sont restées comme spécimens de cette architecture romane si simple et, par cela même, si imposante. L'art statuaire, qui ne figure pour ainsi dire pas dans la décoration de ces édifices, conserve un caractère byzantin presque barbare, ne s'adressant souvent ni à notre esprit ni à notre cœur. Passant à l'époque ogivale qui peut être considérée à juste titre comme l'âge d'or de l'art religieux, nous remarquons que, malgré l'alliance si heureuse de la sculpture à cette architecture si bien faite pour élever nos âmes vers un monde supérieur, l'influence des différentes pratiques introduites dans l'Eglise par la légende et le mysticisme contribua à enlever à l'art son caractère essentiellement chrétien. L'on peut voir, sur différents portails de nos magnifiques cathédrales gothiques, des sujets plus ou moins bizarres qui ne sont qu'une débauche de l'art, mais qui, à vrai dire, disparaissent dans l'ensemble de la décoration générale si bien coordonnée. Il faut cependant le reconnaître : si les artistes de cette époque n'avaient pas encore entrevu toutes les beautés de la science de la forme, que les grandes écoles de l'antiquité nous ont léguées, ils possédaient au plus haut degré cette simplicité, cette naïveté, qui, mises exclusivement au service des sujets purement chrétiens, auraient laissé à leurs descendants des enseignements bien précieux. — Ce n'est certes pas la sculpture religieuse de la Renaissance qui nous ramènera au véritable art chrétien. Malgré tous les grands maîtres, tous les génies qui illustrèrent cette époque que nous devons saluer avec admiration, il s'était introduit dans la décoration de nos édifices religieux un mélange d'emblèmes chrétiens et mythologiques, conséquence inévitable de l'ardent besoin qu'on avait alors de rechercher et d'étudier les chefs-d'œuvre de l'antiquité qui devaient ouvrir une nouvelle voie aux beaux-arts. Notre célèbre statuaire protestant, Jean Goujon lui-même, ne laissa que fort peu d'œuvres religieuses parmi toutes ses belles productions. L'art statuaire de la Renaissance était donc avant tout un art de décoration délicate, quelquefois poussant la grâce jusqu'à la manière, et ne pouvait répondre à ce sentiment profond de simplicité qui est le caractère propre du christianisme. Si nous arrivons à une

époque plus rapprochée de nous, c'est-à-dire au grand siècle de Louis XIV, comme il est convenu de l'appeler, à cette période de véritable art français qui a fourni de si grands artistes, il est facile de s'apercevoir que l'art chrétien a complètement disparu. Les sculpteurs de cette époque étant obligés de se soumettre à un plan général de décoration tracé la plupart du temps par les peintres ordinaires du roi, qui recevaient eux-mêmes le mot d'ordre de leur souverain, imprimaient à toutes les créations du moment un cachet de faste, de somptuosité et de mise en scène bien peu en rapport avec les enseignements de l'Evangile. Nos églises, par la richesse de leurs décorations combinées avec l'emploi des matières précieuses, n'étaient plus des maisons de Dieu, des temples de recueillement, mais bien plutôt de riches palais où les jouissances de la vue effaçaient complètement celles du cœur. Les années qui suivirent cette grande époque ne donnèrent pas de meilleurs résultats. L'esprit de mondanité et de relâchement qui envahissait les mœurs avait éteint tout sentiment religieux dans la production de l'art, et nos sculpteurs, malgré leur grande habileté à tailler le marbre, s'étaient complètement éloignés de l'art chrétien. On pourrait dire qu'à ce moment l'art était exclusivement laïque. Nous passerons, sans nous y arrêter, sur l'époque de nos grandes commotions révolutionnaires et de nos guerres étrangères ; le bruit du canon avait imposé silence à l'art. — Si, de nos jours, la sculpture française occupe en France et même en Europe une place supérieure par suite des développements qu'elle a atteints en participant à la décoration des nombreux édifices élevés dans ces dernières années, nous ne pouvons constater que la sculpture religieuse y ait suivi la même progression. Nous croyons que ce retard tient à différentes causes que nous essayerons d'expliquer. D'abord, de nos jours, quelques-uns de nos grands architectes religieux, d'une érudition solide et soucieux avec raison de rétablir le caractère primitif des monuments dont la restauration leur a été confiée (et en particulier celle de nos vieilles cathédrales), ne peuvent pas permettre aux sculpteurs collaborant à leur œuvre de s'écarter en aucune manière de la tradition du passé. Dans ce cas, il ne peut y avoir de créations nouvelles. D'autre part, depuis quelque temps, une partie du clergé catholique, ayant introduit dans l'Eglise de nouveaux dogmes et certaines pratiques superstitieuses, encourage par ses largesses la production de ces œuvres qui dénaturent les vérités fondamentales du christianisme et éloignent de plus en plus de la véritable foi les esprits cultivés qui pourraient s'y rattacher. De là une certaine indifférence dans les diverses classes de la société pour tout ce qui touche à l'art chrétien. En terminant, nous dirons que la Réforme, qui nous a donné de si grands apôtres de la vérité, aurait peut-être pu également produire de véritables artistes chrétiens, si, par le caractère essentiel de son culte, elle n'avait pas été obligée de rompre complètement avec le passé en excluant de ses temples toute espèce d'images taillées.

L. Schroeder.

SÇUR, Schur, désert au sud-ouest de la Palestine (Exode XV, 22 ; Gen. XVI, 7), dans le voisinage de Gérar et de Kadesch (Gen. XX, 1), dans la direction de l'Egypte (Gen. XV, 18 ; 1 Sam. XV, 7 ; XXVII, 8),

habité par des tribus arabes. Les LXX ont conservé le nom de Σούρ, mais Josèphe (*Antiq.*, 6, 7. 3) l'a remplacé par celui de Péluse (Πηλούσιον), ville située à la frontière sud-ouest de la Palestine, à l'entrée du désert qui s'étend vers le golfe Arabique et la mer Méditerranée, et qui porte aujourd'hui le nom de El Dschofar.

SCYTHIE, Σκύθαι (3 Mach. VII, 5; Col. III, 11), nom très élastique dans l'ancienne géographie, qui comprend souvent plusieurs peuplades nomades au nord de la mer Noire et de la mer Caspienne, qui n'ont entre elles aucune parenté. Le mot de Σκύθης était synonyme de barbare. Hérodote (1, 103) nous rapporte que, du temps de Psammétique (septième siècle av. J.-C.), les Scythes firent une incursion dans l'Asie antérieure et jusqu'en Egypte, en parcourant la Philistie et vraisemblablement aussi la Palestine, bien que les historiens hébreux gardent le silence le plus complet sur cet événement. Cramer (*Scyth. Denkmæler in Palæstina*, Kiel, 1777) suppose à tort que les prophètes Joël et Sophonie ont fait allusion à cette invasion que Eichhorn (*Hebr. Propheten*, II, 9 ss.), d'une manière tout aussi invraisemblable, veut trouver décrite dans Jérémie, IV, 5-VI, 30.

SÉBASTE. Voyez *Samarie*.

SEBASTIEN (Saint), martyr romain, né à Narbonne au troisième siècle, élevé à Milan, s'enrôla, d'après la légende, dans l'armée romaine, sous Dioclétien, afin d'y gagner des âmes au Christ. Il y opéra de nombreux miracles, et le pape Cajus lui conféra le titre de *Defensor Ecclesiæ*. Sa qualité de chrétien ayant été reconnue et Sébastien ayant refusé d'abjurer, il fut attaché à un poteau et percé de coups de flèches. On célèbre sa fête le 20 janvier. A Rome, on érigea en son honneur une église et un autel dans l'église de Saint-Pierre *ad vincula*, lorsque la peste dévastait la ville. A Milan et ailleurs, le même phénomène se produisit. Saint Sébastien est aussi devenu le patron des sociétés de tir. Baronius et Tillemont (*Mémoires*, IV) attachent une grande valeur aux *Acta S. Sebastiani*.

SECCHI (Angelo), un des plus illustres astronomes italiens du dix-neuvième siècle, né le 28 juillet 1818 à Reggio, dans l'Emilie, témoigna dès son enfance pour les sciences physiques et mathématiques d'aptitudes extraordinaires et entra, à l'âge de quatorze ans, comme novice, dans la Société de Jésus. Les révérends Pères qui, depuis Christophe Clavius jusqu'à François de Vico et à Joseph Boscowitch, s'étaient toujours fait gloire des hommes distingués qu'ils avaient fournis à cette branche des connaissances humaines, n'eurent garde, vis-à-vis d'un jeune homme d'un aussi grand avenir, de se départir de leurs habiles traditions et l'envoyèrent pour se préparer à l'enseignement dans leurs meilleures écoles : les collegios Romano et Illirico Lauretano, à Rome et à Lorette, Stonyhurst en Angleterre, Georgetown-College aux Etats-Unis. Secchi ne tarda pas, dans le dernier de ces établissements, à échanger le banc de l'élève contre le fauteuil du professeur ; puis, au bout de quelques années, il fut rappelé en Europe pour occuper, au Collège Romain, la chaire laissée vacante par la mort de Vico. En 1848, il profita des loisirs que lui laissaient la suspension de son cours et l'abolition temporaire de son ordre, pour entreprendre un grand voyage

scientifique à travers la France, l'Angleterre, l'Amérique. L'un des premiers soins de Pie IX, lorsqu'il fut rentré en possession de ses Etats, fut de reconstituer le Collège Romain et d'élever sur l'emplacement de l'église de Saint-Ignace un magnifique observatoire qui compta bientôt parmi les mieux organisés de l'Europe et rendit à l'astronomie, sous son éminent directeur, les services les plus signalés. Dès le début, les travaux du P. Secchi furent, de la part des congrès comme des plus hautes autorités scientifiques, l'objet des distinctions les plus flatteuses. En 1867, nous rencontrons l'illustre jésuite à Paris, où il présente à l'Exposition universelle son appareil pour l'enregistrement des observations météorologiques. En 1870, Pie IX le choisit pour son délégué à la Commission internationale du mètre. L'activité du P. Secchi, quoiqu'elle embrassât dans l'astronomie, la météorologie, le magnétisme, des domaines très étendus, aboutit à des résultats tout particulièrement féconds pour la topographie et la constitution physique du soleil, de la lune, des étoiles fixes. Parmi ses nombreux essais insérés soit dans les *Memorie dell' Osservatorio dell' Universita Gregoriana del Collegio Romano,* soit dans d'autres recueils scientifiques, et dont les plus importants ont été tirés à part, nous nous bornerons à rappeler les *Researches on electrical rheometry* (1852), la *Misura della base trigonometrica eseguita sulla via Appiana* (1854-55), *Quadro fisico del systema solare secondo le piu recenti osservatione* (1859), l'*Unità delle forze fisiche* (1869). Son œuvre principale, le *Soleil* (1870), qui, écrit originairement en français, fut immédiatement traduit dans toutes les langues, eut pour point de départ une série de conférences sur les taches, les éclipses et les protubérances de cet astre, faites en 1867 devant les élèves de l'école Sainte-Geneviève. La *Bibliothèque scientifique internationale* a publié, en 1878, le dernier travail de l'illustre jésuite, intitulé les *Etoiles*. Le P. Secchi est mort à Rome le 26 février 1878.

SECKENDORF (Gui-Louis de), célèbre homme d'Etat et historien protestant, né à Herzogenaurach, dans la Bavière, en 1626, mort en Italie en 1692, fut successivement chambellan, conseiller intime et chancelier du duc Ernest de Gotha. Plus tard, il entra au service de Maurice de Saxe-Zeitz, qui le prit aussi pour chancelier, et le mit à la tête du consistoire. Après une retraite de dix ans, pendant laquelle il s'occupa avec ardeur de ses travaux littéraires, Seckendorf accepta les fonctions de chancelier de l'université de Halle, que lui offrit l'électeur Frédéric III de Brandebourg : il ne put malheureusement les exercer que pendant un an. Egalement distingué par la solidité de sa culture intellectuelle, la pénétration de son jugement, la pureté et la loyauté de son caractère, l'esprit conciliant et pieux dont il était animé, Seckendorf a mérité de ses contemporains ce bel éloge : « *Omnium nobilium christianissimus et omnium christianorum nobilissimus.* » Nous citerons parmi ses ouvrages : 1° *Compendium historiæ ecclesiasticæ*, Gotha, 1660-1664, 2 vol., qui jouit d'une longue réputation dans les écoles savantes d'Allemagne et fut souvent réimprimé jusqu'au milieu du dix-huitième siècle ; 2° *Dissertatio historica et apologetica pro doctrina D. Lutheri de missa*, Iéna, 1686, ouvrage édité par Sagittarius et dirigé contre le récit de la conférence

du diable avec Luther, par Louis-Géraud de Cordomoi ; 3° l'*Etat chrétien*, Leipz., 1884; 5° éd., 1737, dans lequel Seckendorf défend la vérité de la religion chrétienne contre les attaques des athées et des naturalistes ; 4° *Commentarius historicus et apologeticus de lutheranismo*, Leipz., 1688-1694 (trad. allem., 1754, 3 vol. ; abrégé fait par Junius et Boos, trad. en franç., Bâle, 1784, 5 vol. in-8°), écrit composé contre l'*Histoire du luthérianisme* du P. Maimbourg, dont il dénonce avec un grand talent les erreurs, les falsifications, les lacunes, appuyant ses rectifications sur une étude consciencieuse des sources, ce qui fait que cet ouvrage, bien qu'ayant un caractère polémique, est devenu l'un des répertoires les plus sûrs de l'histoire de la Réformation, de 1517 à 1546. On a encore de Seckendorf des discours, des écrits ascétiques et des poésies sacrées. — Voyez Schreber, *Historia vitæ ac meritorum V. L. a Seckendorf*, Lips., 1733 ; Niceron, *Nouvelles*, XVII, 299 ss. ; Schrœkh, *Biographie de savants célèbres*, II, 285.

SECTE. Voyez *Hérésie*.

SÉCULARISATION, acte par lequel on rend séculier ce qui était régulier. On distingue trois sortes de sécularisations : les personnelles, les réelles et les mixtes. Les premières s'appliquent aux personnes des religieux, les secondes aux bénéfices, et les troisièmes à un monastère et aux religieux qui y ont fait profession. C'est en 1648, comme le remarque L. Ferraris (*Prompta Biblioth.*, ad vocem), que le mot sécularisation parut pour la première fois, lors du traité de Westphalie, qui donna une destination séculière à une foule d'évêchés et d'abbayes, ainsi qu'à leurs biens et à leurs revenus. L'Eglise catholique reconnaît au pape seul le droit de sécularisation, c'est-à-dire de supprimer et d'éteindre l'ordre de la règle que professait le monastère, tout état et essence dans le couvent, églises, offices clostraux, prieurés et bénéfices, en sorte que tout ce qui dépend de l'Eglise cesse d'être régulier et devient séculier ; il consulte toutefois l'évêque du lieu et toutes les personnes intéressées. Le pape exempte les moines, ceux qui tiennent les dignités ou des bénéfices réguliers, soit qu'ils aient fait profession expresse ou tacite, de tout engagement de l'observation des constitutions, définitions, règlements, instituts, statuts, coutumes et usages de la règle, et de tous vœux qu'ils pourraient avoir faits, à la réserve de celui de chasteté. Le pape peut même rendre à la communion laïque un clerc engagé dans les ordres sacrés, et l'autoriser à contracter mariage. — Plus généralement, on entend sous le nom de sécularisation le droit que se sont arrogé les gouvernements de dissoudre des établissements ecclésiastiques et d'employer leurs biens à un but différent, par mesure de salut public ; telles la sécularisation des biens de l'Eglise effectuée dans l'empire franc, au début de la période carlovingienne, celle ordonnée par l'empereur d'Allemagne Henri II et portant sur les couvents qui s'étaient démesurément enrichis pendant le dixième siècle ; telles surtout les sécularisations opérées par les princes protestants au seizième siècle, par la Révolution française à la fin du dix-huitième, et par Napoléon en Allemagne, au commencement du dix-neuvième. — Voyez Schmidt, *Thesaurus juris eccl.*, VI, 78 ss. ; Schwartz, *Colleg. histor.*,

VII, 6 ; Zallewein, *Principia jur. eccl.*, III, 862, ss. ; *Mémoires du clergé*, IV, 2059 ss. ; l'article de Dove dans la *Real-Encykl.* de Herzog., XIV, 177 ss.

SEDAN (L'académie de). Cette ville qui, avec dix-sept villages voisins, formait une pricipauté indépendante, passa de bonne heure au protestantisme. Henri Robert de La Marck, qui en était le prince souverain, laissa ce mouvement religieux s'opérer presque de lui-même, ne croyant pas devoir peser sur les esprits. Sa femme, Françoise de Bourbon-Montpensier, qu'il avait épousée en 1558, y prit une part plus active. Après la mort de son mari (2 décembre 1574), elle fut déclarée par le conseil souverain de la principauté, régente de son fils aîné, Guillaume Robert de La Marck, qui n'avait pas encore atteint sa douzième année. Elle s'acquitta de cette tâche difficile avec autant de fermeté que de prudence. Elle s'appliqua entre autres, conformément aux principes protestants, à faire fleurir les lettres et les sciences à Sedan, où, jusqu'à ce moment, la culture intellectuelle avait été fort négligée. Déjà, sous son inspiration, Henri Robert de La Marck avait entrepris, quinze mois avant sa mort, en septembre 1573, de faire de cette ville un des centres du protestantisme. Dans cette intention, il y avait appelé Matthieu Béroald comme professeur d'histoire, et Emmanuel Tremellius pour enseigner l'hébreu, peut-être aussi quelques autres savants, dont les noms ne nous ont pas été conservés. Pour des causes que nous ignorons, cet essai ne réussit pas. En juillet 1576, Béroald quitta Sedan pour Genève, où il fut placé au collège. L'année suivante, la régente réorganisa cette école sur des bases plus solides. Toussaint Berchet en fut nommé principal, et en même temps professeur de grec et d'éloquence ; Louis Cappel de Monjambert y fut chargé de l'enseignement de la théologie. Enfin en 1601, cédant aux conseils de Toussaint Berchet, Henri de la Tour d'Auvergne, devenu duc de Bouillon par son mariage avec Charlotte, fille de Guillaume Robert de La Marck, transforma cette école en une académie, y appela des savants de mérite et y établit de ses deniers une belle bibliothèque. Cet établissement de hautes études dans lequel étaient enseignés, non seulement la philosophie, les lettres, les sciences et la théologie, mais encore la médecine et le droit (la liste presque complète des professeurs de droit est arrivée jusqu'à nous, et la bibliothèque nationale, D² 1008, possède même une dissertation, *de homicidio*, d'Augustin Callié, le plus connu d'entre eux, imprimée à Sedan en 1608, in-4°), cet établissement, disons-nous, jouit bientôt d'une grande prospérité et la conserva jusqu'à sa fin. Frédéric-Maurice de la Tour d'Auvergne, fils aîné et successeur de son fondateur, passa, il est vrai, au catholicisme en novembre 1637 ; mais, l'année suivante, il publia un édit très favorable aux protestants de sa principauté, de sorte que son abjuration ne porta qu'une atteinte légère à l'académie de Sedan. Il en fut autrement après que le duc de Bouillon eut été forcé, en 1642, de céder sa principauté à Louis XIII. Celui-ci, en en prenant possession, promit solennellement de laisser les choses telles qu'elles avaient été jusqu'à ce moment, et Louis XIV ratifia le traité en montant sur le trône ; la religion protestante devait être maintenue à Sedan dans tous les droits et privilèges qu'elle y possédait ; mais, en devenant partie

intégrante du royaume, cette ville fut mise sous le régime de l'Edit de Nantes, son académie traitée de la même manière que les autres académies protestantes de France (*Œuvres diverses de Bayle*, t. II, p. 343 et 344). Le 9 juillet 1681, un arrêté du conseil prononça « l'extinction et suppression du collège et académie de ceux de la religion prétendue réformée, établie à Sedan. » — L'esprit dans lequel se donna l'enseignement théologique à Sedan est tout autre que celui qui animait les professeurs de Saumur. Tandis que ceux-ci pensaient que les doctrines officiellement reçues dans les églises réformées de France ne pouvaient que gagner en vérité et en autorité sur la conscience de l'homme à être revues et amendées en une certaine mesure, on était persuadé, à Sedan, que ces doctrines étaient l'expression parfaite du christianisme, qu'on ne saurait sans impiété y porter la moindre atteinte, et que celui-là seul pouvait entreprendre de les modifier, qui nourrissait le secret dessein de ruiner la religion. A Saumur, on accueillait avec faveur les idées nouvelles qui s'appuyaient sur de bonnes raisons ; à Sedan, on était conservateur à outrance, et on voyait un danger dans tout ce qui avait quelque apparence de nouveauté. Les écrits, très nombreux d'ailleurs, des professeurs de cette académie sont tous empreints de cet esprit et conçus au point de vue de la plus rigide orthodoxie de cette époque. Tous sont consacrés à l'exposition ou à la glorification des doctrines calvinistes, telles qu'elles avaient été sanctionnées au synode de Dordrecht. La plupart ont pour but de les défendre contre les accusations et les attaques des controversistes catholiques ; mais bien d'autres sont dirigés contre l'arminianisme et les théories salmuriennes. Il n'en est point, dans tous les cas, qui aient ouvert de nouveaux horizons à la science théologique. L'orthodoxie calviniste était si bien l'atmosphère de cette école que Daniel Tilenus, ayant modifié ses sentiments orthodoxes et s'étant rangé du côté des remontrants, fut aussitôt forcé de quitter Sedan, au cœur de l'hiver, malade et déjà vieux. — Il n'en est pas moins vrai que plusieurs de ceux qui y enseignèrent étaient des hommes éminents, des travailleurs infatigables, toujours prêts à prendre la plume pour la défense de leurs opinions religieuses. Aucune autre académie ne peut se vanter d'avoir eu des écrivains plus laborieux, plus féconds, et dont le souvenir soit resté plus vivant dans les églises réformées de France. Il est peu de protestants de notre pays et de nos jours qui ne connaissent, au moins de nom, Pierre Du Moulin, Samuel Des Marets et Pierre Jurieu, tandis que les noms de Daniel Chamier, d'Antoine Garissoles, de Louis Cappel, de Moyse Amyrault, de Josué de La Place, leur sont à peu près inconnus. Ajoutons qu'il n'en est point dont les livres aient été plus répandus et aient eu d'aussi nombreuses éditions. *Le Bouclier de la foi* de Pierre Du Moulin, publié pour la première fois en 1619 et souvent réimprimé depuis, l'a été encore en 1846 à Paris, in-8°. Le *Traité de la dévotion* de Pierre Jurieu, publié à Rouen en 1674, in-12, eut, dans l'espace de onze ans, c'est-à dire de 1674 à 1685, vingt-deux éditions, successivement augmentées (la traduction anglaise, 1692, in-12, en a eu vingt-six). — En sus des trois célèbres professeurs que nous venons de nommer, l'académie de Sedan en eut plusieurs autres qui se distinguèrent par

leur talent et leurs écrits, et dont les noms méritent d'être tirés de l'oubli dans lequel ils sont tombés ; ce sont Jacques Cappel (profess. de 1599 à 1624) frère aîné de l'illustre et savant Louis Cappel ; on a de lui vingt-deux ouvrages dont plusieurs ont de la valeur ; Abraham Rambour (profess. de 1620 à 1651), auteur de quelques écrits de controverse ; Louis Le Blanc de Beaulieu (profess. de 1545 à 1675), connu surtout par ses *Theses theologicæ*, Lond., 1675, in-fol.; Josué Levasseur (profess. de 1658 à 1673), auteur d'une *Grammatica Ebræa*, 1646, in-12; Jacques Alpée de Saint Maurice (profess. de 1660 à 1681) etc. — Un grand nombre des thèses discutées à Sedan ont été réunies sous ce titre : *Thesaurus theologiæ sedanensis, sive disputationum theologicarum in sedanensi academia variis temporibus habitarum, quarum auctores sunt Phil. Mornæus, Petrus Molinæus, Jacobus Capellus, Abrah. Ramburtius, Samuel Maresius, Alex. Colvinus, Jos. Le Vasseur, Jac. Alpæus de Saint-Maurice, nunc primum collectus a Jac. de Vaux; additis aliquot tractatibus theologicis*, Genevæ, Sam. de Tournes, 1661, 2 vol. in-4°. Autre édit., Londini, 1674, in-fol. MICHEL NICOLAS.

SÉDÉCIAS, Zideqiâh, Σεδεκίας, fils de Josias, roi de Juda (Jér. XXXVII, 1). Il s'appelait Matthanias. Ce fut Nabuchodonosor qui changea son nom, et le substitua, en 598 av. J.-C., à Jéchonias ou Joakim, son frère, sur le trône de Juda, à condition qu'il garderait au roi de Babylone le serment qu'il fit de lui être fidèle (2 Rois XXIV, 17; 2 Chron. XXXVI, 10). C'était un prince faible, sans caractère, qui se laissait mener par les grands du royaume (Jér. XXXVIII, 4), tout en leur cachant par crainte ses convictions et ses démarches (Jér. XXXVIII, 25, 27). De faux prophètes, des prêtres factieux s'unirent aux chefs des principales familles pour troubler l'Etat et le précipiter vers sa ruine. La parole franche d'un Jérémie ne fut pas écoutée et le prophète paya par le cachot son courage. Sédécias ayant recherché l'alliance de l'Egypte (Ezéch. XVII, 15), une armée chaldéenne entra dans la Palestine et assiégea Jérusalem (2 Rois XXV, 1 ; Jér. XXXIX, 1), qui fut prise au bout de dix-huit mois (Jérém. LII, 5). Sédécias, qui avait pris la fuite dans la direction de Jéricho, fut fait prisonnier, conduit devant un conseil de guerre à Ribla, qui le condamna à avoir les yeux crevés et à être mené, chargé de chaînes, à Babylone (2 Rois XXV, 6 ss.; Jér. XXXIX, 7) où il mourut (Jér. LII, 11).

SÉDULIUS (Caïus Cœlius ou Cæcilius), prêtre et poète latin du cinquième siècle, sous le règne de Théodose II et de Valentinien III. On n'a que des données incertaines sur sa vie. Il doit avoir enseigné la philosophie et la rhétorique en Italie et avoir exercé plus tard les fonctions de prêtre et même celles d'évêque en Achaïe. On a de lui : 1° un poème intitulé *Paschale carmen, i. e. de Christi miraculis libri V*, composé en hexamètres et souvent imprimé à partir de 1473; 2° un ouvrage en prose, *Paschale opus*, qui n'est qu'une forme nouvelle de son poème ; 3° deux hymnes et une poésie connue sous le nom d'*Abecedarius*. Alde Manuce imprima les œuvres de Sédulius, en 1502. Elles parurent depuis à Bâle, en 1528, 1534 et 1541.

SÉDULIUS LE JEUNE, écrivain écossais du huitième siècle. On lui attri-

bue : 1° *Collectanea in omnes epistolas S. Pauli*, qu'il avait tirées des écrits d'Origène, d'Eusèbe, d'Hilaire, d'Ambroise, de Rufin, de Chrysostome, de Jérôme, etc. Cet ouvrage a paru pour la première fois à Bâle, 1528 et 1534, et dans la *Bibl. Max.*, VI, Lugd., 1677 ; 2° *Collectanea in Matthæum*, édités par le cardinal Maï dans la *Scriptor. veter. collectio nova*, IX ; 3° un écrit politico-religieux, *De rectoribus christianis et convenientibus regulis, quibus res publica rite gubernanda est*, Leipz., 1619, et dans le *Spicil. roman. vatic.*, X.

SÉEZ (*Sagium*, Orne), évêché dépendant de la province de Rouen. On en ramène l'origine à saint Latuin ou saint Lain, évêque d'une époque tout à fait inconnue, dont les reliques ont été transportées solennellement, le 22 juin 1858, dans la cathédrale de Notre-Dame. L'évêque Ives de Bellesme (1035 à 1070) a attaché son nom à la fondation de la cathédrale. — Voyez *Gallia christiana*, XI ; Fisquet, *la France pontificale*, Rouen, 1866 ; de Maurey d'Orville, *Rech. sur Séez*, Séez, 1829.

SÉGARELLI. Voyez *Apostoliques* (Frères).

SÉGUIER (Pierre), cardeur de Magestavols et prophète camisard, auquel on donna le surnom d'Esprit, naquit vers 1650. Au mois de juillet 1702, une troupe de Cévenols se dirigeait vers la Suisse, fuyant l'insupportable tyrannie de l'abbé Du Chayla. Celui-ci les fit arrêter, les enferma dans sa cave et manda le subdélégué de l'intendant pour les condamner aux galères, et leur guide à la potence. Toutes les supplications ayant été vaines, le 23 juillet, dans une assemblée tenue sur le Bougès, Séguier, bientôt imité par Salomon Couderc et Abraham Mazel (voir art. *Marion*), déclara que l'esprit lui ordonnait d'aller délivrer les prisonniers et d'exterminer l'archiprêtre de Moloch ; quelques-uns jurèrent de les suivre, entre autres Jean Cavalier. Le lendemain, à la nuit tombante, une cinquantaine de conjurés, pour la plupart armés de faux et de haches, se réunirent au même endroit, élurent Séguier pour chef, et descendirent d'Altefaye au Pont-de-Montvert, en chantant des psaumes. Ils investirent la maison de l'archiprêtre et demandèrent les prisonniers. On leur répondit à coups de fusil. Ils enfoncèrent la porte, délivrèrent leurs frères, mirent le feu à la maison, et percèrent de cinquante coups le corps de l'archiprêtre, qui s'était cassé la jambe en voulant fuir par une fenêtre du premier étage. C'est ainsi que commença la lutte héroïque, enfantée par le désespoir, d'une poignée de paysans sans armes, qui tinrent deux ans en échec les troupes de Louis XIV, apprirent à la cour que « la patience de huguenot » avait un terme, et ne furent vaincus que par la défection et la trahison. A Fruyères, Saint-Maurice, Saint-André-de-Lancize, Séguier inaugura la guerre contre les prêtres et les églises. La nuit du 29 au 30, il brûla le château de La Devèze pour se procurer des armes. Broglie accourut à la tête de deux mille hommes. Le fameux capitaine Paul réussit à surprendre les insurgés près de Burre, à Font-Morte ; il se saisit de Séguier et de deux de ses compagnons, comme lui voués au supplice. Séguier fut brûlé vif au Pont-de-Montvert, le 12 août, et bientôt remplacé par Laporte, auquel allait succéder Rolland. — Voir ce mot ; Nap. Peyrat, *Hist. des pasteurs du Désert* et *la France prot.*

O. Douen.

SÉIR, Séir, Σηείρ, Σηίρ, nom d'un pays de montagnes (Gen. XXXIII, 14; XXXVI, 30; Ezéch. XXXV, 3, 7), habité d'abord par les Horites (Nombr. II, 12), puis par les Iduméens (Gen. XXXII, 2; Deut. II, 29; cf. 2 Chron. XXV, 14), sur la frontière méridionale de la Palestine (Jos. XI, 17), dans le voisinage des Amorites. Ce pays comprenait probablement la majeure partie de l'Arabie Pétrée (Deut. XXXIII, 2; Juges V, 4).

SEL. Les Hébreux tiraient le sel de l'eau de la mer Morte qui en est si fortement imprégnée; il en demeurait une grande masse après les inondations annuelles dans les mares et les fosses avoisinantes (Soph. II, 9; Ezéch. XLVII, 11). Ils ne se servaient pas seulement du sel comme condiment de leurs mets (Job VI, 6) et du fourrage du bétail (Es. XXX, 24), mais encore comme engrais (Matth. V, 13). On voit par Ezéch. XVI, 4 qu'on frottait de sel les enfants nouveau-nés. Le prophète Elisée se servit de sel pour rendre potable l'eau de la fontaine de Jéricho (2 Chron. II, 21). Le sage met le sel au nombre des choses les plus nécessaires à la vie (Ecclésiastique XXXIX, 31). Il est le symbole de la sagesse (Marc IX, 49; Coloss. IV, 6), de l'incorruption et de la constance (Nombr. XVIII, 19; 2 Sam. XIII, 5), de la stérilité (Job IX, 45; XXXIX, 6; Jér. XVII, 6; Soph. II, 9), et de l'hospitalité (Esdras IV, 14). Tous les sacrifices devaient être accompagnés de sel (Lév. II, 13; Ez. XLIII, 24; Marc IX, 46); il y en avait toujours une grande quantité dans le voisinage du temple (Esdras VI, 9; VII, 22; cf. Josèphe, *Ant.*, 12, 3.3). On mêlait du sel à l'encens (Ex. XXX, 35). L'accès de l'autel était semé de sel, pour empêcher les prêtres de glisser (*Mischna Erubin*, 10, 14). On goûtait aussi quelques grains de sel, lors de la conclusion d'un traité (Nombr. XVIII, 19; 2 Chron. XIII, 5). On semait du sel sur les ruines des villes (Juges X, 45), pour indiquer que ces lieux devaient rester stériles. — L'Eglise catholique a emprunté à l'ancienne alliance l'usage du sel dans certaines cérémonies, comme dans le baptême où le prêtre met quelques grains de sel bénit dans la bouche de l'enfant, en demandant que le nouveau chrétien soit préservé de la corruption du péché, qu'il pratique la véritable sagesse chrétienne, qu'il soit nourri d'aliments divins, fortifié par la grâce et conservé pour la vie éternelle. Le sel dont on se sert pour l'eau bénite est consacré par l'exorcisme et la prière. Bénit et mêlé à l'eau, il doit, suivant l'intention marquée dans la prière de l'Eglise, purifier l'eau de tout ce qui peut nuire et briser la puissance de Satan, qui s'efforce de faire servir tout ce qui est dans la nature à la perte des hommes.

SELDEN (John), *Seldenus*, célèbre jurisconsulte anglican, né a Salvington, dans le comté de Sussex, en 1584, mort à Londres en 1654, a laissé la réputation d'un connaisseur judicieux et érudit de l'antiquité sacrée et profane. Il eut des emplois considérables, et il aurait pu être élevé aux plus grandes places d'Angleterre, s'il n'eût renoncé aux vues d'ambition pour se livrer tout entier à l'étude. On a de lui, en latin et en anglais, un grand nombre de savants ouvrages, dont la plupart imprimés à Londres, et qui ont été recueillis et publiés après sa mort par D. Wilkins, sous le titre de *Opera omnia*, Londres, 1726, 3 vol. in-fol. Voici les titres des principaux : 1° *Syntagmata duo de diis syris*,

1617; 2e édit., Leyde, 1629; 2° *History of tithes*, 1618, où il met en doute le droit divin de la dîme, ce qui amena la condamnation du livre; 3° *De successionibus in bona defuncti secundum leges Hebræorum*, 1629; 4° *De jure naturæ et gentium, juxta disciplinam Hebræorum libri VII*, 1634; 5° *Uxor hebraïca, seu de nuptiis et divortiis ex jure civili veterum Hebræorum libri III*, 1634, où il défend la polygamie comme conforme au droit naturel; 6° *De anno civili et calendari judaïco*, 1644; 7° *De synedriis et præfecturis Hebræorum*, 1651. — Voyez *Biographia britannica*, VI, 1, p. 3605 ss.

SÉLEUCIE, Σελεύκεια (1 Mach. XI, 8; Actes XIII, 4), ville forte de Syrie, réputée comme imprenable (Strabon, 16, 751). Elle était située sur les bords de la Méditerranée, avec un bon port (Tite-Live, 33, 41), à 40 stades au nord de l'embouchure de l'Orontes, et portait le nom de Pieria, du mont Pierius au pied duquel elle s'étendait (Ptolémée, 5, 15). Elle fut érigée en évêché au cinquième siècle, en archevêché au douzième. — Voyez Lequien, *Oriens christ.*, II, 778; de Commanville, *Ire Table alphab.*, p. 213; Pococke, *Morgenland*, II, 267.

SEM (Chém), fils aîné de Noé et, d'après les tables généalogiques de la Genèse (chap. X), le père d'Elam, d'Assur, d'Arphachsad, de Lud et d'Aram, dont le second passe pour le père des Hébreux, quoique ce nom désigne la partie montagneuse de l'Assyrie, appelée aujourd'hui encore Albak. C'est par ce pays que conduisait la route qui allait du pays de l'Ararat, où, d'après l'auteur des tables généalogiques, s'arrêta l'arche de Noé, au pays des Hébreux. Quoi qu'il en soit, il y a une parenté de langue entre les Araméens et les Assyriens; il est plus que douteux que les Lydiens (Lud) et les Elamites (habitants du Chusistan) aient parlé des langues d'origine sémitique. La Bible ne fournit que peu de données au sujet de Sem; il se distingue par sa piété envers son père et fut doublement béni par lui. C'est de lui que vient la désignation, toute moderne d'ailleurs, de Sémites, appliquée aux peuples de l'Asie occidentale, laquelle, toutefois, ne comprend pas tous les peuples qui, d'après la Genèse, seraient Sémites et s'applique d'autre part à des nations qui descendent de Cham.

SEMI-ARIENS. Voyez *Arianisme*.

SEMI-PÉLAGIENS. Voyez *Pélagianisme*.

SEMLER (Jean-Salomon), le père de la critique théologique moderne, né à Saalfeld, en 1721, mort à Halle, en 1791. Elevé dans le piétisme, homme d'études et savant de cabinet, entraîné par le courant du temps plutôt que par la force de son génie, poussé vers l'innovation par instinct plutôt qu'avec pleine conscience, trop faible pour guider le mouvement tout en portant des coups mortels à l'ancien système dogmatique, impliqué dans des disputes sans fin, de peu d'importance souvent, qui consument son temps et ses forces, Semler n'était point fait pour être chef de parti. Son père était pasteur à Saalfeld, dans le duché de Saxe-Cobourg. On raconte de lui que, dans les enchères publiques, il achetait les livres à l'aune, si bien qu'il acquérait les premiers volumes d'un ouvrage dont les suivants tombaient en d'autres mains. Cette bibliothèque, un peu composée au hasard, fut la première base des études de Semler.

Sa mère était une femme très pieuse, nourrie dans les principes de Spener et de Francke. Le piétisme eut une grande puissance sur le caractère naturellement faible de Semler; il dut s'accommoder de bonne heure au patois de Canaan et savoir rendre compte à chaque moment de l'état de son âme. Dans son journal, écrit avec une sincérité un peu gauche et singulièrement prolixe, il se fait d'amers reproches de n'y point pouvoir arriver. Aussi devient-il sérieux et renfermé; la certitude de l'adoption divine lui manque; il lutte à genoux avec larmes, se repaît de scrupules et regarde comme un devoir d'être très triste. A dix-sept ans, il quitte la maison paternelle pour se rendre à Halle. Bien accueilli par les piétistes, il loue l'affection dont ils l'entourent, mais se plaint de leur dédain pour la science. — Semler doit au piétisme les sentiments religieux qu'il conserva durant toute sa vie, au milieu d'un siècle incrédule et railleur, ainsi qu'une indifférence prononcée pour la partie dogmatique du christianisme. Selon lui, c'est le cœur, et le cœur seul, qui est le siège de la véritable religion. Elle a un caractère essentiellement subjectif et privé (*Privatreligion*). Les formules n'influent guère sur la vie morale. Mais, pour que cette religion subjective ne dégénère pas en séparatisme et pour que l'institution si utile de la communauté chrétienne ne soit point ébranlée, Semler consent à s'accommoder, si ce n'est aux idées, du moins aux termes conventionnels, et à s'associer au culte de la communauté, alors même qu'il ne partage plus les convictions qu'il est chargé d'exprimer. Nous n'avons pas besoin d'insister sur les dangers qu'offre une pareille théorie. Quand l'accommodation devient-elle de l'hypocrisie? Cela est assez difficile à déterminer. En tous les cas, chez Semler, elle est tempérée par l'espoir que la doctrine de l'Eglise se purifiera et se transformera peu à peu; en attendant, il convient, pense-t-il, de se résigner et de verser le vin nouveau dans les vieilles outres. — A Halle, Semler s'attacha surtout aux leçons de Baumgarten, dont il était l'élève favori, et dont la maison était ouverte à tous les hommes de mérite. Voltaire y passa un jour, et Semler eut l'occasion de le voir aux prises avec Wolf, dont le pédantisme lourd et vaniteux ennuya tout le monde. Le fruit de ses études à Halle fut un amas de connaissances trop diverses à la fois et trop peu digérées pour ne pas constituer un tout informe. Après avoir enseigné l'histoire et la littérature à Cobourg et à Altdorf, Semler fut nommé, en 1752, professeur de théologie à Halle. Il débuta par des cours sur l'herméneutique et l'histoire de l'Eglise. Lié d'une vive amitié avec Baumgarten, il hérita, après sa mort, de sa gloire. Une jeunesse enthousiaste le défendit contre les attaques des journaux et des « espions théologiques, » dont Semler se plaint amèrement. Ses cours, préparés consciencieusement mais présentés d'une manière confuse et informe, attiraient une grande affluence d'étudiants. Ils eurent plus de succès que ses livres, écrits sans goût, sans plan, dans un style lourd et incorrect, précédés de longues préfaces, accompagnés et surchargés d'annotations, suivis d'interminables suppléments, véritable image du chaos pédantesque que présentait le savoir de Semler, auquel le sens du beau manquait absolument. Honteux de son ignorance, il avait fait des lectures immenses, compilé des

faits innombrables, amassé des trésors d'érudition. Semler faisait de quatre à cinq leçons par jour, et il n'a pas publié moins de cent soixante écrits, la plupart, il est vrai, peu développés, mais dénotant des recherches originales et stimulant l'esprit d'investigation. — Les études de Semler sur l'histoire de l'Eglise (*Selecta capita historiæ ecclesiasticæ*) l'amenèrent bientôt à la conviction que l'orthodoxie a eu ses variations, elle aussi, avant de se fixer, de s'incruster dans les formules officielles, qu'il est nécessaire de distinguer entre la théologie biblique et le dogme ecclésiastique, et que les diverses formes que la pensée chrétienne a revêtues sont de leur nature essentiellement variables et accidentelles; il donna ainsi la première impulsion à l'histoire des dogmes, qui avait été complètement négligée avant lui. Emporté par son zèle critique, Semler va jusqu'à distinguer trois religions différentes dans le christianisme : la religion sociale ou ecclésiastique, la religion individuelle ou subjective et la religion historique ou biblique. Seulement, quand il s'agit de déterminer leurs rapports et leur valeur comparative, notre auteur se laisse successivement dominer par deux tendances opposées, par le radicalisme religieux, dont l'atmosphère intellectuelle du dix-huitième siècle était si fortement imprégnée, et par une sorte de soumission aveugle et superstitieuse à l'état de choses existant, résultat de sa nature éminemment prudente et timorée. — Dans l'histoire de l'Eglise, la critique de Semler s'est surtout attachée aux premiers siècles; elle s'applique à détruire le nimbe dont les chrétiens se plaisent à les entourer; elle ramène à leurs vraies proportions les événements que l'imagination crédule des contemporains ou de la postérité avait faussement grandis, et elle dévoile l'inauthenticité de documents qui jusque-là n'avaient été contestés par personne. L'éclat des héros de ce premier âge pâlit sous la rude main de Semler : les martyrs ne sont plus que de vulgaires fanatiques; les moines, des fous; les évêques, des intrigants : Pélage seul trouve grâce dans cette hécatombe de saints, sans doute en sa qualité de victime de saint Augustin, auquel notre critique a voué une haine toute particulière. — Mais c'est sur la Bible, et en particulier sur les livres du Nouveau Testament, que la critique de Semler a surtout concentré ses efforts. En 1760 parut un petit traité sur les démoniaques (*De dæmoniacis quorum in N. T. fit mentio*), qui fit une grande sensation. Il fut écrit à l'occasion d'une pauvre femme d'un village situé près de Wittemberg, que plusieurs théologiens regardaient comme possédée. Semler cherche à prouver, par l'examen des textes, que Jésus-Christ et les apôtres se sont trouvés en présence de malades véritables, soit épileptiques, soit atteints de folie, et que, pour les guérir, ils se sont accommodés au langage du temps, sans entendre confirmer en quoi que ce soit les préjugés régnants. Cette explication, qui paraît bien faible aujourd'hui, provoqua un véritable scandale dans le public religieux. Peu de temps après, Semler eut à soutenir une lutte violente avec le pasteur Gœtze, au sujet du fameux passage 1 Jean V, 7, sur la Trinité, dont notre auteur, dans sa collection des *Dicta probantia* de la dogmatique, avait prouvé l'inauthenticité. — Pendant que Semler écrivait pour le grand public des paraphrases des livres les plus importants du Nouveau Testament, avec pré-

faces et remarques critiques, il publia son *Traité sur le libre usage du canon* (1771-1775, 4 vol.), qui devait provoquer une véritable révolution dans le monde scientifique. Prenant pour point de départ les divergences que nous rencontrons dans l'Eglise primitive au sujet de la fixation du recueil ou canon des livres regardés comme inspirés, Semler cherche à démontrer que la Bible ne doit pas être considérée comme la norme de la foi, mais simplement comme le catalogue des livres officiellement désignés pour être lus dans l'Eglise. Dès lors la Bible n'a plus qu'une autorité officielle, conventionnelle, c'est-à-dire fictive, et la religion individuelle peut fort bien s'en passer. De même, Semler transforme en une inspiration purement morale la théopneustie des livres saints. Est inspiré dans la Bible tout ce qui édifie le lecteur, tout ce qui le rend plus sage et meilleur. La Bible contient la vérité religieuse, elle ne l'est pas elle-même; il s'agit de séparer le véritable contenu religieux des idées locales et temporaires qui le défigurent. Mais où trouver un critère infaillible pour opérer ce triage? Ce critère, cette norme de la foi, pour Semler, c'est le cœur humain. Jésus-Christ et ses apôtres ne peuvent avoir prêché que la religion qui seule mérite ce nom, celle qui concourt à notre amélioration morale et nous communique des préceptes éclairés sur l'adoration intérieure de Dieu. Toutes les fois que nous trouvons des dogmes qui sont impropres à produire ce résultat, nous devons supposer qu'il y a eu accommodation. Or, à y regarder de près, Semler ne laisse subsister du christianisme que ce détritus abstrait que l'on appelle religion naturelle; toutes les doctrines spéciales, non seulement celles qui ont trait au Messie, au sacrifice expiatoire, etc., mais même l'idée du royaume de Dieu, il les rejette comme d'origine juive. Le Nouveau Testament, comme l'Ancien Testament, a été écrit par des Juifs, et pour des Juifs, accidentellement seulement pour des Grecs. Or, les Juifs aiment les mythes et les récits merveilleux, aussi nos livres sacrés en sont-ils remplis. L'apôtre Paul, le premier, a fondé le christianisme sur la doctrine, mais sur une doctrine tout imprégnée d'idées juives. — Nous citerons encore de Semler son traité sur l'*Apocalypse* (*Christliche freie Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis,* 1776), qu'il détestait tout particulièrement, comme le produit d'un fou furieux. Il prit également part à la lutte contre Reimarus (*Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten*, 1779), et contre Bahrdt (*Antwort auf das Bahrdt'sche Glaubensbekenntnis*, 1779), mais dans le sens des idées conservatrices. Ses amis l'ayant accusé de duplicité, à cause de son attitude équivoque et hésitante entre le rationalisme et l'orthodoxie, et le ministre Zedlitz lui ayant même enlevé la direction du séminaire de Halle, Semler crut de son devoir d'expliquer sa conduite en publiant son autobiographie. — Dans sa *Dogmatique* (*Einleitung zu Baumgarten's Glaubenslehre*, 1759), il distingue avec soin entre la doctrine biblique et la doctrine ecclésiastique, mais il épure et spiritualise la première en vertu de sa théorie de l'accommodation; quant aux formules ecclésiastiques, il en trace fort exactement l'histoire et conclut d'ordinaire en les représentant comme une preuve de l'orgueil humain qui n'a pas voulu reconnaître les limites de la raison. Toutefois Semler ne voulait pas que

l'on touchât à l'autorité des livres symboliques dont il avait publié une édition critique (*Apparatus ad libros symbolicos ecclesiæ Lutheranæ*, Halle, 1775). Le prélat Lüdke de Berlin s'étant permis d'attaquer leur caractère obligatoire, Semler entra en lice contre lui, concurremment avec Gœtze. — Semler conserva jusqu'à la fin de sa vie une piété sincère et profonde, une confiance filiale en Dieu. Sa vie de famille respire un incomparable parfum de pureté. Il aime les mystiques, en particulier Jacob Bœhme, à cause de leur esprit doux et tolérant : c'est chez eux qu'il trouve le véritable christianisme. Il s'occupa vers la fin de sa vie d'alchimie et de la recherche de la pierre philosophale; il approuva les cures merveilleuses opérées par Gassner et la foi aux miracles de Lavater, et quitta ce monde, délaissé de ses adhérents, le cœur navré à la vue de la tendance qui portait son siècle vers l'incrédulité et le mépris de la religion. — Sources : La source la plus précieuse est l'*Autobiographie* de Semler, 1782, 2 vol., récit fidèle de la crise théologique et religieuse qu'il a traversée; Eichhorn, *Leben Semler's*, dans sa *Bibliothèque*, V; Schmid, *Die Theologie Semler's*, Nœrdl., 1858; Tholuck, *Verm. Schriften*, II, 39 ss., et son article dans la *Real.-Encykl.* de Herzog, XIV, 259 ss.; Diestel, *Zur Würdigung Semler's* dans les *Jahrb. f. d. Theol.*, 1867, H. 3. F. Lichtenberger.

SENAULT (Jean-François), né à Anvers, en 1599 ou 1604 selon les uns, à Paris, et à Douai selon les autres, entra dans la congrégation de l'Oratoire et y professa d'abord les humanités. Mais, se sentant appelé à la carrière de la chaire, il se consacra bientôt presque exclusivement aux travaux de la prédication. Il se fit remarquer, comme prédicateur, par une méthode et un poli d'expressions différents de ses devanciers. Il est le premier qui ait fait usage des divisions et des points dans le sermon dont il transforma, du reste, le genre et le débit. Jusqu'à Senault, on sait que les discours de la chaire étaient souvent un assemblage d'idées et de mots les plus hétérogènes où l'érudition, dépourvue de goût, faisait entrer les choses les plus profanes, et parfois les plus grotesques (voyez les articles *Maillard* et *Menot*), et c'est lui qui releva le langage du sermon en lui communiquant l'ordre et la dignité qui lui avaient manqué jusqu'alors. Les talents et la piété du Père Senault lui attirèrent l'estime de ses confrères; nommé supérieur de Saint-Magloire, il y fit preuve de sagesse et de modération. En 1662, il fut élevé à la dignité de général de son ordre, charge qu'il remplit pendant dix ans, c'est-à-dire jusqu'à la fin de sa vie. Il mourut à Paris, le 3 août 1672. On a de lui : 1° *Panégyriques des saints*, Paris, 1656, 1657 et 1658, 3 vol. in-4°, réimprimés in-8°; 2° *De l'usage des passions*, Paris, 1641, in-4°, souvent réimprimé (il en existe des traductions en anglais, en allemand, en italien et en espagnol); 3° *Paraphrases sur Job*, Paris, 1637; 4° *L'homme criminel ou la corruption de la nature par le péché*, Paris, 1644, in-4°; 5° *L'homme chrétien ou la réparation de la nature par la grâce*, Paris, 1648, in-4°; 6° des *Vies* de personnes illustres par leur piété. A. Maulvault.

SÉNÉGAL. Le Sénégal est un grand fleuve de l'Afrique occidentale, dont le nom sert à désigner les établissements coloniaux formés par le

gouvernement français sur la partie inférieure de son cours et sur les côtes avoisinantes. Joint au nom d'un autre fleuve, un peu plus méridional, la Gambie, le mot a formé le nom de Sénégambie, qui sert à désigner la vaste contrée arrosée par ces deux cours d'eau et le littoral situé entre les deux embouchures, où l'on remarque surtout le cap Vert et la petite île de Gorée. Dans cette région, nous trouvons des possessions françaises et anglaises relativement importantes. La France y possède Saint-Louis, à l'embouchure du Sénégal, Gorée et plusieurs autres établissements, ainsi qu'une souveraineté plus ou moins effective sur un territoire considérable. Un recensement fait en 1877 a constaté, dans la colonie, la présence de 138,152 habitants. Les Anglais sont établis aux bouches de la Gambie. Leurs possessions étaient peuplées, en 1871, de 14,190 âmes. Sainte-Marie-de-Bathurst en est la capitale. La population indépendante établie entre les deux fleuves, jusqu'à la hauteur de Bakel et de Bonden, est évaluée à un peu plus de 2,000,000 d'habitants. Si l'on en excepte quelques milliers d'Européens, fonctionnaires, militaires ou commerçants, la population appartient tout entière à la race nègre, soit pure, soit mélangée avec d'autres races. — Les peuples principaux de cette région sont les Fallahs, peuple pasteur, dont quelques ethnographes font une race à part distincte des nègres, les Yollofs et les Mandingues. Tous ces peuples étaient autrefois païens et addonnés aux pratiques fétichistes les plus singulières et les plus abominables. La propagande musulmane s'est activement exercée parmi eux ; les Yollofs sont déjà, depuis un assez grand nombre d'années, tous rattachés à l'islamisme ; les Mandingues, habitant en majeure partie au sud de la Gambie, ont été moins complètement conquis par le croissant ; cependant il semble que la grande majorité de cette nation ait également reçu le mahométisme. — Les catholiques et les protestants ont entrepris dans cette contrée des œuvres missionnaires, dont l'insalubrité du climat accroît encore les difficultés. Les missions catholiques, dont les succès ne paraissent pas très considérables, sont dirigées par le vicaire apostolique de la Sénégambie et par le préfet apostolique du Sénégal ou de Saint-Louis. Ce dernier paraît s'occuper surtout des catholiques européens établis dans le pays, tandis que le premier dirige davantage l'œuvre missionnaire proprement dite. Les principales stations sont situées à Dakar, à Rufisque et à Saint-Joseph, près du cap Vert. Les œuvres missionnaires protestantes sont celles de la Société des Missions de Paris dans les possessions françaises ; la Société des Missions wesleyennes sur le cours inférieur de la Gambie, à Bathurst et à l'île Mac-Carthy. L'œuvre française, à Saint-Louis, date de 1863 ; après quelques années difficiles, elle paraît commencer à se développer davantage. Les méthodistes sont établis, depuis plus de quarante ans, à Bathurst et dans l'île Mac-Carthy. Depuis vingt-cinq ans, leurs communautés paraissent à peu près stationnaires (1854, 577 membres ; 1862, 575 ; 1872, 588). — Bibliographie : Grundemann, *Allgemeiner Missions Atlas*, I, *Afrika*, 1867 ; Burkhardt et Grundemann, *Kleine Missions Bibliothek*, I, 1867, p. 16-67, 104-107, 156-161 ; J.-F. Napier Hewett, *European settlements on the West Coast of Afrika*, 1862 ; Flickinger, *Off hand sketches of men*

and thiags in Western Afrika, 1857; Poole, *Life, scenery and customs in Sierra Leone and the Gambia*, 1850; *Basler Missions Magazin*, 1856, II; Weslegan, *Missionary Notices*, 1863, etc. E. VAUCHER.

SENEZ (*Sanitium*, *Senecium*, Basses-Alpes) possédait, avant le Concordat de 1801, un évêché suffragant d'Embrun, dont l'histoire paraît remonter au cinquième siècle. Parmi ses évêques, on remarque Soanen († 1740), l'un des plus énergiques opposants à la constitution *Unigenitus*, qui fut condamné en 1727 et envoyé en exil. La cathédrale était dédiée à Notre-Dame. — *Gallia christiana*, XI.

SENLIS (*Silvanectis*, *Silvanectum*, Oise) renfermait onze églises dans l'enceinte de ses murs romains. La cathédrale, beau monument du douzième au seizième siècle, dont le clocher domine le pays, est dédiée à Notre-Dame; de l'ancienne abbaye de Saint-Rieul il ne reste rien; elle rappelait le souvenir du premier évêque de Senlis, *Regulus*, dont on fait un compagnon de saint Denis et qui a, sans doute, vécu plus tard (voyez Launoy, dans l'appendice du *Gallia christiana*, vol. X, province de Reims). La belle église de Saint-Frambourg, convertie en magasin, porte le nom d'un abbé du sixième siècle, *Frambaldus*. Non loin de la ville sont les restes de l'abbaye de la Victoire, fondée par Philippe-Auguste, en commémoration de la bataille de Bouvines. Senlis a perdu son évêché en 1801.

SENNACHÉRIB, Sanhérib; Σενναχηρίβ, Σενναχηρίμ, roi d'Assyrie. Il déclara la guerre à Ezéchias, roi de Juda, qui avait refusé de lui payer l'impôt dans la quatorzième année de son règne. Après s'être laissé fléchir par un fort tribut de guerre, il revint, serra de près Jérusalem, et ne put être déterminé à lever le siège que par une terrible épidémie qui décima son armée (2 Rois XVIII, 13 ss.; XIX; 2 Chron. XXXII; Es. XXXVI; XXXVII). De retour à Ninive, il fut assassiné par deux de ses fils (2 Rois XIX, 37; Es. XXXVII, 38). Voyez l'article *Ezéchias*.

SENS (*Senones*), ancienne métropole de la quatrième Lyonnaise, archevêché d'où dépendaient les évêchés de Troyes, Auxerre et Nevers (aujourd'hui Troyes, Nevers et Moulins) et, avant 1622, ceux de Paris, Chartres, Meaux et Orléans. Saint Altin, saint Savinien et saint Potentien en furent les premiers apôtres; on les fête au 31 décembre et on les place dans les dernières années du troisième siècle: la légende, au contraire, leur fait fonder l'abbaye de Saint-Pierre *le Vif*, du vivant de l'apôtre. Le 31 décembre est également la fête de sainte Colombe, vierge et martyre, qui, après avoir surmonté la peine du fer, fut frappée du glaive, dans la persécution d'Aurélien. L'histoire religieuse de Sens n'est rien moins qu'obscure. On nomme, parmi ses évêques, saint Ursin, à la fin du quatrième siècle; saint Agricius, à qui Sidoine Apollinaire adressa une épître (VII, 5, p. 487); saint Loup, saint Vulfran ou Wulframne (692 à 720), dont le nom appartient également au monastère de Saint-Wandrille, et surtout Anségise (voyez ce nom), qui prétendit à la primauté des Gaules et se fit appeler *secundus papa* (871-883). En 1140, le célèbre concile de Sens juge Abélard (voyez Héfelé, V, et la dissertation parue récemment en Allemagne); on trouvera dans Héfelé l'histoire des autres synodes tenus à Sens, en particulier de celui de

1194, contre les « publicains ». Parmi les archevêques des temps plus récents, nous voyons Antoine Duprat (1525-1535), le cardinal Duperron (1608-1618), et enfin Loménie de Brienne (1788-1794). L'évêché fut supprimé de 1802 à 1822. On n'a pas besoin de dire ici que l'église métropolitaine de Saint-Etienne est une des plus belles de la France. Datant, dans son état actuel, du milieu du douzième siècle (la tour est du seizième siècle), elle était autrefois flanquée de deux autres églises, dédiées à Notre-Dame et à saint Jean-Baptiste ; on en trouvera la description dans le *Répertoire archéologique de l'Yonne*, de M. Quantin. — *Gallia christiana*, XII ; Fisquet, *Métropole de Sens*, 1866 ; toutes les sources sont dans la *Bibliothèque historique de l'Yonne*, de Duru (2 vol. in-4, Auxerre, 1850-1852). Voyez aussi Brullée, *Hist. de l'abb. roy. de Sainte-Colombe*, Sens, 1852 (les restes de la célèbre abbaye, fondée en 1620, se voient encore dans la commune de Saint-Denis) ; *Annales de Sainte-Colombe* (708-1218), dans les *Scriptores* de Pertz, I ; *Chronique d'Odoranne* (1045), dans Duru, II ; *Chron. de l'abb. de Saint-Pierre le Vif, rédigée vers la fin du treizième siècle par* Geoffr. de Courlon, p.p. Julliot, Sens, 1876 ; *Monasticon gallicanum*, pl. 136 et 137.

SEPTANTE. Voyez *Versions de l'Ancien Testament*.

SEPTUAGÉSIME. Voyez *Année ecclésiastique*.

SÉPULCRE (Saint-). Voyez *Jérusalem*.

SÉPULTURE. Les Hébreux, comme d'autres peuples, embrassaient leurs morts (Gen. L, 1), et leurs fermaient les yeux (Gen. XLVI, 4; Tobie XIV, 15), avant de rendre, dans un enterrement solennel, le corps à la terre d'où il était tiré (Gen. III, 19). Le cadavre, bien lavé (Actes IX, 37), était enveloppé dans un grand drap (Matth. XXVII, 59), ou bien, pour mieux dessiner les formes du corps, on en entourait les différents membres de bandelettes. Les riches employaient d'abondants parfums (Jean XII, 17) pour en enduire et entourer le corps. Les Hébreux ne semblent pas avoir embaumé les corps; l'embaumement ne fut pratiqué que sur Jacob et Joseph (Gen. L, 2 ss.). A l'enterrement des princes, on brûlait des étoffes odoriférantes. En général, de même que chez nous, la vanité et la crainte de rester en arrière des autres amenait les Hébreux à déployer un grand luxe pour les enterrements; leurs cérémonies funèbres portaient un caractère plutôt extérieur. Tandis que les chrétiens estiment heureux les morts qui meurent au Seigneur (Apoc. XIV, 13), les Hébreux, dont l'horizon se restreignait presque exclusivement à la vie présente (Job XIV, 7-12), pleuraient bruyamment leurs défunts, car, d'après la croyance populaire, leur existence dans le royaume des ombres était triste (Ps. VI, 6), quand bien même la terre leur eût été légère (Job XXI, 26). De là, le cri accoutumé : « Hélas ! c'est dommage pour lui ! » — En général, les usages funèbres en Israël ont une grande analogie avec ceux des peuples voisins. Après le décès, les parents du mort, ses amis et « les pleureuses » remplissaient la maison de deuil de leurs lamentations (Marc V, 38). On déchirait ses habits, on jeûnait, on se frappait la poitrine, la tête et les hanches, et même on se faisait des incisions avec des couteaux ou

des lancettes. Les affligés déposaient tous les ornements, se couchaient par terre, se couvraient la tête de cendres ou de poussière (Es. LXI, 3), revêtaient des habits de deuil en étoffe grossière de crins (Gén. XXXVII, 34: saq), marchaient nu-pieds (Ezéch. XXIV, 17) et se voilaient la face (2 Sam. XIX, 4). Pour rendre les manifestations de la douleur plus visibles, on louait des pleureuses attitrées (Jér. IX, 17). Avant de quitter la maison de deuil, on entonnait un chant funèbre avec accompagnement de flûtes (Matth. IX, 23) et on le continuait pendant que le cortège, composé de plus ou moins d'amis, se dirigeait vers le lieu de la sépulture. Le mort était couché sur une bière (proprement une couche; 2 Sam. III, 31), qui semble avoir été un cercueil découvert, porté à tour de bras par des porteurs spéciaux. Au retour, on prenait un modeste repas de deuil, pour lequel les amis envoyaient du pain et du vin, si les gens étaient pauvres (Job. IV, 18). Le jeûne cessait après la première explosion de la douleur, mais le deuil durait soit sept (Gen. L, 10), soit trente jours (Nomb. XX, 29), pendant lequel on mangeait du pain d'orge. C'est dans la suite des temps seulement que l'on trouve des repas de deuil somptueux, ruineux pour les familles. — Quant à la manière de procéder à la sépulture, il est certain que, dès les plus anciens temps, les Hébreux enterraient leurs morts; l'incinération ne se faisait que pour empêcher la profanation (1 Sam. XXXI, 8-13) du cadavre et, dans ce cas spécial, les cendres étaient enterrées (2 Sam. XXI, 12). Dans tous les autres cas, l'incinération était regardée comme une aggravation du supplice infligé à un criminel (Lévit. XX, 14; Josué VII, 25). Les passages Jér. XXXII, 5 et 2 Chroniq. XVI, 14, ne prouvent rien en faveur de l'incinération, car il y est uniquement question d'un bûcher odoriférant allumé en l'honneur du roi défunt. Pour éviter toute souillure causée par le contact avec le mort, on procédait à l'ensevelissement très peu de temps après le décès, mesure que commandait d'ailleurs le climat du pays. Les Hébreux tenaient beaucoup à leurs tombeaux de famille et regardaient comme la honte la plus grande la privation de sépulture (1 Rois XIV, 11; Ps. LXXIX, 2, etc.). E. Scherdlin.

SÉPULTURE (chez les chrétiens). La croyance généralement répandue en la résurrection des corps fit que l'on attacha de bonne heure une grande importance au mode et au lieu d'ensevelissement des chrétiens. Nous n'avons pas à parler ici des catacombes (voy. cet article). La crémation des corps fut sévèrement défendue comme une coutume païenne, ainsi que l'enterrement *ad tumulos paganorum*, en dehors de l'enceinte des cimetières consacrés par l'Eglise (cf. *Capitulare paderbrunnense a.* 785, c. 7, 22, chez Pertz, *Monum. German.*, III, 49). L'usage d'ensevelir les morts dans les églises, qui avait pris une certaine extension, fut interdit par Gratien, Valentinien et Théodose (*De sepulcris violatis*, c. s.), ainsi que par les canons de l'Eglise (*Canon. apostol.*, II, 35, chez Bruns). On ne fit une exception que pour les *episcopi aut abbates aut digni presbyteri vel fideles laici* (*Concil. mogunt. a.*, 813, c. 52), ce qui ouvrait une porte assez large aux abus. Le voisinage de l'autel était interdit pour ces ensevelissements. On devait choisir de préférence l'atrium, les nefs latérales, les niches pratiquées dans le mur

d'enceinte, les cloîtres qui conduisaient à l'église et enfin la cour plus ou moins vaste qui l'entourait, ce qui devint bientôt la règle générale. On appela ces lieux de sépulture, cimetières (κοιμητήρια, de κοιμάω dormir), c'est-à-dire *dormitoria*, dortoirs, pour attester la foi à la résurrection, ou encore *concilia martyrum*, ou *areæ*, aires : ils furent consacrés par des bénédictions et par des prières. Ce n'est qu'au commencement de ce siècle que l'autorité civile s'est préoccupée des dangers que faisait courir à l'hygiène la proximité de ces nécropoles souvent encombrées de tombes, et qu'elle a rendu des ordonnances prescrivant l'établissement de cimetières à une certaine distance des lieux habités. Une exception n'est faite que pour les évêques, les souverains, les grandes illustrations, etc. — Les cérémonies lors des funérailles varient suivant les temps et les lieux. Dans l'Eglise catholique, elles consistent dans l'exposition publique du corps dans la maison mortuaire ou dans l'église pendant la nuit qui précède l'enterrement, les vigiles ou prières des morts accompagnées d'une absolution particulière et dans la lecture d'une messe (*officium defunctorum*). Le 3e, 7e, 9e, 30e ou 40e jour et le jour anniversaire de la mort ont lieu les *exsequiæ* ou *anniversaria* avec des messes pour l'âme du défunt. Le droit canonique accorde à tout chrétien majeur le droit de choisir le lieu de sa sépulture, même en dehors de la paroisse où il a reçu les sacrements ; mais il faut que ce soit un lieu consacré (*locus religiosus* ou *benedictus*), c'est-à-dire des lieux *in quibus orationes atque missarum solemnia, tam pro vivis, quam pro defunctis, frequentius celebrantur*. L'Eglise catholique refuse l'ensevelissement religieux à tous ceux qui n'ont pas reçu le baptême, aux excommuniés, aux suicidés, aux victimes du duel, aux usuriers notoires, aux brigands, aux incendiaires, aux sacrilèges, à ceux qui ont été condamnés à la peine capitale, aux apostats, aux schismatiques, aux hérétiques, à ceux qui n'ont pas reçu, au moins une fois l'an, le sacrement de la pénitence et de l'autel. Dans les cas douteux, l'Eglise recommande de substituer une cérémonie silencieuse (*minus solemnis*), c'est-à-dire sans chant ni musique, à la *sepultura solemnis*. — La séparation confessionnelle, très stricte jusqu'au commencement de ce siècle, tend à s'atténuer et même à disparaître, depuis que les autorités municipales ont revendiqué la police exclusive des cimetières, la fixation des heures de sépulture, le règlement des convois et de tout ce qui concerne les pompes funèbres, et que les enterrements civils, c'est-à-dire privés de tout caractère ecclésiastique, se multiplient. Les tentatives faites de nos jours par des associations libres ou par des corps constitués de substituer à la coutume de la sépulture celle de l'incinération ou de la crémation des corps, au nom de l'hygiène et de la difficulté de multiplier les cimetières dans les grandes agglomérations d'hommes, ont rencontré de la part des autorités ecclésiastiques une opposition qu'explique l'attachement à une tradition devenue chère, mais que ne justifient ni le dogme chrétien ni le sentiment religieux. — Voyez Bingham, *Orig. eccl.*, I, 23 ; Augusti, *Denkwürd. aus der chr. Archæol.*, IX, 541 ss. ; Binterim, *Die vorzügl. Denkw. der chr. kath. K.*, VI, 362 ss.

SÉRAPHINS. Voyez *Anges*.

SÉRAPION (Saint), évêque de Thmuis, dans la basse Egypte, mort au quatrième siècle, surnommé le Scolastique à cause de sa grande éloquence. D'après Rufin, il aurait eu sous sa direction près de dix mille solitaires, qu'il occupa de travaux des champs, afin de soutenir du produit des céréales les chrétiens pauvres d'Alexandrie et des environs. Sérapion doit avoir été l'ami de saint Antoine et d'Athanase dont il sollicitait les conseils dans toutes les circonstances importantes. C'est ce dernier qui l'ordonna évêque vers l'an 340 ; il fut un des plus zélés défenseurs de la divinité de Jésus-Christ contre les ariens. En 347, il assista au concile de Sardique, et, vers l'an 352, il fut député par Athanase, avec quatre autres évêques et trois prêtres, vers l'empereur Constance, qui était alors en Italie. Sérapion partagea l'exil des autres évêques orthodoxes. On a de lui un *Traité contre les manichéens.* — Voyez Jérôme, *In catal.*, c. XCIX; Athanase, *Epist. ad. Dracon.*; Sozomène, *Hist. eccl.*, IV; Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 23; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, VI, 36 ss.

SERGE Ier, pape (687-701), était Syrien de nationalité, mais né à Palerme. Il succéda à Conon, après une élection contestée dans laquelle deux concurrents, Théodore et Pascal, avaient été d'abord élus et opposés l'un à l'autre, et non sans payer cent livres d'or à l'exarque. Justinien II, sur son refus de reconnaître les articles du concile du *Trullus* ou de Constantinople, de 692, qu'on appelle *Quini-sextum*, signés par ses légats et relatifs à l'autorité des coutumes de l'Eglise d'Orient, voulut l'arracher à Rome, mais la révolte du peuple triompha de la lâcheté des serviteurs impériaux. On attribue à Sergius le premier campanile de Saint-Pierre, mais cette tradition est contestée. Sous lui, la papauté fut puissante et respectée, et Cedwald, roi de Wessex, vint chercher le baptême au baptistère de Constantin, et mourir à Rome. Jean VI succéda à Sergius Ier. — Voyez les auteurs dans Grégorovius, II; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édition, III; le *Liber pontificalis.*

SERGE II (844-847), issu de l'aristocratie romaine, régna entre Grégoire IV et Léon IV. Elu sans l'approbation de l'empereur, il sut tenir tête à Louis et à son armée. En 846, les Sarrasins surprennent les environs de Rome et pillent Saint-Pierre et Saint-Paul-hors-les-murs ; le marquis de Spolète délivra Rome de ces barbares. Sergius II ne survécut guère à tant de graves événements (*Liber pontificalis*; Grégorovius, III).

SERGE III (904-911), successeur de Léon V et prédécesseur d'Athanase III, était la créature de Théodora ; le chroniqueur Luitprand lui attribue des indignités ; il condamna de nouveau Formose et releva le Latran. — Voyez Grégorovius, III; Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*; Watterich, I).

SERGE IV (Pierre, dit *Boccadiporco*) fut pape de 1009 à 1012, entre Jean XVIII et Benoît VIII; son règne fut rempli de l'opposition contre le parti de Crescentius (Watterich, I).

SERGE-PAUL, proconsul romain de l'île de Chypre, qui fut converti au christianisme par l'apôtre Paul, malgré les efforts d'un certain Elymas, magicien, qu'il avait auprès de lui (Actes XIII, 7). L'opinion d'après

laquelle l'Apôtre des gentils ne prit le nom de Paul que depuis la conversion du proconsul n'est plus soutenue aujourd'hui ; elle s'appuie sur la circonstance que Luc ne commence à donner ce nom à l'apôtre que depuis cette rencontre (voy. Pelzer, *Com. de Sergio Paulo*, Freb. a. M., 1701).

SERMENT (Le) occupe, chez les Hébreux, une place importante, non pas seulement dans les relations juridiques et sociales, mais aussi dans la vie de tous les jours. La Loi ne le proscrit point ; ses défenses portent sur l'abus du nom de Dieu et sur le serment prononcé au nom des dieux païens. Elle reconnaît même le serment prononcé au nom de Jéhova comme une preuve de l'attachement au vrai Dieu (Deut. VI, 3). Le serment revêt deux formes principales : 1° l'*adjuration,* par laquelle, rappelant solennellement le souvenir de Dieu et de sa malédiction, on adjure quelqu'un à dire la vérité (1 Sam. III, 17) ou de remplir ses engagements (1 Sam. XIV, 24) ; de là l'expression « entendre un serment » ou « une malédiction ; » 2° le *serment proprement dit,* par lequel on prend Dieu à témoin qu'on dira la vérité, et on se lie pour l'accomplissement de certaines promesses. Comme ce serment était souvent demandé par la partie intéressée, on trouve, pour le désigner, l'expression hîchbîc'âh (faire jurer quelqu'un), ou nichbâ (s'engager par serment). Dans les anciens temps, la formule de serment la plus usitée était la suivante : « *Que Dieu* (*Jéhova*) *me fasse ceci et cela, si...* » ou, plus littéralement : « *Que Dieu me* (*le*) *fasse et continue à faire, si...* » On indiquait de la sorte la punition la plus terrible, mais on hésitait à la spécifier. A côté de cette formule, on trouve aussi les suivantes : « Aussi sûrement que Jéhova vit » (Juges VIII, 19), ou « que Jéhova soit témoin entre nous » (Gen. XXI, 50). — La prestation du serment était accompagnée de différentes cérémonies. Dans les anciens temps, on jurait par les sept choses sacrées, surtout pour la conclusion des alliances ; de là l'expression chebouc'âh schéba (Gen. XXI, 28) qui rappelle que le nombre sept est le nombre sacré par excellence. A l'époque des patriarches, on trouve aussi les traces d'un serment prêté à un mourant, en vue de l'avenir, par l'attouchement de sa cuisse (Gen. XLVI, 26). Cependant la manière la plus ordinaire de prêter serment consistait dans l'élévation de la main droite, quelquefois des deux mains, vers le ciel (Gen. XIV, 22 ; Deut. XXXII, 40). On ne sait quand fut adoptée par les juifs postérieurs l'habitude de toucher, pendant la prestation du serment, les bandelettes de prière. Dans la vie publique et sociale, le serment était surtout en usage pour les débats judiciaires ; il revêtait toujours la forme d'une adjuration par le juge à laquelle l'intéressé répondait par *Amen* (Nomb. V, 22 ; Deut. XXVII, 15). C'était ou un serment de témoignage, ou un serment de purification. Le témoin était adjuré de dire toute la vérité, et, s'il en cachait une partie, il était regardé comme tombant sous la malédiction divine, dont il pouvait se racheter par un sacrifice. Le serment de purification était appliqué dans le cas d'une appropriation de la propriété d'autrui, et alors qu'il n'y avait pas de témoin. La prestation de ce serment acquittait l'accusé, dont le parjure ne pouvait être constaté que par son propre témoignage. Alors, il ren-

dait le bien mal acquis, plus un cinquième de sa valeur, et offrait un sacrifice expiatoire. La Loi ne parle ni d'une accusation à cause de parjure, ni de sa punition judiciaire ; on abandonnait la vengeance à Dieu lui-même. Ce n'est qu'à l'époque talmudique que les parjures étaient punis de flagellation. A côté du serment judiciaire, on trouve le serment de fidélité, prêté aux rois (2 Sam. V, 3 ; 2 Rois XI, 4), le serment d'alliances et le serment votif, lequel, dans le cas où il avait été inconsidérément prononcé, pouvait être racheté par un sacrifice. Dans les anciens temps, on rencontre aussi les serments prononcés « de par la vie » de celui à qui l'on parlait (1 Sam. I, 26) : c'était plutôt une affirmation qu'un serment, par laquelle on affirmait que sa vie était considérée comme sacrée. Dans les temps postérieurs à l'exil, il y eut abus du serment dans les relations de la vie journalière ; aussi le Siracide croit-il nécessaire de mettre ses contemporains en garde contre l'habitude de jurer (Ecclésiastiq. XXIII, 9). D'un autre côté, la crainte de prendre le nom de Dieu en vain augmente de plus en plus. Aussi trouvons-nous, à l'époque de Jésus-Christ, des serments au nom du ciel, des anges, de la terre, de Jérusalem, du temple et des sacrifices qui y sont offerts (Matth. V, 34; Jacq. V, 12). Il en résulte que les serments prononcés par les Juifs avaient peu de valeur auprès des Grecs et des Romains. C'est contre cet abus du serment que proteste le Christ (Matth. V, 33), sans que, pour cela, il ait interdit d'une manière absolue de prêter serment. — Sources : Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, II, p. 509 ss.; Delitzsch, *Commentaire sur le Koheleth;* Michaëlis, *Rœmisches Recht.* E. Scherdlin.

SERPENT (nâkhâch). Outre le nom spécifique nâkhâch, l'Ancien Testament connaît sept expressions différentes pour désigner le serpent; la plus usitée est celle de thannin qui désigne le reptile en général. La Palestine était infestée, paraît-il, par des serpents; on en a trouvé, dans le pays et surtout dans le district de Safed, plus de vingt espèces, dont cinq venimeuses. Aussi étaient-ils regardés comme des bêtes maudites par Dieu et vivant avec l'homme en inimitié perpétuelle; c'est pourquoi aussi l'expression « de race de vipères » était la plus grande injure qu'on pouvait lancer à son ennemi. Parmi les serpents non venimeux la Bible ne cite spécialement que le martinet (qippôz, *anguis jaculus*), long de deux pieds, jaune gris sur le haut et blanchâtre avec des taches noires sur le ventre, mordant très facilement (Es. XXXIV, 15) et qu'on trouve surtout dans les ruines d'Edom. Mais c'étaient surtout les serpents venimeux qui excitaient l'imagination des Hébreux. Leurs connaissances sur ce point sont toutefois si imparfaites qu'ils croyaient que les serpents piquaient avec la langue (Job XX, 16; Ps. CXL, 4; Jér. XVIII, 13). Les noms qu'ils leur donnent sont difficiles à déterminer parce que, selon toute probabilité, la même espèce portait différents noms et que, d'un autre côté, différentes espèces étaient désignées par le même mot. Les principales espèces sont : 1° le pèthèn qui servait surtout aux jongleries des charmeurs qui, moyennant une pression sur la nuque, le rendaient immobile; son poison passait pour très violent. C'était probablement la cobra ; 2° èphçèh, la vipère, très peu longue, de

couleur jaune clair, entremêlée de brun, et jaune clair sur le ventre, qu'on trouvait dans le désert El-Pîh (Es. XXX, 6); 3° le çiphçônî (*ailiurophis vivax*), à taches brunes sur la tête, avec des yeux sortants, très vif; il se tient dans les crevasses et passait pour fort dangereux. Dans le désert, entre la Palestine et le Sinaï, les Israélites furent tourmentés par des serpents que la tradition appelle des seràphîm volants; elle leur attribue cette dernière qualité sans doute à cause de la rapidité avec laquelle ils s'élèvent. L'Ancien Testament ne cite que peu de serpents d'eau (Lévit. XI, 9) et tous comme non venimeux. — Le livre des Nombres (CXXI, 5) raconte que, dans leur voyage vers le golfe Elanitique, les Israélites éclatèrent en plaintes amères sur les ennuis de la route et que Jéhova envoya contre eux des serpents brûlants, dont la morsure était mauvaise. Sur l'intercession de Moïse, Dieu lui ordonna de faire un seraph et de le fixer sur une perche, afin que tous ceux qui le regarderaient fussent guéris. Cette image de serpent en airain doit avoir été l'objet d'une adoration constante jusque sous Ezéchias qui la fit détruire (2 Rois XVIII, 6). L'explication de ce symbole a beaucoup préoccupé les exégètes. Tout d'abord les Juifs de la Palestine disent que c'est la parole de Jéhova et non le serpent qui a guéri les malades. Le Targum de Jonathan dit que cette guérison dépendait uniquement des bonnes dispositions du patient. Les exégètes chrétiens anciens, se basant sur Jean III, 14, regardaient le serpent comme le type du Christ élevé sur la croix pour le bien de ceux qui s'attendent à lui. Si quelques-uns ont hésité à regarder le serpent, qui est dépeint comme un animal malfaisant, comme le type du Christ, ils n'ont pas compris que le point de comparaison se trouve dans l'action d'être élevé, ce qui, appliqué à Jésus, ne peut se rapporter qu'à la crucifixion. Dans les deux cas, il y a guérison ; dans le désert, guérison de la mort; ici, guérison du péché. L'élévation de Jésus-Christ est donc sa mort volontaire et régénératrice. Les explications, soi-disant naturelles, du commencement de ce siècle, n'ont aucune valeur scientifique. — Sources : Bochart, *Hyerozoïcon;* Schlegel, *Essai sur la physion. des serpents*, Amsterd., 1837, I, 127 ss.; Wood, *The Bible animals*, 1869; Menken, *Die eherne Schlange*, 1812. E. Scherdlin.

SERRES (Jean de), en latin *Serranus*, fils de Jacques de Serres, sieur du Pradel, et de Louise Leiris, né près de Villeneuve-de-Berg, en Vivarais, vers 1540, mort à Orange, le 19 mai 1598, est surtout connu comme historien : on le distingue ainsi de son frère aîné, Olivier de Serres, le célèbre agronome. Mais il fut aussi poète, philosophe, controversiste, et de plus, durant les troubles, il joua un certain rôle comme négociateur entre les chefs du parti protestant et les églises réformées, soit dans l'intérieur du royaume, soit dans les pays étrangers. « On diroit qu'un voile épais cache tout ce qui est arrivé à cet homme » (Sénebier, *Hist. litt. de Genève*, t. II, p. 101, 1786) ; et depuis le savant bibliothécaire genevois, ce « voile » s'est encore plus épaissi. Tous les biographes qui ont consacré une notice à ce personnage : Bayle, Chauffepié, le P. Lelong, Niçeron, Prosper Marchand, Ménard, Michel Nicolas, Borrel, Weiss (dans la *Biogr. univ.*, de Michaud), Haag (dans la *Fr. prot.*), Herzog (dans son *Encyclopédie*), et tous les historiens ou critiques qui se sont

occupés de lui se sont étrangement trompés sur son compte : leurs notices sont pleines d'erreurs, d'inexactitudes ou désespérément incomplètes. Grâce à quelques précieuses informations obligeamment fournies par M. Th. Claparède, de Genève, nous croyons avoir levé le « voile » et tenir cet insaisissable Protée. Il nous apprend lui-même (t. III de son *Platon*, dédicace), qu'il était « jeune enfant » (*puer*) à Lausanne, et que ses « plus lointains souvenirs » se rapportent aux études qu'il fit dans cette ville. Ce n'est donc pas à la suite de la Saint-Barthélemy qu'il passa la frontière, mais entre 1545 et 1547, quand il avait de cinq à sept ans, après le massacre des Vaudois de Provence (*funestissima tempora*). La famille dont il parle (*cum familiâ*) n'est pas la famille dont il aurait été le chef, mais celle de son père, dont il faisait partie. Consacré « dès l'âge le plus tendre (*ab ineunte ætate*) au service de l'Eglise de Dieu, » il continua ses études à Lausanne, jusqu'à la fin de 1558. Il était, en 1559, à Genève, suivant les cours de théologie ; il est inscrit dans le *Livre du Recteur : Joannes Serranus Vivariensis*. En juin 1565, il fut élu « pédagogue des enfants de l'hospital » (Arch. de la Compagnie, Reg. B). Il échangea bientôt cette place modeste contre celle de pasteur à Jussy, quand le ministre de cette petite église, Jean Pinault, passa à la ville, en juillet 1566. Il prenait de fréquents congés « pour aller en son pays pour donner ordre à quelques siennes affaires particulières. » Et nous nous expliquons ainsi qu'il ait pu connaître à fond et par le détail les événements divers qui se déroulaient loin de lui, dans sa patrie : il aura mis à profit les loisirs qu'il se ménageait si souvent. Genève, d'ailleurs, était un centre où aboutissaient toutes les nouvelles concernant les églises réformées de France. Il se maria le lundi 25 avril 1569, avec Marguerite, fille de feu Pierre Godarri (Reg. de mariages de Saint-Pierre). Quelques jours auparavant, le 31 mars, le consistoire s'était enquis disciplinairement de ce projet d'union, parce que la fiancée n'avait pas encore quatorze ans et qu'elle était « de petite et debille stature » (A. Cramer, *Notes* extr. des reg. du consist. de G.). Les parties furent renvoyées à messieurs du conseil, qui furent plus coulants que le consistoire. Au reste, la jeune épouse grandit et se fortifia devant Dieu et devant les hommes, car elle donna à son époux une famille nombreuse, neuf enfants, dont deux filles, Bonne et Isabeau, qui furent baptisées à Nîmes, le 24 mai 1581 et le 2 octobre 1582. Les nom et prénom de la mère sont donnés dans le registre nîmois (1re série, tome I), et il nous a été évident que le pasteur de Jussy n'est pas le père de l'historien Jean de Serres, comme l'a cru Haag, mais l'historien lui-même. Dans cette même année 1569, il se mit à la composition de son premier ouvrage d'histoire, qui est aujourd'hui pour nous la partie la meilleure et la plus intéressante de son bagage littéraire : *Commentatorium de statu Religionis et reipublicæ in regno Galliæ Primæ partis, Libri III. Regibus Henrico secundo ad illius quidem Regni finem, Francisco secundo et Carolo nono. Recogniti et plerisque in locis emendati. Excusum anno salutis* 1572. (Nous donnons le titre de la seconde édition ; le premier volume de la première édit. est introuvable). L'ouvrage a trois parties, formant trois volumes et divisées chacune en trois livres. La première partie commence en 1557 et finit

en 1561 ; les deux autres parties conduisent le récit des événements jusqu'en 1570. Les trois volumes réunis forment donc neuf livres et comprennent les trois premières guerres civiles. Nous mettons l'édition princeps en 1571 et non, comme Brunet (*Manuel du libr.*, t. II, p. 187), et d'autres, en 1570, parce que nous avons eu en main les volumes II et III, qui portent 1571, sans aucune indication que ce serait une seconde édition, ce que les auteurs, même anonymes, ne manquent jamais de faire. Une troisième partie, comprenant les livres X, XI et XII, *Carolo nono rege usque ad illius obitum*, parut en 1575, à Lausanne ou à Genève, in-8°, comme les précédentes parties. Une cinquième partie, enfin, divisée aussi en trois livres, fut imprimée à Leyde, par J. Jucundus, en 1580 ; elle va de 1574 à 1576. L'œuvre entière a donc quinze livres. L'auteur n'y a pas mis son nom, mais plus tard, dans une préface signée de son *Inventaire général de l'histoire de France*, écrite en 1595, J. de Serres s'en déclare le « père. » Il parle aussi de l'occasion et du succès de cet ouvrage : « Il y a vingt et six ans ou environ, dit-il (donc en 1569), qu'on me poussa fort jeune sur le théâtre, pour y faire voir l'histoire de nos malheurs. Le désir des nations estrangères enfanta ce dessein, curieuses de sçavoir le particulier recit de ces tragedies. A raison de quoi je presentay ce coup d'essay en latin, pour estre entendu par les estrangers. Je le tenois pour avorton, et estimois sa mort à fort petite perte. Le succez néantmoins en a esté plus grand que mon projet. Car ayant esté caressé par le public outre son merite, il s'est tellement acreu que d'un livre en voila quinze, et mesme refaits par diverses impressions. Et à mesure que l'enfant s'est augmenté, aussi son père a eu diverses commoditez de lui faire du bien. » Cet ouvrage a eu un grand nombre d'éditions : 1572, 1573, 1575, 1576, 1577, 1580 ; mais il est devenu rarissime et difficile à compléter. On a cru que l'auteur avait détaché de son grand ouvrage et publié en français, toujours sans mettre son nom, la partie relative à la troisième guerre de religion, sous ce titre : *Mémoires de la troisième guerre civile et des derniers troubles de France, Charles IX régnant. Composés en quatre livres, contenans les causes, occasions, ouverture et poursuite d'icelle guerre.* Marc XIII, 7. 1571. 484 pp. in-8°, plus 4 pp. d'indice. Ces *Mémoires* ont été reproduits à la fin du t. III des *Mémoires de l'Estat de France sous Charles neufviesme*, édit. de 1578, dite en gros caractères, Meidelbourg, Heinrich Wolf. Mais rien ne nous prouve qu'il en soit l'auteur. Le succès de ces *Commentaires* fut grand et mérité. L'historien de Thou leur a fait de nombreux emprunts : il savait que l'auteur avait été en mesure d'être bien renseigné et qu'il écrivait sans passion. Anquetil s'en est aussi beaucoup servi, dans l'*Esprit de la Ligue*. Encouragé, par son succès même, à poursuivre ses recherches historiques, de Serres se voyait avec peine retenu dans son église par ses fonctions pastorales. Les congés qu'il demande de temps à autre ne lui suffisent plus ; il veut reconquérir sa liberté en se démettant de sa place ; « il avoit assez traîné la charrue d'avoir esté six ans à Jussy. » « Il estoit pour en dévenir fol si on le laissoit là plus longuement » (Reg. B. de la Compagnie, séance du 29 août 1572). Il allègue ses

« fascheries » : sa belle-mère est malade, lui-même l'a été. Et comme ses collègues répondent à ses supplications avec une certaine dureté, il perd un instant la tête ; il fait emballer secrètement ses meubles et ses livres et les fait transporter au delà du pont d'Arve, qui était alors la frontière de la petite république. C'était briser d'une manière brusque et peu convenable la chaîne qui le rivait à Genève et qu'il ne pouvait réussir à rendre plus légère. Il en fut sévèrement puni. La Compagnie le trouvant « mal affectionné à sa charge » et « en grande variété de propos, » fait rapport à messieurs du conseil, qui le mettent en prison et bientôt lui signifient sa déposition « pour ses infinies dissimulations et mensonges. » Et le 18 septembre, la Compagnie lui défend la cène. — Après cette fâcheuse mésaventure, dont il ne parle qu'en termes vagues et discrets dans l'épître dédicatoire du t. III de son *Platon* (*me varia emensum discrimina; gravissimis temporibus meis*), il revint à Lausanne après quatorze ans d'absence (*post annos quatuordecim*) et fut bien accueilli par les magistrats bernois. Il fut même, selon toute vraisemblance, attaché régulièrement tôt ou tard à l'église ou à l'académie de Lausanne, ou à quelque église du pays de Vaud, car nous lisons dans le procès-verbal du synode de Nîmes, du 17 septembre 1580, qu'il « rendit raison de son despart des églises de messieurs de Berne, » et qu'en « contractant » avec une église de France il réserva les droits des Bernois. Rendu à ses chères études, il travailla à des éditions nouvelles et augmentées de ses *Commentaires*. Et, pour se délasser, il publia une traduction, en vers grecs, des psaumes latins de Buchanan : 1575, Henr. Stephanus (Genève), in-12, de 157 pp. *Psalmorum Davidis aliquot metaphrasis Græca Joannis Serrani*, etc. De l'aveu de tous, ce travail se distingue par une pureté de style singulière ; le vers est élégant et bien frappé. 2e édit., 1580 (Gen.), in-12. — Sa traduction en latin des œuvres de Platon fut un travail de plus longue haleine : *Platonis opera quæ exstant omnia ex nova Joannis Serrani interpretatione, perpetuis eiusdem notis illustrata : quibus et methodus et doctrinæ summa breviter et perspicue indicatur*, etc. Henr. Stephan., 1578. 3 magnifiques vol. in-fol., avec filets rouges à chaque page, et deux colonnes, dans l'une le grec, dans l'autre le latin. Le traducteur n'a peut-être pas bien entendu certains passages de Platon, mais les sommaires qu'il a faits de sa doctrine donnent, au témoignage du P. Lami, une connaissance suffisante de la philosophie du disciple de Socrate. Lors du règlement des comptes, il eut avec son imprimeur un désagréable démêlé. Estienne l'outragea par lettre ; mais, après un examen minutieux du débat par la Compagnie, l'imprimeur dut confesser qu'il avait tort et déchira la lettre injurieuse (27 octobre 1578). En prenant congé de ses anciens collègues, de Serres obtint « tesmoignage de leur amitié et conjonction (la copie de ce témoignage se trouve à la Bibl. publ. de Genève, portefeuille 197aa2) ; » mais il fut paternellement admonesté en particulier par Th. de Bèze et Charles Perrot au sujet « de ses mœurs, » c'est-à-dire de son caractère : on n'avait pas oublié sa façon d'agir trop indépendante de 1572. — Appelé à Nîmes par le consistoire et le conseil de ville pour desservir cette grande église et réorganiser le collège des arts, il y resta dix à onze

ans. Le traité qu'il passa avec les consuls fut signé le 3 septembre 1578. Quand il fut définitivement installé, il accepta, dans la séance du 28 janvier 1579, l'offre du consistoire « de faire par semaine deux leçons en théologie et deux leçons en philosophie » (Reg. consist., t. III, f. 67). En lisant par le détail ces vieux registres, trois choses nous ont frappé : d'abord, la fréquence des congés qu'il demande ; il exprime souvent même le désir d'aller dans d'autres églises (Villeneuve-de-Berg, Orange) qui lui adressent vocation. Et l'unique raison de ces congés et de ces désirs de quitter Nîmes, c'est qu'il ne peut pas y vivre avec son « grand mesnage, » sa « grande famille, » vu « le peu de moyens que l'Eglise luy donne. » La seconde chose qui frappe, c'est l'empressement de l'Eglise à le satisfaire à cet égard, « vu le fruict qu'il a apporté en cette ville, et combien il y est chéri par l'Eglise, et quel mal son absence apporteroit » (t. III, f. 327, 9 mai 1582). Ce qui nous frappe encore, c'est qu'il est souvent appelé par les chefs du parti protestant à s'occuper des affaires générales des églises. Condé, Henri de Navarre, connaissaient son dévouement, son habileté, son crédit, sa clairvoyance politique, et aussi sa répugnance à se porter aux extrêmes. Les services que Serres rendit à l'Eglise et au collège de Nîmes furent réels. Ce fut lui qui dota la ville de la première imprimerie qu'il y eut dans ses murs : le traité fut signé en sa présence avec Sébastien Jaqui, le 24 février 1579 (Reg. com., L. 12). Il dressa pour l'université et collège ces remarquables statuts qui nous disent avec beaucoup de précision et de netteté la manière dont on élevait alors la jeunesse. Il fut, à cet égard, le digne successeur de Claude Baduel. *Academiæ nemausensis leges, ad optimarum academiarum exempla, collatis doctissimorum virorum. Nemausi*, 1582, 32 ff. in-8°, non pag., dédic. à Henri III. Il publia, en outre, de 1582 à 1586, plusieurs ouvrages de controverse contre les jésuites de Tournon. D'abord, il ne se nomme pas, il parle au nom de l'Académie attaquée. *Academiæ nemausensis brevis et modesta Responsio ad profess. Turnon. societatis, ut aiunt Jesu, assertiones, quas theologicas et philosophicas appellant*, 1582. *Acad. nem. expostulatio de jesuit. Turnon. bis coctâ crambe*, 1583. Mais bientôt il signe ses écrits, quand le jésuite écossais, Jean Hay, le prend personnellement à partie. *Le premier antijésuite de Jean de Serres ou la Responce de l'Acad. de Nismes aux assertions des jésuites de l'université de Tournon.* Et dans le même volume, p. 295 : *Second antijésuite ou l'Expostulation et plainte de l'Académie de Nîmes, contre les uieux choux rebouillis des jésuites de Tournon, comme eux-mêmes parlent. C'est-à-dire, de ce qu'en renvoyant tout le mesme escrit à la dite Académie, ils l'adjournent devant leur tribunal, et veulent estre juges et parties contre toute raison et équité.* A Nismes, 1584, in-12 de 319 pp. *Le premier antijésuite* contient trois questions, à savoir : « De l'autorité de la parole de Dieu et de l'Eglise ; des idoles ou images ; de la vraye presence du corps de Christ et de la vraye communication d'iceluy au saint sacrement de l'Eucharistie ; brièvement et clairement traictées par la parole de Dieu et consentement de l'Eglise ancienne et catholique. » Dans le *second antijésuite*, « la vraye presence de Jésus-Christ en la sainte cene est de rechef prouvée

par la doctrine mesme des scholastiques, contre l'importune replique des jesuites, qui y establissent une charnelle et grossière présence du corps de Christ, contre la parole de Dieu. » Harcelé de nouveau par son adversaire, notre pasteur répliqua par le livre suivant : *Défense de la vérité catholique. Et troisième antijésuite de Jan de Serres, contre les calomnies et vanités de Jan Hay, moyne jesuite*, etc., à Nîmes, par Sébastien Jaqui, 1586, in-4° de 470 pp., sans compter les 412 dernières non pag. La polémique n'en resta point là. A une nouvelle réplique du jésuite, Serres riposta par un *Quartus antijesuita, sive pro Verbo Dei scripto et verè catholicâ Ecclesiâ, adv. J. Hayi jesuitæ commenta et convicia, responsio.* Cet opuscule fut imprimé à la suite des précédents dans un recueil intitulé : *Doctrina jesuitorum præcipua capita retexta*, etc., Rupellæ, 1584-1588, 6 vol. in-8°. De tous ces écrits de controverse, de Serres forma plus tard un nouvel ouvrage sous ce titre *Joannis Serrani pro vera Ecclesiæ catholicæ auctoritate defensio : adversus Joannis Hayi jesuitæ disputationes, sacræ antiquitatis judicio simplissime explicata.* Excudebat Joannes Stoer [Genevæ], 1594, 891 pp., in-8°. Cette polémique, à laquelle il fut entraîné malgré lui, ne l'empêcha point de poursuivre ses recherches historiques, son étude de prédilection. Il publia, en 1597, celui de ses ouvrages qui a été le plus goûté de tous, et qui a été réimprimé un nombre infini de fois, avec des additions successives, jusque dans la seconde moitié du dix-septième siècle : *Inventaire général de l'histoire de France illustré par la conférence de l'Eglise et de l'empire,* par I. de Serres, à Paris, 1597, chez A. Saugrain et G. des Rues. Avec « privilège du roy, » daté de Lyon, 13 septembre 1595. 2 vol. in-16. Le premier s'arrête à Louis IX, 1227 ; le second, à Charles VI, 1422. Ce court résumé de l'histoire de France devait embrasser nos annales « depuis Pharamond jusqu'au règne de IV. » Mais la mort empêcha l'auteur d'achever son œuvre ou du moins de la publier. D'après les cahiers qu'il avait laissés sans doute, Montlyard, ministre à Genève, conduisit cette histoire d'abord jusqu'à la mort de Henri III, en 1589, puis jusqu'à la paix de Vervins, en 1598 (Paris, 1600, in-8°). Une autre édition poussa l'ouvrage jusqu'au 14 septembre 1606, baptême des enfants de Henri IV (4 vol. in-8°, Paris, 1608, chez Mathias Guillemot et P. Mettayer). Trad. en latin par Cassiodore de Reina, Francfort, 1612, in-8° ; trad. continuée depuis jusqu'à Louis XIII, et imprimée aussi à Francfort, 1625, in-fol. Deux trad. en anglais, Lond., 1611 et 1624. La partie de cet *Inventaire*, que Montlyard a rédigée d'après les cahiers de Serres, est-elle entachée de partialité à l'égard des protestants ? Nous ne l'avons pas vu. Ses coreligionnaires, d'ailleurs, lui faisaient de son temps le reproche contraire : ils le trouvaient trop modéré, pas assez intransigeant. D'Aubigné, qui s'est fait l'écho de ces préventions, l'accuse d'avoir contribué à la conversion de Henri IV et d'avoir favorisé les desseins de la cour au détriment du parti huguenot. Nous n'en croyons rien. De Serres est mort pauvre, il ne s'est jamais vendu, mais il a fait de l'opportunisme. Il n'a pas poussé le Béarnais à faire « le saut périlleux, » mais il a dû s'en consoler plus vite que d'autres : il n'a vu dans la comédie jouée dans la cathédrale de Saint-Denis, le 25 juillet 1593,

qu'une mesure politique qui devait pacifier le royaume. Son tempérament, sa tournure d'esprit le portaient à suivre la voie du milieu, quand il s'agissait des affaires générales des Eglises. C'est pour cela sans doute qu'il plaisait au prince de Navarre et que les ardents du parti se méfiaient de lui. Cette méfiance éclata dans une grave circonstance. Il s'était fait députer par le colloque de Sommières (26 octobre 1589) « pour un voiage à la cour pour aller saluer le roy de son advenement à la couronne au nom des Esglises. » C'était malgré l'avis du consistoire de Nîmes que la délibération avait été prise; les églises voisines, en particulier celle de Montpellier, s'étaient plaintes vivement que cette assemblée synodale se fût occupée d' « ung affaire purement civil et politic et non ecclésiastique ou pour le moins mixte. » Le consistoire de Nîmes désavoua solennellement son pasteur et aussi un de ses diacres, nommé Bosquier, qui était dans le même cas. Dans les pages que le registre consacre à cet incident (t. V, f. 291-299), le dépit contre de Serres se montre à chaque ligne. Son caractère n'inspirait pas pleine confiance ; c'était le moment où les seigneurs catholiques insistaient auprès de Henri pour qu'il abjurât ; et les protestants voulaient que leurs intérêts fussent défendus par quelqu'un de plus décidé, de plus ferme. Et ce fut précisément à cette même séance où « le désaveu » fut prononcé (31 octobre 1589), que « d'un commun advis et consentement » il fut décidé « qu'il lui sera escript par le consistoyre qu'il prenne en bonne part que on acquiesse et condescande aux instances et tant réitérées requisitions par luy faictes advant son dernier retour de luy donner son conged pour servir alheurs ou il sera appellé. » — Après Nîmes, J. de Serres desservit l'église d'Orange où il avait « son principal bien et mesnage dressé » (t. V, f. 267). Il possédait, en effet, le domaine de la Tour, situé à deux ou trois kilomètres d'Orange : c'est aujourd'hui une grosse ferme, dite la grange de la Tour. Mais bientôt il donna un autre sujet de mécontentement aux églises, qui regardaient le catholicisme comme la religion de l'Antéchrist et qui ne voulaient pas entendre parler de rapprochement. Il prépara, en 1594, sous le titre d'*Harmonie*, un ouvrage dont le programme fut imprimé à Paris, en 1597, sous le titre suivant : *De fide catholica sive principiis religionis christianæ, communi omnium christianorum consensu semper et ubique ratis*, etc. Dans un opuscule de quatre pages, intitulé : *Advis par souhait pour la paix de l'Eglise et du Royaume*, et dans un livret manuscrit intitulé : *Projet pour la réunion des deux religions en France*, il faisait appel à la tolérance, au support mutuel. Comme il le disait à Casaubon, « il était ami de la paix ; il cherchait à réunir les deux églises ; il voulait qu'elles fissent des sacrifices réciproques, qui déplaisent toujours aux violents, et qui font passer pour apostats ceux qui les professent. » Ce projet, beau rêve qui venait d'un cœur vraiment chrétien, mais qui était irréalisable dans ce rude seizième siècle, scandalisa et troubla toutes les églises, même celles de l'étranger, et le fit accuser d'apostasie, comme il s'y attendait. Il s'en défend avec vivacité. Au colloque de Nîmes du 13 novembre 1597, il rappelle qu'il a eu « cest honneur par dessus tous ceux de la présente compagnie, d'avoir porté une croix plus pezante qu'eulz et ayant esté

longtemps en prison pour la vraye doctrine de laquelle il a faict profession jusqu'icy et faira jusqu'à la mort. » Il resta, en effet, au moins deux ans (1591 et 1592) en prison à Apt en Provence. Il y a, dans les portefeuilles 197aa3 et 4 de la Bibl. publ. de Genève, un dossier complet concernant ces tristes débats, qui ne prirent pas fin, même après la mort de Serres. Le synode de Montpellier, de mai 1598, chargea le pasteur Julien d'Orange de mettre la main sur les manuscrits du défunt ; et ce fut un des neveux de Serres, Jean Valleton, ministre de Privas, qui s'acquitta de cette mission, profitant de la maladie des filles aînées qui avaient été rendues orphelines de père et de mère dans la même journée. — On l'accusa aussi, en 1591, d'avoir « malversé dans l'administration des deniers donnés pour le service de Dieu, » et d'avoir parjuré « pour couvrir le trafic et abus. » Malgré les instances du consistoire de Montpellier, le consistoire de Nîmes refusa de « faire aulcune plainte ny parler contre lui en considération qu'il a esté leur pasteur et ministre, » et il défendit « de fere fere aulcune information contre lui en leur ville sans l'autorisation d'ung sinode » (Reg. consist., t. V, f. 733). Comme l'accusation persistait, de Serres se rendit au synode d'Anduze, en avril 1595 ; il dit « estre venu à la compagnie pour le debvoir de bienséance et pour rendre compte à la compagnie du maniement de l'argent qu'il a eu de l'église, qui sont deniers du roy, et les deniers qui se lèvent par collectes sont proprement deniers des églises. Et de ceux qu'il a en maniement estans du roy, il en a ses quittances et a en main pappiers de sa justification qu'il a exhibez à la compagnie. » Le synode national de Saumur (juin 1596) ne croyait pas à sa culpabilité, sans quoi l'aurait-il substitué à Daniel Chamier sur la liste des vingt et un pasteurs sur lesquels on devait en choisir douze « pour entrer en conférence avec ceux de l'Eglise romaine ? » J. de Serres fut nommé historiographe du roi par brevet du 30 novembre 1596. Il travaillait à une description de la province de Languedoc, pour la continuation de laquelle il reçut des états généraux, tenus à Pézénas, le 2 janvier 1598, une gratification de cent écus (Ménard, t. V, p. 293). Mais ce travail n'a pas été publié. Il avait fait paraître, avec son nom, un commentaire en latin sur l'Ecclésiaste de Salomon (Genève, 1580, 492 pp. in-8°), réimp., 1588, trad. en angl., Lond., 1585. Nous revendiquons pour lui l'écrit qui parut en 1575 : *Gasparis Colinii Castellonii, magni quondam Franciæ Amirallii, vita.* Mais nous ne pouvons nous prononcer sur un autre ouvrage connu sous le nom d'*Histoire des cinq rois : Recueil des choses mémorables avenues en France*, etc. L'auteur, dans tous les cas, a utilisé les travaux de notre historien. J. de Serres, après sept jours de maladie, mourut le 19 mai 1598, quatre heures avant sa chère Marguerite, et ils furent ensevelis dans le même tombeau. (Is. Casaubon, *Ephemerides*, t. I, p. 90.) Voyez aussi Pierre de l'Estoile, *Journal inédit du règne de Henri IV*, Paris, Halphen, 1862, p. 7 ; Anatole de Gallier, *Jean de Serres, historiographe de France*, Lyon, 1873, 20 pages, d'après des documents inédits ; Vellot, *Vie d'Artus Prunier de Saint-André, président de chambre au Parlement de Grenoble*, Paris, libr. Picard, 1880, p. 145-7. CHARLES DARDIER.

SERVAIS (Saint). Athanase parle d'un évêque gaulois qui assista au synode de Sardique, en 347, et qui doit être le même que celui qui est signalé par Sulpice-Sévère comme l'un des défenseurs les plus intrépides de l'orthodoxie contre les ariens, au concile de Rimini de 359. Quant au synode provincial de Cologne, en 346, les historiens sont d'accord pour en nier l'authenticité (Rettberg, *Kirch. Gesch. Deutschl.*, I, 123). Nous sommes donc en droit de considérer Servais comme l'un des plus anciens témoins de l'Evangile dans les contrées dont Tongres fut la métropole avant la fondation de Liège, et qui avaient été évangélisées par Materne et Sévère. Il est probable que l'illustre Athanase les visita pendant l'un de ses nombreux exils. La légende s'est chargée de jeter la confusion dans lés rares données offertes par l'histoire. Elle nous montre saint Servais fuyant l'invasion hunnique (ou simplement barbare, d'après l'explication donnée par Lenain de Tillemont, *Mémoires*, VIII, 689), se réfugiant à Rome et mourant à Maëstricht, un an avant la destruction prédite par lui de Tongres par Attila. Si l'on acceptait cette hypothèse, on devrait placer sa mort au plus tard dans la seconde moitié du cinquième siècle et admettre, par conséquent, l'existence de deux évêques de Tongres du même nom, ce qui est contraire à l'histoire et à une tradition constante qui fixe la mort de saint Servais au 13 mai 384. Son tombeau, placé dans la cathédrale de Maëstricht, avait la réputation d'accomplir des miracles. — Sources : *Vita S. Serv.*, Col. Agr., 1472; Hélin, *Vie de S. Serv.*, Liège, 1625; *De S. Serv. Dissert. hist.*, 1684; Ram, *Notice sur S. Serv.*, Bruxelles, 1847.

SERVET (Michel), une des plus illustres victimes de l'intolérance du seizième siècle, naquit le 29 septembre 1511, à Tudela, ville sur les bords de l'Ebre, au sud du royaume de Navarre, et mourut dans les flammes, à Genève, le vendredi 27 octobre 1553. La voix autorisée de Charles Vogt l'a proclamé naguère « le plus grand savant de son siècle ; » et d'après Henri Tollin, pasteur à Magdebourg, qui a tant fait pour la réhabilitation du supplicié de Champel, il « doit être rangé parmi les plus grands mystiques chrétiens de tous les temps. » — Son père, de race noble et chrétienne, était originaire de Villanova en Aragon et exerçait la profession de notaire. Sa mère était une Revès, d'origine française ; il dut la perdre de bonne heure, car il n'est jamais parlé d'elle, et ce fut pour honorer sa mémoire qu'il ajouta ce nom de *Revès* au sien dans le titre de ses deux premiers ouvrages. Ce fut aussi par respect pour son père que, dans ces mêmes ouvrages, il se dit « Espagnol d'Aragon, » et que dans tous les autres il s'appela « Michel de Villeneuve » (*Villanovanus*). Après de brillantes études faites dans sa ville natale, et puis, dès l'âge de quatorze ans, à Saragosse, il alla étudier le droit à Toulouse, en 1528. Grâce au réveil religieux provoqué par les franciscains, il eut occasion de lire la Bible, et cette lecture fut l'événement capital de sa vie, car il fut dès lors et resta toujours, suivant sa propre déclaration, « estudieux de la saincte Escripture. » Nous n'avons pas pour lui, malheureusement, comme nous l'avons pour Luther, le détail de sa conversion, le récit de ces luttes du dedans qu'il eut à soutenir contre lui-même pour garder la foi dans le déchirement des croyances tradition-

nelles de son enfance. Il nous apprend seulement qu'il fut « angoissé au sujet de la vérité, » alors qu'il l'entrevoyait « pour la première fois. » De ces angoisses nous ne connaissons que le résultat. Si, en effet, comme tout nous autorise à le croire, il composa alors, dans sa ferveur de néophyte, et après avoir lu les *Lieux communs* de Mélanchthon, le livre Ier de l'ouvrage qu'il publia trois ans plus tard sur les *Erreurs de la Trinité*, ce ne fut pas le Christ métaphysique, seconde personne du Dieu triple, qui le saisit. Il vit au contraire que cette conception théologique recouvrait d'un voile épais le Christ véritable, tel qu'il lui apparaissait dans les récits naïfs et populaires des Evangiles. Ce fut le Christ historique, le Christ souffrant, priant et mourant, qui lui apparut dans sa beauté divine, qui l'attira à lui et dont il se constituera désormais le témoin, le défenseur dévoué jusqu'à la mort. — Sa foi nouvelle s'affermit dans un voyage qu'il fit en Italie, du 12 août 1529 à la fin de mars 1530, en qualité de page secrétaire du docteur aragonais Jean de Quintana, chapelain de Charles-Quint et bientôt son confesseur, pour le double couronnement de Bologne. Ce qu'il vit, dans la Péninsule, de scepticisme éhonté et d'immoralité profonde chez les grands dignitaires de l'Eglise, l'éloigna sans retour de cette Rome papale dont il dira plus tard : « O la bête la plus scélérate des bêtes ! O la plus impudique des prostituées ! » Une impression analogue, quoique moins violente, fut reçue par Luther après son voyage à la ville pontificale. Seulement l'ambition de frère Martin se borna à désirer une réforme dans l'Eglise, réforme dans son chef et dans ses membres ; tandis que le jeune Espagnol, plus hardi, plus radical, tentera de réformer la religion elle-même, en replaçant le christianisme sur sa base strictement scripturaire. Toujours à la suite de l'empereur, il se rendit en Allemagne, à cette fameuse diète d'Augsbourg où devait se décider le sort du protestantisme. Les princes évangéliques présentèrent, le 25 juin 1530, leur confession de foi, qui avait été rédigée par Mélanchthon. Il y avait bien des points communs entre cet ami de Luther et Servet : même tempérament à se tenir dans la voie du milieu, même horreur des extrêmes et même éloignement pour la méthode scolastique. Mais le premier retenait le Dieu triple et le retiendra toujours ; en fait de tradition catholique, il ne remontait pas au delà du concile de Nicée ; et de plus, sous la pression de Luther, il ne répugnait pas absolument au schisme. Le second, au contraire, avait rejeté la Trinité parce qu'il ne la voyait pas dans la Bible ; et, tout en rompant avec l'impure Babylone qui avait apostasié, il ne voulait pas cependant rompre avec l'Eglise ; il n'y eut jamais chez lui de tendance sectaire. Les divergences l'emportèrent sur les ressemblances. Partis du même point, à savoir l'autorité des Ecritures, l'un avait tiré les conséquences logiques de ce principe et était allé de l'avant ; l'autre s'était arrêté, il avait même reculé après les horreurs de la guerre des Paysans et les folies des anabaptistes. — Ce fut aussi à Augsbourg, sans doute, que Servet eut occasion de voir Martin Bucer, de Strasbourg. Une grande sympathie exista d'abord entre ces deux sondeurs de la Bible ; mais elle cessa bientôt complètement. Voici en quoi consistaient leurs points de rapprochement et de désaccord. Ils voulaient l'un et l'autre l'union

ecclésiastique sur la base et dans le cercle de la parole de Dieu. Mais l'un, Servet, voulait que dans ce cercle entrassent les catholiques affranchis du joug papal, tandis que l'autre, Bucer, en excluait tous les catholiques et n'y comprenait que les deux camps évangéliques. Le premier voulait qu'on remontât jusqu'au siècle apostolique pour trouver la vraie formule de la Trinité, formule qui ne lui répugnait pas quand elle n'était pas métaphysique ; au fond, il gardait le mot et supprimait la chose. Bucer, au contraire, surtout après 1530, gardait le mot et la chose ; il voulait non un Christ s'élevant à la divinité par sa sainteté propre et avec la grâce de Dieu, comme le voulait Servet ; mais avec Luther, Œcolampade, Mélanchthon, Zwingle et tous les réformateurs, il voulait le Christ des conciles de Nicée, d'Ephèse, de Chalcédoine. Bucer encore voulait, comme unique base de l'union, le dogme de la justification par la foi, tandis que Servet parlait aussi de l'amour et, par suite, de bonnes œuvres. Le jeune Espagnol ne réussit pas non plus à s'entendre avec Œcolampade, qu'il vit à Bâle, dans le mois d'octobre 1530. — Il se retira à Strasbourg, où les lettres fleurissaient, où l'Evangile était prêché publiquement. Il put espérer qu'un mouvement de réforme s'y produirait dans le sens d'un libéralisme religieux qui n'aurait rien de sectaire, qui ne serait ni luthérien ni zwinglien, mais franchement biblique, et qu'il pourrait y prendre part, sinon le provoquer. Ce fut alors qu'il ajouta quelques livres ou chapitres à celui qu'il avait déjà composé à Toulouse ; et il jeta tout à coup l'ouvrage dans le public, au commencement de 1531 : *De Trinitatis erroribus libri VII, per Michaelem Serveto, alia Reves, ab Aragonia Hispanum* (Haguenau, Jean Cesserius, 120 ff. petit in-8°). Onze années auparavant, dans cette même ville de Haguenau, avait paru un livre du chevalier Ulrich de Hutten, qui était aussi une charge à fond contre Rome. Ce livre de colère, d'ironie et de politique, fut reçu avec applaudissement par tous les évangéliques et tous les humanistes : il répondait à la passion du moment. Celui de Servet fut maudit : il sapait par la base un dogme sur lequel reposaient les deux Eglises. L'auteur avait osé dire : « Je pense que c'est par un châtiment de Dieu que le pape est devenu roi au moment même où la Trinité a vu le jour ; et alors nous avons perdu Christ. » Si nous en croyons Bullinger, Zwingle, peu de temps avant de tomber sur le champ de bataille de Cappel, aurait dit en discourant avec Œcolampade, Bucer et Capiton : « Prenez-y bien garde, la doctrine fausse et pernicieuse de ce détestable Espagnol renverserait toutes les bases de notre religion chrétienne. » Sur les instances d'Œcolampade, Bucer réfuta, du haut de sa chaire du cloître de Saint-Augustin, les opinions de Servet, mais après que celui-ci eut quitté Strasbourg. Il envoya une copie manuscrite de cette réfutation à son ami Ambroise Blaarer, de Constance, qui la fit passer à ses amis d'Augsbourg. Mais Bucer ne la publia jamais : il aurait craint de provoquer une réplique d'un si redoutable adversaire. Le chef du parti luthérien à Strasbourg, Nicolas Gerbel, qui suivait les inspirations de Mélanchthon plutôt que de Bucer, fut d'avis qu'il ne fallait pas permettre la vente d'un livre dans lequel il trouvait « quelques impiétés, » et en particulier, disait-il,

celle-ci : que « Christ n'est pas Dieu par nature, mais par grâce. » Le sénat de Bâle prit une décision semblable. Mais Œcolampade, dans sa lettre à Bucer, du 18 juillet 1531, se défend de l'avoir inspirée. Consulté par les magistrats, il avait, disait-il, simplement répondu qu'il désapprouvait le livre, parce que l'auteur ne reconnaissait pas la coéternité du Fils avec le Père, « quoiqu'il eût écrit, ajoutait-il, beaucoup de bonnes choses. » Un seul réformateur se montra sympathique jusqu'au bout à l'Espagnol, ce fut Capiton. Il recommanda même publiquement l'ouvrage que ses amis accusaient d'être une « véritable peste. » — Servet fit sortir des mêmes presses de Haguenau, avant Pâques 1532, un nouvel ouvrage, toujours avec son nom : *Dialogorum de Trinitate libri duo*, et un appendice en quatre chapitres : *De justicia regni Christi et de charitate, capitula quatuor* (48 ff. petit in-8°). Il s'efforça de mieux dire et aussi d'apaiser, si possible, les colères, en tenant compte de quelques objections qui lui avaient été faites et en taisant ce que sa conscience biblique lui permettait de taire. Ainsi, il ne fit aucune polémique contre les Pères de l'Eglise, ce qui lui avait été si aigrement reproché par Bucer et par d'autres, dans son premier ouvrage. Il adoucit certains passages qui étaient un peu amers ; et, pour montrer aux luthériens qu'il n'était animé à leur égard d'aucun mauvais esprit de dénigrement, il se plaît à rendre hommage à l'excellence de Luther dans le domaine de la foi, tout en s'élevant avec force (et il avait bien raison) contre sa théorie fataliste du serf-arbitre. Avec une indépendance bien rare dans ce siècle, il ne se prononce pour aucun des deux partis qui se faisaient une guerre acharnée : il se tient entre les deux, ou plutôt il s'élève au-dessus, au risque de s'attirer les coups de feu de l'un et de l'autre camp. « Aucun des deux partis, dit-il, ne possède la vérité pure et complète ; mais chaque parti n'en détient que des fragments. Chacun reconnaît l'erreur de l'autre et ne sait pas découvrir la sienne. Toutes les difficultés seraient aisément aplanies, si chacun, dans l'Eglise, pouvait écouter ce que l'Esprit dit aux nouveaux. Mais les hommes d'aujourd'hui luttent entre eux pour avoir l'honneur. Que le Seigneur confonde tous les tyrans de l'Eglise ! » Pour le moment, ce fut lui que les évangéliques cherchèrent à confondre. Ils trouvèrent que « cette apologie de son premier livre était pleine de montruosités et d'erreurs. » Bucer, pourtant, lui écrivit une dernière fois avec ménagement, avec affection ; il l'appelle : « Michel bien-aimé, » « bien-aimé dans le Seigneur. » Et son dernier mot est celui-ci : « Adieu en Christ. » Ce fut son adieu suprême, en effet ; ils ne se virent plus, ils ne s'écrivirent plus. — Repoussé de partout, Servet quitta l'Allemagne, et, prenant le nom de Villeneuve, il se fit correcteur d'imprimerie à Lyon, chez les frères Trechsel (1534). Ceux-ci ne tardent pas à reconnaître son mérite et ils le chargent de publier pour leur compte une nouvelle édition de la version latine de la *Géographie de Ptolémée*, par Bilibald Pirckheymer ; *Claudii Ptolemæi Alexandrini Geographicæ enarrationis libri octo : ex Bilibaldi Pirckemeri translatione, sed ad græca et prisca exemplaria a Michaele Villanovano, jam primum recogniti. Adjecta insuper ab eodem scholia*, etc., Lugduni, 1535. Ce grand in-folio, où les gravures

sur bois abondent, s'écoula rapidement. Six ans plus tard, en 1541, une seconde édition, considérablement augmentée, sortit des presses d'un autre libraire de Lyon, Hugues de la Porte. Bien qu'elle soit meilleure que la première, cette édition est restée presque complètement inconnue aux géographes. Dans ce domaine encore, le jeune Espagnol a été novateur. Bien avant Alexandre de Humboldt et Charles Ritter, il a fondé la géographie comparée. Une annotation mise à la fin du chapitre de la terre sainte le fit accuser, lors du procès de Genève, d'avoir « calomnié contre Moyse. » Servet répondit que la note n'était pas de lui, et que, d'ailleurs, il l'avait supprimée dans la seconde édition, ce qui ne fut pas contesté ; qu'après tout il n'y avait là rien de mal ; qu'il n'entendait pas du temps de Moïse, « mais du temps de ceulx qui ont escript de nostre siècle. » La note n'était pas de lui, en effet, mais de Laurent Friese, qui, dans sa Géographie, publiée en 1522, a fait un jeu de mots sur la prétendue fertilité de la terre sainte, jeu de mots qu'il faut traduire du latin en allemand pour en saisir la pointe. En allemand, en effet, *das gelobte Land* a le double sens de terre *promise* et de terre *vantée*. — Ce même esprit d'initiative et de progrès, que nous voyons en lui comme géographe, il le montra bientôt comme médecin physiologiste. Il prit goût à la médecine en soignant, comme correcteur d'imprimerie, à Lyon, les ouvrages de Symphorien Champier, une célébrité de l'époque. Il s'attacha de toute son âme à ce docteur lyonnais, qui était aussi botaniste, astrologue, partisan déclaré de Galien, et qui l'initia aux secrets de son art. Il saisit avec empressement l'occasion de défendre ce maître vénéré contre un certain Léonard Fuchs, professeur à Heidelberg, qui l'avait attaqué : *Brevissima apologia pro Campeggio in Leonardum Fuchsium*, 1536 (Paris ou Lyon). Les premiers mots de cet opuscule sont une allusion évidente aux débats que l'auteur avait provoqués en Allemagne sur la grande question de la foi et des œuvres. — L'année suivante, toujours sous le nom *Villanovanus*, Servet publia à Paris, chez Simon Colines, un traité de thérapeutique en latin, qui eut au moins cinq éditions en onze ans : *Syruporum universa ratio, ad Galeni censuram diligenter expolita. Cui post integram de concoctione disceptationem, præscripta est vera purgandi methodus, cum expositione aphorismi : concocta medicari*, Parisiis, 1537, 71 ff. in-8°. Les autres éditions connues sont de Venise, 1545, de Lyon, 1546 et 1547, de Venise, 1548. L'auteur y prend la défense de la médecine grecque de Galien contre la médecine arabe d'Averrhoës et d'Avicenne. — A Paris, où il dut se fixer en 1536, il succéda au célèbre André Vésale, comme préparateur pour les leçons du professeur Jean Günther d'Andernach, et ce maître a rendu hommage, dans un livre qui parut à Bâle en 1539, à l'habileté de main, à la distinction d'esprit et à la méthode de son jeune élève. — Il eut, en 1538, avec les docteurs de la faculté de médecine de Paris, un curieux démêlé qui risqua de le faire monter sur le bûcher. Le malheureux semblait prédestiné à une fin semblable. L'occasion de ce démêlé fut un cours public que le jeune étudiant donna sur ce qu'on appelait alors les mathématiques, mélange de météorologie, d'astronomie et d'astrologie. Il se permit, lui simple

« escolier, » d'accuser d'ignorance les médecins de la faculté qui n'étaient pas initiés à la science des astres. Le doyen Jean Tagault, qui avait des raisons personnelles de ne pas aimer l'Espagnol dont les cours et les écrits avaient plus de succès que les siens, lui fit savoir que la faculté interdisait formellement l'astrologie judiciaire et divinatrice. Villeneuve cessa ses leçons. Mais comme le doyen et son ami Antoine le Coq (Gallus), dans leurs leçons publiques, accablaient d'injures et de calomnies l'étudiant étranger, l'appelant « trompeur et abuseur, » celui-ci composa à la hâte un opuscule d'une grande vivacité : *Michaelis Villanovani in quemdam medicum Apologetica Disceptatio pro astrologia.* Ce « certain médecin » n'était autre que Jean Tagault. L'opuscule circulait, manuscrit, de main en main, et les rieurs n'étaient pas du côté du doyen. Défense est faite à Villeneuve de publier son invective ; et un jour, pendant que le jeune professeur, entouré d'un auditoire d'élite et enhardi par ses succès, donnait, dans la grande cour de l'Ecole de médecine, une leçon d'anatomie sur un corps humain, en y mêlant, sans doute, des considérations sur l'influence des astres, le doyen, irrité, lui intima de nouveau la défense de parler sur un tel sujet. Les deux antagonistes se jettent à la face des paroles acerbes, et Villeneuve, poussé à bout, menace de publier son *Apologie.* « Alors la faculté présenta requête au Parlement de l'en empêcher. Quoi sachant, ledit Villanovanus, à toute diligence, augmenta le gage des imprimeurs, la fit imprimer et distribuer gratis. » Le 4 mars 1538, l'université entière est appelée à la rescousse contre le jeune audacieux, qui est accusé d'hérésie, et le procès est jugé, le 18 mars, en séance solennelle du Parlement. Le pauvre écolier échappa au bûcher. Il est simplement « exhorté de porter à ladite faculté de médecine et docteurs en icelle l'honneur, révérence et obéissance tel que un bon et notable disciple doibt à ses maistres et précepteurs... Et il est enjoinct à ladite faculté et docteurs en icelle traiter doucement et amiablement ledit Villanovanus, comme les parens leurs enfans » (Bulæus, *Hist. Universitatis Paris.*, t. VI, p. 333). L'opuscule incriminé vient d'être réimprimé par Tollin, Berlin, 1880. L'auteur croyait, avec d'excellents esprits de son siècle, à l'influence des astres, voilà où était son erreur ; mais il ne croyait pas à un destin aveugle, fatal ; « Dieu était par-dessus, » comme disait son avocat, et voilà où se montrait sa foi religieuse. Au reste, la leçon fut bonne : Servet ne s'occupa plus d'astrologie ; les ouvrages qu'il composa dans la suite n'en portent aucune trace. — Nous devons ici dire un mot de sa découverte de la petite circulation du sang ou circulation pulmonaire, car il dut la faire à cette époque, bien qu'il n'en parle que dans son grand ouvrage de 1523, p. 169-171. Les détails anatomiques et physiologiques dans lesquels il entre sont d'une précision incontestable, et tout le monde en convient. Naguère seulement, on a prétendu (Ach. Chéreau, *Hist. d'un livre*, Paris, 1879), que la découverte avait été volée au professeur italien Realdo Colombo. L'hypothèse est insoutenable. Nous croyons l'avoir prouvé dans l'appendice d'un opuscule publié en 1879, chez Fischbacher, à Paris (*Michel Servet, Portrait, caractère, par H. Tollin*, trad. par Mme Picheral-Dardier), et nous nous

permettons d'y renvoyer nos lecteurs. C'est Colombo qui a été le plagiaire, car il a connu l'ouvrage imprimé de Servet, qui était assez répandu dans le nord de l'Italie, il en copia les mots essentiels ; il a même aussi, peut-être, connu un manuscrit de cet ouvrage, que l'auteur envoya, selon toute apparence, à ses amis de Venise ou de Padoue, en 1546. Quant à Servet, il ne put entendre les leçons du professeur italien, car il ne mit les pieds dans la Péninsule que pendant les six ou sept mois du voyage impérial (1529-1530), c'est-à-dire à un moment où Colombo n'occupait aucune chaire. Ce dernier, il est vrai, se vante dans son *De re anatomicâ*, publié en 1559, d'avoir le premier révélé la marche véritable du fluide nourricier ; mais il a menti ; il s'est flatté que tous les exemplaires de l'ouvrage condamné à Vienne et à Genève avaient été détruits, et que son mensonge ne serait jamais découvert. Or, l'histoire vengeresse dénonce son plagiat, et tous les efforts qu'on tentera pour lui enlever ce stigmate seront toujours frappés d'impuissance. — Michel de Villeneuve, ses études médicales terminées à Paris, alla exercer la médecine à Charlieu, près de Lyon, de 1539 à 1541. Puis il passa au service de l'archevêque de Vienne, Pierre Paulmier, qui avait été son auditeur à Paris ; et ce fut dans cette ville du Dauphiné et dans le palais même de ce grand dignitaire ecclésiastique que s'écoulèrent les douze années les plus heureuses de sa vie. En 1542, il publia à Lyon une édition nouvelle de la Bible latine du docteur Santès Pagnini : *Biblia sacra ex sanctis Pagnini translatione, sed et ad Hebraïcæ linguæ amussim ita recognita et scholiis illustrata, ut plane nova editio videri possit. Lugdini, apud Hugonem a Porta*, in-folio. En enrichissant cette Bible de notes et de commentaires, il montra encore son indépendance d'esprit et une sagacité étonnante comme critique. Ses idées, par exemple, sur le prophétisme et les écrits des prophètes, qui furent le seul point relevé dans le procès de Genève, sont très nettes, très hardies et toutes modernes. Pour lui, les prophéties messianiques ont déjà reçu leur accomplissement dans l'histoire d'Israël et elles ne peuvent être appliquées à Christ que spirituellement. Ce n'est pas dans les mots eux-mêmes des prédictions, mais dans le drame vivant qui remplit le canevas prophétique, que le Christ se trouve préfiguré. « Les prophètes, dit-il, selon la lettre, suivaient leur propre histoire, qui préfigurait en même temps les événements à venir, et dans laquelle, selon l'esprit, étaient enfermés les mystères du Christ. Féconde est la puissance de l'Ecriture : sous l'ancienneté de la lettre qui tue se trouve la nouveauté de l'esprit qui vivifie. » Et il ajoute : « Aussi, nous sommes-nous efforcé, dans nos commentaires, de faire ressortir le sens littéral, ancien ou historique, partout négligé, de manière que, dans son type, le sens mystique, qui est le véritable sens, puisse être bien connu ; et que celui qui est le but de tout, Jésus-Christ, voilé sous ces ombres et ces figures qui ont empêché les Juifs aveugles de le reconnaître, nous le voyions clairement à face découverte, comme notre Dieu. » — Tout en s'occupant de son art, Servet poursuivit avec amour ses études théologiques. Nous ne songeons pas à donner ici un résumé complet de son système (voy. article *Antitrinitaires*) ; mais il nous paraît in-

dispensable de retracer quelques traits généraux de ce système. Servet était tout le contraire d'un négateur ou d'un sceptique : c'était un chrétien biblique par excellence. Il croyait, par exemple, à l'existence de Satan et à son influence sur les hommes, comme suite du péché d'Adam, par l'unique raison qu'il trouvait cette croyance dans la Bible. Il croyait aussi qu'on n'est pas responsable de ses actions avant l'âge de vingt ans, parce qu'il est dit quelque part, dans le saint livre, que l'Eternel, lors d'une punition générale des Israélites au désert, épargna ceux qui n'avaient pas atteint cet âge. Il croyait aussi qu'il ne fallait pas baptiser les enfants, parce que le baptême, dans le Nouveau Testament, n'est administré qu'à ceux qui ont la foi et qui la confessent. Son unique et souveraine autorité était la parole de Dieu ; à cet égard il a été fidèle au principe protestant et il l'a constamment et loyalement pratiqué. Il a même tiré de ce principe une conséquence devant laquelle la plupart des autres réformateurs du seizième siècle ont reculé : il a marché, il a progressé ; il ne s'est pas tenu d'une façon immuable à la première formule de sa foi, comme le fera Calvin avec son *Institution chrétienne,* qui recevra bien des développements jusqu'en 1559, mais ne subira aucune modification essentielle ; comme le fera le luthéranisme avec sa confession d'Augsbourg. Une chose lui paraissait plus sacrée que son système chrétien à un moment donné de sa vie, c'était la parole de Dieu. Et toutes les fois que ses études bibliques, les écrits des évangéliques ou les conversations qu'il avait avec eux l'amenaient à comprendre autrement, à mieux saisir la vérité révélée, il n'hésitait point : il modifiait sa formule ; il ajoutait un nouveau traité à ceux qu'il avait déjà écrits ou publiés, au risque de se contredire sur tel ou tel point spécial. C'est ce que les théologiens et les biographes de Servet n'ont pas compris, jusqu'à ces derniers temps, et ce qui leur a fait porter sur l'Espagnol le jugement non justifié de manquer de méthode et de suite. Tollin a eu raison de nous montrer en lui un progrès incessant. Il a distingué jusqu'à cinq phases successives dans son enseignement, et il a porté à cet égard la conviction dans l'esprit de ses lecteurs les plus compétents, du professeur Nippold, de Berne, en particulier (*Ienaer Literaturzeitung*, n° 32, 9 août 1879). Pour Servet, la base de son système, le centre même de la vérité évangélique, c'est la personne vivante et historique du Christ. Et voici sa méthode. « Jusqu'à présent, dit-il, quand on s'est occupé du Christ, on le prend aux premiers jours de la création du monde, dans la personne du milieu de la divinité. Je commence mon étude par l'homme Jésus, qui a été frappé de verges et outragé sous Ponce-Pilate. » Et il montra successivement que Jésus, l'homme Jésus, et non une hypostase métaphysique, est le Messie, qu'il est le fils de Dieu, enfin qu'il est Dieu. Mais nous savons comment il conçoit sa divinité. « Christ est Dieu, dit-il, non par nature, mais par grâce, par privilège ; c'est le Père qui l'a sanctifié, le Père qui l'a oint et exalté, parce que le Christ s'est humilié. » Et il arrive à cette conclusion, que tous les enfants des hommes, qui sont aussi des fils de Dieu, doivent aspirer à cette divinité morale du Christ, comme Christ et à son imitation. — Faut-il chercher à quel hérésiarque se rattache l'auteur de

la *Restitution*? Ce serait prendre beaucoup de peine et une peine inutile. La question ne doit pas être ainsi posée. Servet n'a été le disciple d'aucun docteur humain; il n'a été, il n'a voulu être que le disciple de la Bible. Il ne repousse pas, sans doute, les directions, les conseils, les lumières que peuvent lui fournir les vivants et les morts. Il les sollicite, au contraire, jusqu'à l'importunité. Jamais esprit plus ouvert, plus curieux que le sien. Et comme ses lectures étaient immenses, il retient et s'assimile tout ce qui lui paraît juste et vrai. « J'écoute plus volontiers, dit-il, un adversaire là où il connaît la vérité, que cent mensonges débités par les nôtres. » A Genève, interrogé pourquoi il cite le Coran, il répond qu'il ne se « voudroit pas ayder de Mahomet non plus que du dyable ; mais qu'en ung meschant livre on peult bien prendre de bonnes choses ; » et qu'en fait « l'Alcoran dit tout plein de bien de notre Seigneur Jésus-Christ, et le fait plus grand que Mahomet. » Il ne se rattache donc à aucune secte particulière. Il prend à tous et de toute main ce qui lui paraît bon et vrai. C'est ainsi qu'il a pris quelque chose à Mahomet, quelque chose aux rabbins, à la Kabbale, au Trismégiste, à Platon (au platonisme ancien plutôt qu'au néoplatonisme alexandrin). Il a pris à des hérétiques condamnés comme à des Pères de l'Eglise. Il a pris à Pierre Lombard, à Thomas d'Aquin et à d'autres oracles du moyen âge, comme il a pris aux réformateurs de son temps : à Mélanchthon, à OEcolampade, à Bucer, à Capiton, à quelques autres évangéliques de Strasbourg. Mais retenons sa ferme déclaration, confirmée par tous ses ouvrages théologiques : « Il a choisi Christ pour son unique évangéliste. » Il ne fut disciple ni d'Arius, ni de Paul de Samosate, comme on l'a dit. Mais, d'un autre côté, il ne fut pas non plus fondateur de secte, ou du moins il ne rechercha jamais cette gloire. En véritable Espagnol qu'il était, il lui répugnait trop de rompre l'unité de l'Eglise. Toutefois les deux Socius, de Sienne, qui fondèrent une secte après lui, peuvent être considérés comme ses disciples, au moins par leur opposition à la Trinité scolastique, car, pour le fond de leur système, l'intellectualisme, ils sont en opposition avec celui de Servet, qui est le mysticisme. — Servet a-t-il été panthéiste? On l'a dit encore; mais c'est une légende qui s'évanouit dès qu'on l'interroge, lui, et non ses adversaires. Il n'est pas plus panthéiste que le prophète Esaïe ou l'apôtre Paul ; il l'est moins qu'Augustin, moins même que Calvin ou Luther. Il est théiste dans le sens le plus rigoureux du terme. Interrogé à Genève s'il n'a pas écrit « que l'essence des anges et de nos âmes est de la substance de Dieu, » il répond « qu'il ne l'a pas dit, mais que les créatures ont été créées de Dieu et qu'ycelles créatures ne sont point de la substance du créateur. » Et il ajoute que « l'essence de Dieu est en tout et partout et soubstient tout. » Personne n'a mieux accentué que Servet la transcendance de Dieu et son absolue liberté. « La volonté de Dieu, dit-il dans son dernier ouvrage, est complètement indépendante du temps et de la nécessité. » « Il n'existe aucune créature qui soit coéternelle avec Dieu. » Pour le dire en passant, cette dernière déclaration est le contraire de l'arianisme. « Ils se trompent, dit-il encore, ceux qui pensent que tout arrive nécessaire-

ment par ordre préétabli de Dieu : ils mesurent à leur esprit et limitent la puissance de Dieu. » N'est-ce pas la thèse opposée à ce qu'on appelle l'hégélianisme? Et en même temps que la transcendance de Dieu, Servet affirme son immanence. Rien n'existe en dehors de Dieu, par conséquent sans que Dieu ne soit là et n'y demeure par sa volonté, par son esprit, puisqu'il est présent partout, et que, suivant la parole d'un psalmiste, s'il venait à retirer son souffle, toute la création s'abîmerait dans le néant. C'était la pensée de l'Espagnol ; seulement il l'exprimait dans des termes qu'on peut trouver excessifs. « Dieu, disait-il, est air dans l'air, feu dans le feu, nuée dans la nuée, bois dans le bois, pierre dans la pierre, » pour dire qu'il a en soi l'être de la pierre, la forme de la pierre, la vraie substance de la pierre. C'est dans ce sens évidemment qu'il a pu répondre affirmativement à Calvin, qui lui demandait, dans sa prison, si la table qui était là, le pavé qu'ils foulaient aux pieds, étaient Dieu. Il s'est élevé constamment contre l'idée d'un Dieu fatal, aveugle, sans entrailles ; il a proclamé sa pleine liberté de puissance et d'amour. C'est lui qui a écrit ce mot profond : « Dieu est un agir éternel. » Servet n'a donc jamais penché du côté du panthéisme. Mais alors on pourrait avec raison parler de son panchristianisme, car Christ est tout pour lui. « Le fils de Dieu, dit-il, est tout pour nous et contient tout. Il est pour nous père, frère, seigneur et ami. Il est à la fois sacrificateur, temple, autel et victime. Christ est l'âme du monde, oui, plus que l'âme; car c'est par lui que nous vivons, non pas seulement dans la vie présente, mais aussi dans la vie éternelle : la vie présente, il nous l'a donnée par sa parole, et la vie éternelle il nous l'a donnée dans sa chair (la sainte cène). Je voudrais le nommer plus que la splendeur de la gloire, car Paul appelle le crucifié : le Seigneur de gloire. Il est une étoile, notre étoile du matin. Il est la lumière du monde, la lumière de Dieu, la lumière des peuples. L'éclat de sa face illumine l'immensité des cieux. En Christ est toute la substance de la divinité et la plénitude de toutes choses. Christ est l'océan éternel des idées. » — Mais le moment est venu de parler de ses relations avec Calvin. Leur première rencontre eut lieu à Paris, en 1534 ou 1536, la date importe peu. Ils s'étaient donné rendez-vous, pour une dispute théologique, au faubourg Saint-Antoine. Servet ne s'y rendit pas, on ne sait pour quel motif. Ils ne devaient se voir que dix-sept ou dix-neuf ans plus tard, dans la prison de Genève. Obsédé du désir de gagner à sa conception dogmatique le chef de la réforme française, Servet fatigua Calvin de ses letrres. Mais la correspondance épistolaire qu'ils avaient entretenue quelque temps par l'intermédiaire d'un ami commun, le libraire lyonnais Jean Freslon, cessa brusquement au mois de février 1546. Servet venait d'envoyer au réformateur le manuscrit de sa *Restitution*, qu'il devait publier sept ans plus tard avec quelques légères modifications, et il lui demandait instamment son avis. « S'il poursuit d'un tel style comme il a fait maintenant, écrit Calvin au libraire de Lyon, vous perdrés temps à me plus solliciter à travailler envers luy, car j'ay d'aultres affaires qui me pressent de plus près. Et ferois conscience de m'y plus occuper, ne

doubtant pas que ce ne fust un sathan pour me distraire des aultres lectures plus utiles. » Servet au contraire croyait de bonne foi faire œuvre, non de Satan, mais de prophète ; et il se sentait appelé à jouer le rôle de l'archange Michel dans sa lutte contre le dragon. Il ne se faisait pas illusion, d'ailleurs, sur l'issue de ce duel inégal qu'il engageait ainsi témérairement avec son redoutable antagoniste; il savait, comme il l'écrit vers 1548, à Abel Poupin, collègue de Calvin, qu'il « devait mourir pour cette cause. » Et il prenait plaisir, l'imprudent, à irriter ses adversaires en employant contre leur doctrine des expressions qui devaient leur paraître impies : « A la place de Dieu, disait-il, vous avez un cerbère à trois têtes; à la place de la vraie foi, vous vous repaissez de songes décevants. » — Quelques années s'écoulèrent sans que le réformateur de Genève et ses collègues entendissent parler de l'Espagnol. Ils pouvaient croire qu'il ne s'occupait plus de théologie ou qu'il s'était amendé, lorsqu'ils reçurent, au commencement de février 1553, un ouvrage en latin, in-8°, de 734 pages; c'était un exemplaire imprimé du manuscrit de 1546 : *Christianismi Restitutio. Totius Ecclesiæ apostolicæ est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei, Christi, justificationis nostræ, regenerationis baptismi et cœnæ Domini manducationis. Restituto denique nobis regno cœlesti, Babylonis impiæ captivitate soluta et Antichristo cum suis penitus destructo.* Les initiales de l'auteur se trouvaient à la dernière page, avec le millésime M. S. V. (1553). C'était la contre-partie de l'*Institution* de Calvin, et le plan de réforme était complet. L'ouvrage ne portait ni nom de lieu, ni nom d'imprimeur. Mais on sut qu'il avait été imprimé à Vienne, par Barthasar Arnoullet, dans une maison séparée de l'établissement public, du 29 septembre 1552 au 3 janvier 1553. Des mille exemplaires tirés on n'en connaît que trois : à Paris, à Vienne en Autriche, et à Edimbourg (ce dernier a été découvert récemment par Turner; les 16 premières pages manquent). Une contrefaçon de l'édition originale, page par page, a été publiée à Nuremberg, en 1791, par les soins de Ch. Gottlieb von Murr, et tirée à un petit nombre d'exemplaires. — Calvin fut exaspéré d'une telle audace, qui compromettait son œuvre encore mal affermie. Et grâce à la complaisance d'un réfugié français, Guillaume de Trye, seigneur de Varennes, il s'arrangea de manière à ce que l'inquisiteur Ory, de Lyon, pût savoir quel était l'auteur de ces exécrables blasphèmes. Quand l'inquisiteur, par l'intermédiaire d'un cousin de Trye, Antoine Arneys, resté catholique, eut en main toutes les pièces de conviction qu'on s'empressa de lui fournir de Genève, en particulier dix-sept lettres autographes de Servet, écrites jadis à Calvin *sub sigillo secreti*, il fit mettre le malheureux en prison, le 4 avril 1553. Mais quatre jours après, le détenu s'évada. Il erra sur la frontière quatre mois durant, se cachant où il pouvait. Son intention était de franchir les monts et d'aller exercer son art en Italie où il comptait des amis nombreux et des partisans dévoués. Malheureusement il passa par Genève, non certes dans l'espoir d'y supplanter Calvin avec l'aide du parti genevois hostile au réformateur, mais parce qu'il ne put faire autrement. Il arriva sur les bords du Léman le dimanche matin, 13 août. Il descendit au Molard, à l'enseigne

de la Rose. Poussé par une curiosité inquiète, aventureuse, qui était assez le fond de sa nature espagnole, ou peut-être pour écarter les soupçons de l'hôtesse, il alla au prêche de l'après-midi. Mais à peine est-il entré dans le temple qu'il est reconnu. Calvin, averti, le fait arrêter; et son secrétaire intime, Nicolas de la Fontaine, se porte partie criminelle contre l'Espagnol en s'enfermant avec celui-ci en prison, comme l'exigeaient les lois de l'époque. Après deux mois et demi de détention, c'est-à-dire de tortures physiques et de tortures morales, le malheureux est condamné à être brûlé vif à Champel pour ses « erreurs et blasphèmes; » et, le vendredi 27 octobre 1553, la sentence est exécutée. Il meurt pour sa foi, sans ostentation, sans faiblesse, pardonnant à ses juges et répétant jusqu'à la fin ces évangéliques paroles : « O Jésus, fils du Dieu éternel, aie pitié de moi! » Il priait, dit Calvin lui-même, « comme au milieu de l'église de Dieu. » La terre lui manquait, mais il lui restait le ciel; il lui restait cet ami céleste dans les bras duquel il s'était jeté par la foi avec un redoublement d'amour, et qui fut dans son affreux martyre sa force et son espérance. — Calvin (voyez ce nom) porte seul la responsabilité de ce bûcher. L'ombre du supplicié est restée attachée à son nom, comme celle de Macbeth à Banco. Est-ce juste? Il est le plus coupable, sans doute, car sans lui rien ne se serait fait probablement; il avait déjà déclaré à Farel (lettre du 13 février 1546) que si Servet venait à Genève, il ne souffrirait jamais qu'il en sortît vivant (*vivum exire nunquam patiar*); et il se vante de l'avoir fait arrêter et d'avoir poussé à la mort, non par le feu (il le nie et nous le croyons), mais par le glaive. Toutefois, à ceux qui le chargent, lui seul, nous avons le droit de répondre que les treize autres pasteurs de Genève qui ont fait cause commune avec le réformateur; que les églises évangéliques suisses : Berne, Bâle, Zurich et Schaffhouse, qui ont été consultées et qui ont opiné dans le sens de la rigueur; enfin que les magistrats de Genève qui ont prononcé la sentence méritent aussi leur part du blâme et que la part de Calvin doit en être diminuée d'autant. C'est la Réforme tout entière du seizième siècle qui est coupable, car, si l'on excepte quelques nobles esprits, les Sébastien Castalion, les Renato, les Zurkinden et d'autres, qui ont devancé leur époque en prêchant la tolérance, les protestants les plus pieux et les plus débonnaires des deux églises, Mélanchthon notamment, le doux Mélanchthon, ont applaudi à la sanglante exécution. Théodore de Bèze n'a-t-il pas aussi publié un livre pour chercher à établir qu'il fallait tuer les hérétiques? — La réhabilitation du noble martyr a été lente à se manifester. La sympathie commença pour lui quand Michel de la Roche publia dans les *Memoirs of literature* (London, 1711 et 1712) les pièces du procès de Genève, et quand l'abbé d'Artigny fit connaître celles du procès de Vienne (Paris, 1749, t. II des *Nouveaux Mémoires*). La sympathie augmenta après les publications de J.-L. Mosheim, *Anderweitiger Versuch einer vollstændigen und unpartheyischen Ketzergeschichte*, Helmstædt, 1748, 500 p. in-4°, et *Neue Nachrichten*, 1750, in-4°. La réparation, depuis lors, n'a fait que grandir; et aujourd'hui elle s'affirme avec éclat; M. Henri Tollin, en particulier, par ses savantes et chaleureuses publications, élève à Servet un monument qui restera. — La liste

de ses trente-trois premiers ouvrages ou articles des revues a été donnée dans la traduction du *Portrait-Caractère* par Mme Picheral-Dardier, 1879, Fischbacher, Paris, p. 54-56. Il a publié depuis lors : *M. Servet und Mart. Butzer*; *Eine Quellen-Studie*, Berlin, 1880, in-8°, 272 p.; *M. Servet*, dans la *Revue scientifique*, Paris, 12 juin, 1880, p. 1180-1187; *Die Zeugung Jesu nach Servet*, dans Hilgenfeld's *Zeitschrift f. wissench. Theologie*, XXIII, 68-88; *ibid.*, 464-471, *Luther u. Marheineke; ibid.*, 280-300, *Servet über Predigt, Taufe und Abendmahl; M. Servet's Pariser Process*, dans *Deutsches Archiv für Geschichte der Medicin*, p. 184-221; *Der kœnigliche Leibarzt und Hofastrologe J. Thibault, M. Servet's Pariser Freund*, dans *Virchow's Archiv für pathol. Anatomie und Physiol.*, 1879, p. 302-318; William Harvey, *ibid.*, 1880, p. 114-157; *Anleitung zum Studium der Medicin aus den Jahren* 1533 u. 1540, *ibid.*, p. 47-78; *M. Servet, ein Vorläufer K. Ritter's und A. von Humboldt's*, dans *Zeitsch. d. Gesellsch. f. Erd.*, t. XIV, 1879, p. 356-368; *Matteo Realdo Colombo, Ein Beitrag zu seinem Leben aus seinen L. XV de re anatomica*, Bonn, 1880, dans *Pflüger's Archiv*, t. XXII, p. 262-290. Voyez aussi O. Douen, *Une polémique récente*, dans la *Revue politique et littéraire*, n° 34, 21 février 1880, p. 801-804; *Rassegna settimanale* de Rome, 1er juin 1879, p. 420-7; Giuseppe de Leva, un article dans *Archivio Veneto*, t. XIX, part. I, 1880; D. Pedro Gonzales de Velasco, *Miguel Servet, memoria leida el dia* 27 *de octobre de* 1880, Madrid, 1880, in-8° de 23 pages; *El anfiteatro anatomico espanol*, revue du docteur Velasco, à partir du numéro du 30 juin 1879, traduction de notre étude sur *Servet*, publiée par la *Revue historique*, mai-juin 1879.

CHARLES DARDIER.

SERVITES, ordre religieux qui fut fondé au treizième siècle, par sept marchands de Florence, dont le premier était Bonfilio Monaldi, qui se retira au mont Senaire, à deux lieues de la ville, pour y vivre dans les privations et dans la prière (1224). En 1239, ils reçurent la règle de saint Augustin, et, en 1251, Monaldi fut nommé général. Il mourut en 1262. Le deuxième concile de Lyon approuva cet ordre qui s'établit dans diverses contrées. On appelle encore les religieux qui en font partie *serviteurs de la sainte Vierge*, parce qu'ils s'attachent d'une façon spéciale à son service. On les nomme aussi *frères de l'Ave-Maria*. Les servites portent des manteaux blancs, ce qui les faisait désigner, en France, sous le nom de *Blancs-Manteaux*. Il y a aussi des religieuses servites qui ont les mêmes observances, et qui furent établies par saint Philippe Béniti. — Voyez Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, III, 39.

SÉSAC, Sisaq, Σουσακίμ, Σούσακος, roi d'Egypte pendant les dernières années du règne de Salomon (1 Rois XI, 40) et les premières de Roboam (980 av. J.-C.) (1 Rois XIV, 25 ss.). Il accorda un sûr refuge à son compétiteur Jéroboam et fit, cinq ans après, la guerre à Roboam, s'empara de plusieurs villes et vint même à Jérusalem, se bornant à prendre les trésors du temple et du palais royal. Sesonchis, le premier roi de la vingt-deuxième dynastie égyptienne, répond assez bien au Sésac de la Bible (cf. Champollion, *Syst. hiérogl.*, p. 205). On trouve sur une pierre d'un monument de Karnac le nom de Roboam portan

au bras le lien qui l'attache aux autres rois, au nombre d'une trentaine, vaincus comme lui par le pharaon égyptien (Rosellini, *Monum. storici*, I, 85 ss.).

SETH, Seth, Σήθ, troisième fils d'Adam (Gen. IV, 25; V, 3), que la Genèse (V, 8) fait mourir à l'âge de neuf cent douze ans, après l'avoir rendu père d'Enos, à l'âge de cent cinq ans. Elle l'appelle le chef de la race des fils de Dieu qui conservèrent la vraie religion, pendant que les enfants de Caïn s'abandonnaient à toute sorte de dérèglements. Les Juifs attribuent à Seth l'invention des lettres hébraïques, ainsi que les premiers éléments du calendrier. Diverses peuplades prétendaient posséder de ses écrits (cf. Fabricius, *Pseudepigr. V. T.*, I, 139 ss.; II, 49 ss.). Il doit avoir épousé sa sœur Azura (Epiphane, *Hæres.*, 39, 6).

SETHIENS, Sethéens, Séthiniens ou Sethites, secte gnostique qui forme l'une des branches des ophites (voy. cet article).

SÉVÈRE (Septime), Lucius Septimius Severus, empereur romain, régna de 193 à 211. Il était né en Afrique en 146. Proclamé empereur après la mort de Pertinax, il dut conquérir son trône et il passa la première partie de son règne à faire la guerre à ses compétiteurs. Pendant ce temps, la persécution contre les chrétiens sévit avec force, mais l'empereur ne paraît pas s'en être préoccupé lui-même. L'édit de Trajan subsistait, autorisant toutes les poursuites, et Clément d'Alexandrie raconte les supplices auxquels les chrétiens étaient condamnés. Sévère, lui-même, était plutôt bien disposé pour l'Eglise. Une légende veut même qu'il ait été guéri d'une maladie par un chrétien, Proculus. A son retour d'Orient (203), ses dispositions changèrent. Sous quelles influences, il est difficile de le savoir. Est-ce le spectacle du fanatisme des montanistes qui l'exaspéra? Les cultes de l'Orient exercèrent-ils sur lui une fascination telle qu'il voulut étouffer toute religion rivale? Le refus des chrétiens d'assister aux jeux célébrés à Carthage, en son honneur, fut-il le véritable motif de sa conduite? Il est probable que ce furent toutes ces causes réunies qui le portèrent à publier un décret, en 203, condamnant toute doctrine nouvelle et défendant de changer de religion. Il n'y nommait pas les chrétiens, mais c'était inutile. Il condamnait par cet édit une Eglise qui vivait avant tout de prosélytisme. Le décret de Trajan, qui ne visait que les actes du culte, se trouvait, en effet, singulièrement aggravé. Sévère provoquait les enquêtes les plus minutieuses sur les opinions et les croyances individuelles. — La persécution ainsi ordonnée fut atroce à Alexandrie et dans toute l'Afrique proconsulaire. Elle y prit le caractère d'une émeute; les passions populaires furent effroyablement déchaînées. Les noms de plusieurs des martyrs nous ont été conservés : Léonidès, le père d'Origène; le soldat Basilidès, bourreau de la ville; Nymphonius, Speratus et surtout Perpetua et Felicitas. Il résulte des récits de Tertullien que l'interrogation se bornait à une simple question : « Es-tu chrétien? » La réponse affirmative entraînait la mort. Ou bien on menait l'accusé devant l'image de l'empereur et on lui ordonnait de brûler de l'encens. S'il refusait, il était envoyé au supplice. Les Actes de Ruinart et ceux d'Holstenius ne mentionnent pas non plus d'interrogatoires et se bornent à ces simples

mots : « Interrogés, tous confessaient leur foi. » Mais M. Aubé a retrouvé dans des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale, à Paris, un récit qui n'est pas cité par Ruinart, et qui renferme de précieux fragments de l'interrogatoire subi par les deux femmes martyres, Perpetua et Felicitas (voir *Compte rendu des séances de l'Acad. des inscriptions*, 1er octobre 1880). D'après ce récit, la procédure était plus longue et plus sérieuse que ne le dit Tertullien. Nous y trouvons un juge plein de bienveillance et se bornant à appliquer strictement la loi. Il joint ses prières à celles des parents de Perpetua, la suppliant d'abjurer, et il ne prononce la sentence qu'après avoir tout fait pour l'éviter. — C'est sous Septime Sévère que Tertullien (voy. ce mot) écrivit la plupart de ses traités, entre autres son *Apologie* et le *De coronâ militari*, pour un soldat chrétien qui avait refusé de porter devant l'empereur la couronne de laurier que devaient porter les légionnaires. Il écrivit aussi contre les gnostiques qui offraient aux chrétiens des moyens d'éluder le décret (*Contr. gnost. scorpiac.*). L'Eglise commençait, en effet, à prendre une attitude plus prudente devant la persécution, elle se préoccupait d'échapper au danger ; on vit paraître les *libellatici*, qui se faisaient donner de faux certificats attestant qu'ils avaient sacrifié aux dieux. On vit aussi des évêques s'enfuir pour échapper aux poursuites (voir l'art. *Persécutions des chrétiens*). Lorsque Septime Sévère partit pour conduire lui-même une expédition militaire en Calédonie, la persécution diminua de violence. Il mourut à York, en 211, laissant l'empire à ses deux fils, Caracalla et Géta. — Sources : *Act. martyr.*, de Ruinart ; Eusèbe, *H. E.* ; Tertullien, *Act. martyr.*, *De fugâ in persecut.*, etc. ; Clém. d'Alexandrie, *Stromates*, II, 20, E. de Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles*, III, 211-238 ; Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du troisième siècle*, 1881. EDM. STAPFER.

SÉVÈRE (Alexandre). Marcus Aurelius Alexianus, empereur romain, régna de 222 à 235. Il était né en Phénicie en 209. Il n'est pas probable que sa mère, Mammæa, fût chrétienne, mais elle avait connu Origène, dit Eusèbe, et elle éleva sévèrement son fils. Adopté par son cousin germain, l'empereur Héliogabale (voy. ce mot), il fut proclamé empereur par les prétoriens, lorsque celui-ci fut assassiné. Le sénat ratifia ce choix. L'Eglise jouit d'une paix profonde sous le règne d'Alexandre Sévère. Il avait un caractère trop irrésolu pour songer à l'empire et, du reste, le salut par la restauration de la vieille religion d'Etat était de plus en plus difficile. Il essaya du syncrétisme philosophique des néoplatoniciens et, devant l'impossibilité d'une réforme religieuse quelconque, il favorisa également tous les cultes. Il avait élevé dans une chapelle particulière de son palais des statues à Orphée, à Abraham, à Moïse, à Apollonius de Tyane, à Jésus-Christ. Il est probable qu'il n'étudia jamais sérieusement la doctrine chrétienne, mais il connut la morale évangélique et il avait fait inscrire en lettres d'or sur une porte de son palais le précepte du Christ : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît. » Il n'admettait pas seulement l'existence de l'Eglise, mais il la favorisait. Le premier des empereurs, il fit droit à une réclamation des chrétiens et leur donna gain de cause à Rome, dans un procès avec des

cabaretiers qui prétendaient s'emparer d'une de leurs maisons de prières. Il se fit initier à la constitution intérieure des Eglises et voulait l'imiter dans l'administratiou de l'empire. Il ne faut pas oublier cependant qu'il laissa subsister le décret de Trajan. Sous son règne, le jurisconsulte Ulpien mentionne avec soin ce décret dans son écrit « Des devoirs d'un proconsul, » et il est fort possible que, dans telle ou telle province éloignée, la persécution ait sévi suivant le caprice des magistrats (voy. l'art. *Persécution des Chrétiens*). Alexandre Sévère fit la guerre aux Perses en 232, et aux Germains en 234. Pendant cette dernière campagne, Maximin (voy. ce mot) poussa les légions à la révolte et Alexandre Sévère fut massacré. — Sources : Lampride, *Hist. Aug. Scriptores ;* Lactance, *Institut. ;* Eusèbe, *H. E.*; voy. aussi Néander, *K. G.*, *I*, 126 ss. ; E. de Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, t. III, p. 245 ss.; etc.

SÉVERIN, pape de 638 à 640, succéda à Honorius. Sous lui, le trésor du Latran fut pillé par les employés impériaux.

SÉVÉRIN, apôtre des Bavarois. — La province de Norique (partie de la Bavière, du Tyrol, de la Carinthie et de la Styrie), devenue romaine en 73 de l'ère chrétienne, reçut de bonne heure la prédication de l'Evangile, qui ne semble pas, toutefois, y avoir fait des progrès bien rapides jusqu'à l'avènement de Théodose, puisque le missionnaire Valentin dut se retirer devant l'opposition des habitants. Vers 453, c'est-à-dire aussitôt après le passage d'Attila, qui couvrit le sol de ruines que se disputèrent les hordes germaniques ruges et hérules, les habitants de ces contrées dévastées reçurent la visite d'un apôtre, qu'elles apprirent bientôt à regarder comme leur sauveur. Nous ne possédons aucun renseignement sur le lieu de naissance de Sévérin, l'apôtre des Bavarois, qui mourut le 8 janvier 482 sur le théâtre de son activité chrétienne. Quelques historiens, d'après certaines indications très vagues de son biographe Eugippe, le font naître en Italie et le ramènent en Norique de l'Orient, où il aurait mené longtemps une vie ascétique. Sévérin lui-même a toujours refusé de répondre, voulant que ses disciples rendissent gloire à Dieu seul et à Jésus-Christ. Infatigable dans son activité pastorale, ne mangeant que le soir et couchant sur la dure, marchant nu-pieds sur les flots glacés du Danube, plein de douceur envers les humbles et de compassion pour les immenses infortunes dont il était entouré, Sévérin a été un héros du dévouement et du courage moral. On comprend que les contemporains lui aient attribué le don de la prophétie et du miracle, quand on le voit prédire, en 476, au jeune Odoacre les grandes destinées qui l'attendent en Italie, et annoncer ensuite combien son règne sera éphémère, quand on entend un chef barbare déclarer à ses compagnons que, pour la première fois de sa vie il a tremblé, arrivé en présence du serviteur de Dieu. Sévérin chosit pour centre de son activité une ville romaine, Faviana, située sur le Danube, que l'on a quelquefois confondue avec Vienne, mais que l'on identifie aujourd'hui avec Pœschlarn. Il groupa autour de lui des disciples, auxquels il donna des leçons de théologie en même temps que de dévouement. Il sut accomplir des miracles de charité et toucher les cœurs

les plus rebelles. Le roi ruge, Flaccithéus, bien qu'il eût adopté l'arianisme, professait le plus profond respect pour Sévérin, qui réussit même à calmer l'humeur impérieuse de la reine Gisa, femme de Fava, qui maltraitait ses esclaves et voulait soumettre les chrétiens orthodoxes à un second baptême. Sévérin sut communiquer sa confiance en Dieu au gouverneur romain de Faviana, qui, sur son conseil, attaqua victorieusement les hordes barbares avec quelques cohortes et ramena au saint des colonnes de prisonniers, auxquels celui-ci rendit la liberté après les avoir nourris et leur avoir fait jurer de traiter avec compassion leurs esclaves chrétiens. Prévoyant les malheurs qui suivraient sa mort, Sévérin demanda à ses disciples de transporter ses restes en Italie, et Lucillus, accomplissant son vœu six ans après sa mort, déposa ses dépouilles vénérables dans une église de Naples, qui fut construite en son honneur. L'invasion barbare passa encore sur la Norique, mais l'œuvre de Sévérin avait été aussi profonde que durable, comme l'atteste, moins d'un demi-siècle après sa mort, la fondation de l'évêché de Laybach. Quant à lui, il avait refusé jusqu'à la fin toutes les dignités qui lui furent offertes. — Sources : Eugippius, *Vita S. Severini*, dans *Acta SS.*, januar. 8, et dans Canisius, *Lect. Antiq.*, ed. Basnage, I, 411 ; Néander, *Kirch. Gesch.*, V, 32-34 ; Piper, *Zeugen der Wahrheit*, II, 263-270.

A. Paumier.

SEXAGÉSIME. Voyez *Année ecclésiastique*.

SFONDRATA (Célestin), abbé prince de Saint-Gall, neveu de Grégoire XIV, naquit à Milan en 1644. Envoyé de bonne heure au couvent de Saint-Gall, il y prit l'habit de Saint-Benoît et y enseigna, après la fin de ses études, la philosophie, la théologie et le droit canon, dans lequel il se rendit célèbre. Sa réputation le fit appeler à Saltzbourg, pour y occuper la chaire *utrius juris* et lorsque, en 1682, le clergé gallican publia sa célèbre déclaration, à l'instigation de Louis XIV et de Bossuet, Sfondrata soutint avec éloquence et avec tout l'arsenal des jurisconsultes pontificaux, les prétentions de Rome au sujet du pouvoir civil. La déclaration gallicane fut brûlée à Rome et les ouvrages suivants de Sfondrata furent condamnés à Paris : *Tractatus Regaliæ contra clerum gallicanum*, s. l., 1682 ; *Regale sacerdotium romano pontifici assertum et quatuor propos. explicatum*, s. l., 1684. Cinq évêques français réfutèrent cet ouvrage (voy. *Journal des savants*, t. XLVI, an. 1700; *Gallia vindicata*, etc., Saint-Gall, 1687, 1688, 1702, Mantoue, 1711). Après avoir été vicaire au monastère de Saint-Gall, il en fut abbé depuis 1687. Innocent XII récompensa avec le chapeau de cardinal ce vaillant champion des prétentions de ses deux derniers prédécesseurs, en 1695; mais Sfondrata mourut bientôt après, à Rome, en 1695, et fut enseveli dans l'église dont il portait le titre comme cardinal. Outre les ouvrages indiqués, notons encore : 1° ses cours de philosophie, de théologie et de droit publiés, posthumes, probablement au couvent de Saint-Gall ; 2° *Nodus prædestinationis..... dissolutus*, Rome, 1696, Venise, 1698 ; cet ouvrage fut attaqué par la Sorbonne, Bossuet, le cardinal de Noailles qui essayèrent en vain de le faire condamner; 3° *Disputatio juridica de lege frondata contra probabilismum*, s. l., 1681 ; 4° *Baptismi necessitas ex*

SS. litteris evidenter asserta contra nuperam reformati...., s. l., 1694; 5° *Dissertationes contra pestilentem librum Heidegerii Tigurini cujus titulus : Meretrix babylonica*, s. l. n. d. — Voyez Argelati, *Biblioth.*, t. II, Milan, 1745 ; Moréri, *Auctores diarii italici*, Venise, 1732, t. VI; *Journal des savants*, 1698, 1708 et 1709. P. Long.

SHAKERS (*shaking-quakers*, trembleurs), secte de l'Amérique du Nord, fondée en 1768 par l'Irlandaise Anne Lee, femme d'un forgeron qui, persécutée en Angleterre, s'établit aux Etats-Unis en 1774, d'abord dans le New-Hampshire, ensuite à New-York. Anne Lee se faisait passer pour l'épouse de l'agneau (Apoc. XII), la mère du nouveau Messie et des élus répandus sur la terre entière ; elle prétendait parler soixante-douze langues, non, il est vrai, des vivants, mais des morts avec lesquels elle entretenait un commerce assidu et qu'elle était appelée à juger. Elle mourut en 1782, sans avoir vu s'accomplir ses prophéties. Ses adhérents subsistent encore aujourd'hui dans plusieurs villes le long de l'Hudson, non loin d'Albany, ainsi que dans quelques localités des Etats d'Ohio et de Kentucky. On en compte plusieurs milliers, disséminés dans une quinzaine de communautés avec quarante-cinq pasteurs ou anciens. Ils vivent dans la retraite, la pauvreté et la chasteté, pratiquant le célibat et la communauté des biens, et attendant la parousie prochaine du Seigneur. On les dit ariens en dogmatique ; ils ont, du reste, beaucoup d'analogies avec les quakers, avec lesquels ont les a, à tort, souvent confondus. Leur culte se compose de sauts et de danses, pendant lesquels ils impriment à tout leur corps des secousses nerveuses, qui doivent symboliser l'enthousiasme que leur inspire la prochaine venue du Christ, d'après l'exemple de David qui dansait devant l'arche, et de Jean-Baptiste qui tressaillait de joie dès le ventre de sa mère.

SIBOUR (Marie-Dominique-Auguste), né à Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme), le 4 avril 1792, fut ordonné prêtre à Rome, en 1818. Vicaire à la chapelle des Missions étrangères de Paris, puis à Saint-Sulpice, il devenait, en moins de quatre ans, chanoine de la cathédrale de Nîmes, et, prêchant souvent, avec facilité, avec onction, se faisait bientôt connaître comme orateur. La révolution de juillet l'empêche, une première fois, de se rendre aux Tuileries où il doit prêcher le carême devant Charles X : et c'est un certain nombre d'années après, une révolution nouvelle, celle de 1848, qui le ramène définitivement à Paris. En effet, évêque de Digne, en 1840, il avait déjà publié sur la liberté de l'enseignement un mémoire très remarquable. En 1848, il venait encore d'être un moment candidat à l'Assemblée nationale, dans les Hautes-Alpes, et d'adresser aux électeurs une profession de foi très républicaine. Et l'on voulait se hâter de donner un successeur à Mgr Affre ! Il est choisi. Le général Cavaignac, chef du pouvoir exécutif, l'appelle au siège archiépiscopal de Paris. Acceptait-il sincèrement la république ? Etait-il libéral, gallican ? Il a peu écrit, et une réponse nette à ces questions ne se trouverait pas même dans les pages qu'il a publiées. Désirer « l'accord de la foi et de la science, » enseigner aux ouvriers du faubourg Saint-Antoine « la rédemption du prolétariat par le travail, » c'est employer des formules vagues, ce n'est pas fournir un programme. Dans

son ouvrage, *Institutions diocésaines*, 2 vol. in-8°, Digne, 1845, et dans ses *Actes de l'Eglise de Paris touchant la discipline et l'administration*, in-4°, 1854, il établit les droits et les devoirs des évêques et des chapitres, étudie l'organisation synodale et traite assez longuement des conciles. Il reconnaît au pape une primauté « de juridiction. » Mais les clefs ont été données d'abord à Pierre, *uni*, puis à tous les autres avec Pierre, *unitati*. Ainsi au pape appartient réellement une suprématie pontificale, et aux évêques, très réellement aussi, une autorité propre, qui n'est pas déléguée. C'est un mystère, ajoute l'auteur, le mystère de l'unité. Il ne sort pas de cette équivoque et il ne se décide pas à dire si c'est le pape qui a la plus grande autorité ou si c'est le concile. — Mais son idée ancienne et assez originale, c'est qu'il faut organiser aussi fortement qu'on le pourra l'unité du diocèse : de là ses efforts en faveur des conciles provinciaux et sa querelle avec le journal *l'Univers*. Il réussit et préside (1849-1850) un concile provincial ayant pour but d'obtenir de Pie IX l'autorisation de convoquer tous les évêques de France pour renouveler les décrets du concile de Trente touchant les synodes diocésains. Le pape, ne jugeant pas le moment opportun, refuse cette autorisation. L'archevêque, en même temps, s'efforce de défendre ce qu'il appelle l'unité du diocèse, et son autorité, son indépendance personnelle contre les attaques des rédacteurs ultramontains de *l'Univers*. Il n'est pas plus heureux. La réforme des lois sur l'enseignement (1850) venait de cimenter l'union entre les représentants les plus élevés de l'Eglise et le futur empereur. Le gouvernement avait déjà fait des concessions inespérées. Seul *l'Univers*, par ses attaques et ses plaintes journalières, retardait l'accord définitif, et, par son indiscrète intervention, compromettait le succès. L'archevêque, alors, lance son *Mandement pour la promulgation des décrets du dernier concile de Paris touchant les écrivains qui traitent des matières ecclésiastiques*, suivi d'un *Avertissement au sujet du journal l'Univers* dont les rédacteurs « zélés sans doute, mais voulant être plus sages qu'il ne faut, tentent chaque jour de se substituer à leur évêque » (24 août). Plus d'un mois après, le 3 octobre 1850, le prélat était obligé de se contenter d'une insolente et dérisoire soumission. Trois ans plus tard (17 février 1853), la querelle ayant recommencé, l'évêque de Moulins prenait fait et cause pour *l'Univers* et le recours au saint-siège avait pour résultat de faire lever, au profit du journal, l'interdit prononcé. De plus, les ultramontains d'un côté, de l'autre les catholiques libéraux, dirigeaient dans leurs brochures les plus vives critiques contre l'archevêque qui avait, disaient-ils, méconnu le droit d'intervention, soit du prêtre, soit de l'écrivain laïque religieux, dans les affaires séculières et politiques. Pénible et toujours fausse situation de ceux qui ne savent ou ne peuvent être ni sincèrement libéraux avec le siècle, ni franchement ennemis de tout progrès avec Rome ! — Marie-Dominique-Auguste d'ailleurs, à partir du mois de décembre 1851, a complètement oublié son ancienne profession de foi et ses idées républicaines. Il fait chanter un *Te Deum* à Notre-Dame après le coup d'Etat, bénit le mariage de Napoléon III, devient sénateur. Il donne une pleine adhésion, en 1854, au dogme nouveau de l'*Immaculée conception* et le

proclame lui-même dans les paroisses de son diocèse en fête. Le 3 janvier 1867, il inaugurait la neuvaine de sainte Geneviève à Saint-Etienne-du-Mont, et, près du tombeau, dans l'église, étendait le bras pour bénir, lorsqu'un prêtre interdit, Jean Verger, saisit sa main et le frappa au cœur avec un long couteau, en criant : « Plus de déesses ! », comme pour punir l'archevêque d'avoir contribué à faire admettre cette superstition, cette erreur nouvelle, l'Immaculée conception. Verger n'était-il, comme on l'a souvent répété, qu'un ambitieux déçu, pauvre parce qu'il était interdit, et ne pouvant supporter l'indigence ? On ne saurait le dire avec certitude. Il fut jugé trop vite, interrogé, condamné et exécuté en trois semaines (3, 17, 30 janvier 1857), et, à cause de son exaltation, ne put répondre clairement, ni être présent même aux débats jusqu'à la fin. La mort de l'archevêque avait été presque instantanée. Avant la fin du mois, son successeur, Mgr Morlot, de Tours, était appelé à l'archevêché de Paris (décret du 24 janvier 1857). — Voyez *Biographie du clergé contemporain*, t. X ; *l'Univers*, 1er septembre et 5 octobre 1850 ; Bordas-Demoulin, *Lettre à l'archevêque de Paris, sur son mandement contre les droits des laïques et des prêtres dans l'Eglise*, in-8°, 1851 ; Combalot, *Première lettre à l'archevêque de Paris, sur l'intervention du clergé dans les affaires politiques*, 15 avril 1851 ; *Deuxième lettre*, 19 juin 1851 ; Darboy, *Réponse aux lettres à l'archevêque de Paris*, in-8°, 1851 ; *France pontificale*, in-8°, Paris, 1854.

JULES ARBOUX.

SIBYLLINS (Livres). Voyez *Apocalypses juives* et *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament*. — Un des côtés les plus curieux du mouvement littéraire, dont la colonie juive d'Alexandrie fut le siège aux abords de l'ère chrétienne, a été la forme pseudépigraphique fréquemment adoptée par les écrivains. Ce procédé a ici une double raison d'être. Il ne s'agit plus seulement d'adresser à des coreligionnaires, sous le couvert d'un nom vénéré, des exhortations, des appels, des menaces, des recommandations ; on prétend parler également aux païens et, pour cela il convient de se présenter à eux sous le masque de personnages antiques et respectés de l'histoire grecque. « Dans ce siècle, dit fort bien M. Reuss, où tant de choses disparates se rapprochaient ou s'alliaient, les intérêts religieux, chaudement embrassés et vaillamment défendus, ne dédaignaient pas les armes que pouvait leur prêter la fraude littéraire. Jamais on n'a vu autant de livres supposés qu'à cette époque, où la lecture commencait à être un besoin plus généralement senti, et où le goût du merveilleux, joint à l'absence de toute critique, offrait pour ainsi dire des *primes* à une industrie qu'aucun principe moral ne condamnait encore. Tout le monde sait combien la littérature, dite apocryphe, a été riche pendant la période dont nous parlons. On peut même dire que les juifs n'en ont pas été les inventeurs, ou du moins que les Grecs furent leurs dignes émules. A côté d'Hénoch, de Salomon, de Daniel, d'Esdras, nous voyons Hermès, Homère, Orphée, Pythagore et bien d'autres encore prêter leurs noms vénérés à de nombreuses publications, quelquefois sensées et recommandables, plus souvent fantastiques et extravagantes... Ainsi, nous voyons les juifs d'Egypte se laisser tenter par les

traditions populaires concernant les sibylles, ces prophétesses antiques dont les figures nébuleuses se soustrayaient même au contrôle d'un rationalisme qui avait exploré le sommet de l'Olympe. Ces traditions se prêtaient, on ne peut mieux, à servir de cadre à des compositions destinées à infiltrer les idées du monothéisme dans une société qui n'aurait peut-être pas écouté la voie de la conscience ou suivi la lumière de la raison, mais qui aimait à se laisser prendre à l'appât du merveilleux et qui se trouvait à l'aise dans le demi-jour du mystère. » Ces formes, si étranges à notre goût, ne doivent en effet point nous faire méconnaître l'élévation du but poursuivi par l'écrivain. C'était là un puissant moyen de propagande religieuse, mis au service de la cause du monothéisme ; sous le couvert de la sibylle, se plaçait tout un cours de religion juive, comprenant la critique de l'idolâtrie, une protestation énergique contre la démoralisation du monde païen, l'annonce du jugement dernier et la glorification d'Israël. Les sibylles devaient trouver à leur tour droit de cité dans la littérature chrétienne. On ne se contenta point d'interpoler les écrits purement juifs pour y glisser des allusions à la venue de Jésus-Christ et à la fondation de l'Eglise chrétienne, on fabriqua de nouveaux poèmes sur le modèle des anciens. On sait le succès qu'obtinrent ces essais littéraires auprès des théologiens des premiers siècles. La tradition met les sibylles au rang des prophètes, dans la pénitence comme dans le cantique de l'Eglise : *Dies iræ, dies illa, Solvet sæclum in favilla, Teste David cum sibylla.* — Un certain nombre de ces morceaux se sont conservés ; ce sont des poèmes écrits en langue grecque et composés en hexamètres. Le travail de la critique y a discerné, au milieu du désordre sous lequel les offraient les manuscrits, des parties relativement anciennes et modernes. Le recueil des *Oracula sibyllina* comprend douze livres, numérotés I-VIII et XI-XIV. Les livres IX-X sont perdus à moins qu'il ne faille les retrouver dans le livre VIII. Ces livres sont eux-mêmes de dimensions très inégales. Ils ont été, depuis la Renaissance, l'objet de mainte étude ; parmi les savants qui s'en sont récemment occupés, nous citerons Thorlacius, Bleek, Lücke, Ewald et M. Reuss. Ils ont été édités dans les derniers temps par Friedlieb (Leipzig, 1842) et Alexandre (Paris, 1841, 2e édit., 1869). M. Alexandre a joint au texte la traduction latine de Chasteillon, revue et corrigée. Le style est généralement diffus, souvent embarrassé, certainement en très mauvais état. Les critiques ne se sont point mis d'accord sur le nombre des écrits distincts qui se trouvent incorporés dans la collection actuelle, non plus que sur leur origine. On peut citer comme le morceau le plus ancien et le plus curieux à certains égards le poème qui occupe la plus grande partie du livre III. On doit en placer la composition sous les Machabées (seconde moitié du second siècle avant notre ère). — Voyez Reuss, les *Sibylles chrétiennes* dans la *Nouvelle revue de théologie*, Strasbourg, t. VII, 1861, p. 193 ss. ; le même, *Sibyllen, sibyllinische Bücher* dans la *Real-Encyclopædie* de Herzog ; M. Vernes, *Histoire des idées messianiques*, p. 45-69, 150-152 et 271-275. M. Vernes.

SICARD (Roche-Ambroise-Cucurron), abbé, né en 1742 à Fousseret, près de Toulouse, mort en 1822, fut envoyé à Paris par l'archevêque de

Bordeaux pour étudier la méthode de l'abbé de l'Epée. Il dirigea à son retour (1786) une école de sourds-muets à Bordeaux, remplaça en 1790 l'abbé de l'Epée à Paris, fut incarcéré en 1792 comme royaliste, et faillit être massacré aux journées de septembre. Il fit en 1795 avec succès un cours de grammaire générale à l'Ecole normale, et fut proscrit par le Directoire au 18 fructidor, comme rédacteur des *Annales catholiques;* il reprit ses fonctions auprès des sourds-muets après le 18 brumaire, et fut admis à l'Institut en 1799. On a de lui : 1° *Catéchisme*, ou *Instruction chrétienne*, à l'usage des sourds-muets, Bordeaux, 1796 ; 2° *Manuel de l'enfance*, contenant des éléments de lecture et des dialogues instructifs et moraux, 1796 ; 3° *De l'homme et de ses facultés physiques et intellectuelles, de ses devoirs et de ses espérances*, trad. de l'anglais de Hardley, 1802, 2 vol. ; 4° *Journée chrétienne d'un sourd-muet*, 1805.

SICHEM, Siqêm, Συχέμ, Σίκιμα, Συχάρ, vieille ville de la Samarie, située dans les montagnes d'Ephraïm (Jos. XX, 7 ; 1 Rois XII, 25), au fond d'une étroite vallée, entre les monts Hébal et Garizim (Juges IX, 7; Josèphe, *Ant.*, 4. 8, 44), à douze milles nord de Silo, à vingt-huit milles de Béthel. Il est fait mention de Sichem dans la Genèse (XXXIII, 18; XXXIV, 2; XXXVII, 12 ss.), comme d'une ville appartenant aux Héthiens; Joseph y fut enseveli (Jos. XXIV, 32; cf. Gen. L, 25). Josué en fit une ville sacerdotale (XXI, 21), qui servait de refuge (XX, 7), et de lieu de réunion des douze tribus (XXIV, 1. 25). Pendant la période des juges, elle fut la capitale du royaume éphémère d'Abimélech (Juges IX, 1 ss.), et se vit, après une insurrection, reconquise et détruite par ce tyran (IX, 34 ss.). Reconstruite peu après, elle reçut la diète convoquée par Roboam, le successeur de Salomon (1 Rois XII, 1), et passa au royaume d'Israël (1 Rois XIV, 17) ; Jéroboam y établit pendant quelque temps sa résidence (1 Rois XII, 25). Elle existait encore à l'époque de l'exil (Jér. XLI, 5), et devint plus tard le siège principal du culte des samaritains (Josèphe, *Ant.*, II, 8. 6; cf. Jean IV, 20). Jean Hyrcan s'en empara et détruisit le temple élevé sur le mont Garizim. Dans l'âge apostolique, on trouve sur l'emplacement de Sichem une ville du nom de Néapolis (Josèphe, *De bell. jud.*, 4, 8-1 ; cf. Pline, 5, 14 ; Ptolémée, 5, 16), probablement construite par Vespasien, et qui s'appelle aujourd'hui Naplouse.

SICKINGEN (François de). Voyez *Hutten* (Ulrich de).

SIDOINE APOLLINAIRE. Sidoine Apollinaire, né à Lyon en 430, appartenait à l'une des plus antiques familles de l'Auvergne, de laquelle les Polignac se font gloire de descendre. Dès sa jeunesse il se signala par un goût prononcé pour les études littéraires, auxquelles il resta fidèle toute sa vie. Son mariage avec la fille du sénateur arverne Avitus le fixa dans la propriété d'Avitiacum, qui lui venait de sa femme et que l'on croit avoir été située près du lac Cambon. Il l'a souvent décrite dans ses poèmes, qui nous font assister à la vie élégante et raffinée des nobles gaulois de la décadence et qui nous ont conservé bien des traits précieux des mœurs et des usages du cinquième siècle en Gaule, au sein de la noblesse et du clergé. Avitus, ayant revêtu la pourpre à l'instigation du roi goth Théodoric, après la mort de Maxime, Sidoine récita devant lui

son panégyrique, dans lequel il invoqua la gloire de l'antique Rome dans un style ampoulé, tout mythologique et qui n'a rien de chrétien. Du reste, il fut prodigue de ce genre d'éloges, puisqu'il prononça celui de Majorien, successeur d'Avitus, qu'il avait-peut être fait périr, et plus tard celui d'Anthémius. Ce troisième poème, s'il avait une faible valeur littéraire, ne fut pas sans fruits pour son auteur, qui se vit nommé successivement préfet de Rome et patrice et dont la statue se dressa dans le forum de Trajan. Si nous ne connaissions de Sidoine que ses panégyriques, ses épithalames et ses poésies fugitives, nous ne verrions en lui qu'un rhéteur aimable et frivole,plein de pointes et de plaisanteries, et auquel nous serions seulement redevables de quelques fines peintures de la société de son temps. Mais, en 471, il fut élevé par ses compatriotes au siège épiscopal de Clermont, où, tout en conservant son humeur badine et légère, il sut déployer les vertus du patriote et du chrétien. Séparé de sa femme, il se consacra tout entier aux pratiques de son ministère de charité. Menacée dans son indépendance par les invasions des Goths, qui chaque année venaient brûler jusque sous les murs de Clermont les moissons de la Limagne, l'Auvergne, soutenue par son courageux évêque, repoussa à plusieurs reprises les barbares, qui, d'ailleurs, avaient adopté de bonne heure la civilisation romaine. C'est pendant une de ces incursions que Sidoine introduisit dans son diocèse la procession des rogations (voyez *Mamert*). Mais Clermont, abandonnée par la lâcheté romaine, dut enfin ouvrir ses portes sans combat,et Euric emmena Sidoine comme otage à Bordeaux, d'où il revint à Clermont, grâce à l'intervention du rhéteur Léon. Sidoine mourut en 482, après avoir vu ses dernières années troublées par de nouvelles luttes politiques et religieuses. Sidoine n'a jamais cherché à briller dans les controverses théologiques et philosophiques, qu'il a fort mal connues, si l'on en juge par la lettre de remerciement qu'il adressa à Mamert, qui lui avait dédié son traité sur l'immatérialité de l'âme. Ses œuvres ont été publiées en 1614 par Sirmond, et Colombet en a publié, en 1836, une traduction assez fidèle avec le texte en regard en trois volumes in-8. — Sources : Guizot, *Hist. de la civil. en France*, I, 60 ; Ampère, *Hist. de la litt. en France avant le douzième siècle,* II, 232 ss. A. Paumier.

SIDON (Saïda). — I. Histoire. Sidon était une des villes les plus anciennes et les plus importantes de la Phénicie. Elle remontait, selon Josèphe, à Sidon, fils aîné de Canaan (*Antiq.*, I, 6, 7 ; Gen. X, 15). Sous le protectorat des Pharaons des XVIIIe et XIXe dynasties, Sidon joua le premier rôle parmi les villes phéniciennes. Les Sidoniens établissent des entrepôts à Laïs, à Hamath, à Thapsaque et jusqu'à Nisibis, près des sources du Tigre, tandis que leur commerce avec les peuples méditerranéens leur créait un véritable empire colonial. L'avènement de la domination crétoise, vers les dernières années de la XVIIIe dynastie, marque la fin de la suprématie sidonienne dans les mers de la Grèce (Maspero). Moïse parle du pays de Sidon comme de la frontière nord de Canaan (Gen. X, 15-19). Dans la bénédiction de Jacob, il est dit de Zabulon qu'il s'étendra jusqu'à Sidon. Lors de l'invasion des Hébreux, on l'appelait « la grande » et ce fut une des sept villes que les conquérants

ne purent arracher aux Cananéens (Jos. XI, 7, 8). Homère vante les Sidoniens comme « habiles en toutes choses. » Après la défaite de l'escadre sidonienne et la prise de la ville par les Philistins (voy. *Philistie*), l'hégémonie passa de Sidon à Tyr. Sidon se soumit en même temps que Tyr à Salmanasar III, vers 840 av. J.-C., et resta la vassale de l'Assyrie, fournissant des vaisseaux à Salmanasar V contre Tyr assiégée, vers l'an 726. Un de ses rois, Abdimilkouth, s'étant révolté contre Assour-akhi-idin, Sidon fut détruite par ce prince, ses grands égorgés, le roi et les habitants transportés en Assyrie et remplacés par des colons venus de la Chaldée et de la Susiane (680-670). Lors de la révolte générale des vassaux syriens contre Nabuchodonosor, Sidon, demeurée fidèle à ce prince, tomba au pouvoir du pharaon Ouabra, vers 580. Plus tard (350), s'étant révoltée contre Artaxercès Ochus, elle fut brûlée et 40,000 personnes périrent dans les flammes avec le roi Tennès qui l'avait livrée à l'ennemi (Diod. de Sicile, XVII, 42-44). Quelques auteurs regardent ce roi Tennès comme le père d'Echmounazar, dont le tombeau a été retrouvé de nos jours à Sidon. Cette ville se soumit sans résistance à Alexandre et passa, à plusieurs reprises, des Séleucides aux Romains. — Dans les premiers temps de la domination romaine, elle formait une sorte de république, composée d'archontes, d'un sénat et du peuple. Auguste priva les habitants de leur autonomie. L'apôtre Paul, se rendant de Césarée à Rome, aborda à Sidon, qui avait encore, quoique bien déchue, un commerce assez important. Elle ne tarda pas à devenir le siège d'un évêché. Baudouin s'en empara en 1111 et, sous la domination franque, elle fut le chef-lieu de la seigneurie de Sagette, la seconde des quatre grandes baronnies du royaume (voy. l'article *Palestine*). Son territoire était alors limité au nord par la vallée du Damour (le Lamyras des anciens) et le Djébel el-Kéniçeh ; à l'ouest, par la mer ; vers l'orient et au sud, le cours du Leïtani (Nahr Qasimiyèh) lui formait une barrière naturelle. En 1187, elle se rendit sans résistance à Saladin, qui en rasa les remparts. Reprise en 1197 par les croisés, elle fut de nouveau, en 1249, démantelée par les Sarrasins, pour retomber entre les mains des Franks. Saint Louis en répara les fortifications. Les templiers l'achetèrent en 1260 de Julien, son seigneur temporaire, pour l'abandonner en 1291, après la chute d'Acre. Quelques années auparavant, le moine Burchard, qui l'avait visitée, vante la grandeur de la ville antique, dont les ruines s'étendaient au loin du sud au nord, le long de la plaine, entre la mer et le Liban, tandis que la nouvelle ville, édifiée en grande partie avec les ruines de l'ancienne, était à peu près resserrée dans les limites actuelles. Au quinzième siècle, Ed. Dâhiri la signale comme l'un des ports de Damas encore assez bien fréquenté par des navires marchands. Au dix-septième siècle, Fakhr ed-Dîn la rebâtit en partie et parvint, pendant quelque temps, à lui redonner une certaine prospérité. Comme il se croyait d'origine française, il accorda sa protection aux chrétiens et surtout aux Français. Le chevalier d'Arvieux, associé d'une maison de Marseille et consul de France à Saïda, réussit à établir des relations commerciales très importantes entre la France et la Syrie. Mais Djezzar-Pacha ayant chassé les Français en 1791, le commerce ne fut plus fait

que par les indigènes; dès lors, Alep et plus tard Beyrout succédèrent à Saïda, pour les affaires avec l'Europe.

II. Etat actuel. La ville moderne de Saïda occupe la pente nord-ouest d'un promontoire qui s'incline légèrement vers la mer. Sur la partie la plus élevée de ce promontoire et du côté du sud, à une altitude de 45 mètres, se trouvent les ruines d'une vieille tour, nommée Qala'at el-Mezzèh, connue sous le nom de château de saint Louis parmi les chrétiens, qui en attribuent la fondation à ce roi. Une muraille en fort mauvais état entoure la ville à l'est, reliant la colline du Qala'at el-Mezzèh à un pont de neuf arches ogivales construit dans la mer, par lequel la ville communique avec le Qala'at el-Bahr (château de la mer). Cette forteresse, mentionnée par le moine Burchard qui en attribue l'érection aux Germains (1227-1228), a certainement remplacé un monument plus ancien, à en juger par les nombreuses colonnes antiques engagées dans les murs. Désignée par les croisés sous le nom de château de Sagette, elle fut évacuée en 1291. Elle se compose de deux tours, signalées par Guillaume de Tyr, reliées par une muraille à laquelle se sont adossées des bâtisses modernes en mauvais état. La plus considérable de ces tours repose sur un soubassement formé de gros blocs dont beaucoup sont taillés en bossage. L'autre tour est mieux conservée. Quelques pierres portent des marques de maçon analogues à celles qui ont été retrouvées à l'angle sud-est de l'enceinte du Haram ech-Chérîf, à Jérusalem (voy. l'article *Jérusalem*). A l'ouest du Qala'at el-Bahr on peut apercevoir sous les eaux les restes d'un mur qui paraît avoir 2 mètres de largeur au moins et qui devait former autrefois un môle destiné à protéger le port. — Saïda renferme de 9 à 10,000 habitants, dont 7,500 environ musulmans, y compris les Métoualis, près de 600 maronites, 800 grecs catholiques et un certain nombre de catholiques latins et de juifs. La ville ressemble, du reste, à presque toutes les villes de la côte, par ses ruelles étroites et ses masures délabrées. On y trouve plusieurs grands khâns, dont le plus considérable est le khân français, bâti par Fakhr ed-Dîn. C'est un immense bâtiment carré, à plusieurs étages, environné de galeries, qui est resté longtemps le grand entrepôt du commerce français en Syrie. Il renferme aujourd'hui le consulat français, diverses institutions latines et un petit musée où l'on a réuni un certain nombre d'objets antiques provenant des fouilles ou des achats de M. Renan pendant sa mission en Phénicie. Saïda possède aussi plusieurs mosquées, dont la plus belle, nommée Djamat el-Kébîr (la grande mosquée), passe pour être une ancienne église dédiée à saint Jean-Baptiste. — Sidon possédait deux ports, le port du nord et le port égyptien. Une ligne de récifs naturels limite et protège à l'ouest et au nord le port du nord, aujourd'hui ensablé. Une chaîne, étendue sur la passe (El-Fatha), suffisait pour fermer entièrement ce port, qui était bien ainsi le λιμὴν κλειστός (port fermé) dont parle Scylax. Au sud de ce bassin et communiquant avec lui par un canal aujourd'hui obstrué, s'ouvre une large baie, autrefois renfermée dans l'enceinte de l'ancienne ville dont elle formait le second port ou port égyptien, mal défendu contre les vents de l'ouest et du sud, à moins qu'il n'ait été

protégé, comme le port analogue de Tyr (voy. l'article *Tyr*), par quelque puissante digue. Les dunes qui le bordent vers l'est sont recouvertes d'un amas énorme de coquillages appartenant à l'espèce *murex trunculus* et qui servait à faire la pourpre.

III. Nécropole de Sidon. Cette nécropole est située un peu au sud du ouady el-Barghoût, à quinze minutes environ de la porte d'Acre. Elle a été taillée dans un lit de rochers calcaires peu saillants au-dessus de la plaine et recouverts d'une mince couche de terre végétale, qui porte quelques oliviers. « Avant que cette vaste surface fût devenue le théâtre d'un travail archéologique assez actif, on y remarquait seulement deux ou trois ouvertures de caveaux souterrains et un rocher isolé, taillé sur ses pans, qui formait le point culminant de la plaine. Dans ce rocher s'ouvrait, à niveau du sol, une caverne que les gens du pays appelaient *Maghâret Abloûn* (caverne d'Apollon). Ce fut dans un réduit attenant à l'extérieur de la paroi est de cette caverne que fut trouvé, en 1855, le sarcophage d'Echmounazar (Renan, *Mission de Phénicie,* p. 401-402). M. Renan, chargé en 1860-1861 par le gouvernement français d'une mission d'exploration en Phénicie, acquit le terrain voisin de la Maghâret Abloûn et le terrain situé au sud-est. Après le départ de M. Renan, les fouilles furent dirigées avec une grande activité par M. le docteur Gaillardot dans le cours des années 1861 et 1862. Ces fouilles ont mis à jour une centaine de caveaux funéraires, plus ou moins considérables, mais qui, malheureusement, avaient été presque tous violés. M. Renan les range lui-même en trois classes différentes : 1° caveaux rectangulaires, s'ouvrant à la surface du sol par un puits vertical, rectangulaire, creusé dans le roc. Au fond de ce puits, sur l'un des côtés du rectangle ou quelquefois sur tous les deux, la paroi est percée d'une porte carrée, donnant accès dans le caveau. C'est la même disposition que dans les sépultures égyptiennes de l'ancien empire. Il est probable que, ici comme en Egypte, l'entrée était couverte d'un édicule ou chapelle funéraire, mais l'exploitation dont cette nécropole a été l'objet pendant de longs siècles n'a laissé subsister aucun de ces monuments; 2° caveaux en voûte, offrant des niches pour les sarcophages et, dans le haut, des soupiraux ronds, creusés à la tarière ; 3° caveaux crépis à la chaux et peints, décorés selon le goût de l'époque grecque, romaine ou chrétienne, avec des inscriptions grecques dont on trouve çà et là quelques traces. On descendait ordinairement dans ces deux dernières espèces de caveaux au moyen d'escaliers de pierre entaillés dans le roc. — Voyez Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient;* Renan et Gaillardot, *Mission en Phénicie;* E.-G. Rey, *Architecture militaire des croisés;* Guérin, *Galilée*, tome II. Ad. Chauvet.

SIEVEKING (Amélie), née en 1794, d'une famille patricienne de Hambourg, morte dans sa ville natale en 1859, se rendit célèbre par son inépuisable charité et son dévouement sans bornes à la cause des misérables. De bonne heure orpheline, recueillie par une parente âgée, elle s'occupa, dès l'âge de dix-sept ans, à instruire des enfants pauvres et leur donna des leçons religieuses, qu'elle fit paraître sous le titre de *Méditations bibliques*, en trois séries successives (1822-1827-1855). Lors des

ravages que fit le choléra en 1831, elle se dépensa avec une abnégation admirable à l'hospice des cholériques. Plus tard, elle fonda l'Association des dames de Hambourg, destinée à secourir les pauvres et les malades (1832), qui rendit les plus grands services et qu'elle dota d'une organisation aussi parfaite que possible, qui fut imitée dans la plupart des grandes villes de l'Allemagne. Le nombre de ses membres dépassa la centaine. Lorsque éclata le terrible incendie qui, en 1842, détruisit plusieurs quartiers de Hambourg, cette Association, secondée par les sociétés sœurs qui s'étaient fondées au dehors, contribua puissamment à soulager l'effroyable misère qu'engendra ce sinistre. Pieuse, courageuse, aimante, Amélie Sieveking voyait chaque jour s'élargir le cercle de son activité : elle unissait une ardeur infatigable à un bon sens et à une raison calme qui la préservèrent de bien des mécomptes. Son exemple peut être cité comme modèle à tous ceux qui sont animés du noble désir de se vouer au soulagement des maux du prochain. Les rapports annuels qu'elle rédigeait pour son œuvre ont été publiés en partie par Micheli, sous le titre de : *Les amies des pauvres de Hambourg ;* ils sont une mine abondante pour la diaconie chrétienne.— Voyez *Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Am. Sieveking, in deren Auftrage von einer Freundin derselben verfasst,* Hamb., 1860; trad. franç., Gen., 1860.

SIGEBERT DE GEMBLOURS. Sigebert, l'une des lumières de l'école de Liège et du monastère de Gemblours, appartenait, par sa naissance, à la partie française de la Belgique. Né vers 1030, il fit toutes ses études au monastère de Gemblours et fit assez de progrès pour mériter l'éloge de son disciple Godescalk, qui déclare qu'il possédait toutes les sciences divines et humaines. Appelé à diriger l'école du monastère de Saint-Vincent, près de Metz, en 1070, Sigebert y composa son premier ouvrage en l'honneur du fondateur du couvent (*Vita Sancti Deoderici*), ouvrage de jeunesse, qui se distingue par un sage emploi des sources. Revenu à Gemblours, il y termina, le 15 octobre 1112, une longue carrière, tout entière consacrée à l'étude. Nous possédons de Sigebert de nombreux traités de polémique, favorables à la cause de l'empire (Martène, *Thesaurus*, I, 230-241). Tout en aimant la vie monastique, ennemi d'un ascétisme exagéré, opposé à la tendance dominante qui voulait transformer le monde en un cloître immense, Sigebert affirme la valeur des messes dites par les prêtres mariés, proteste contre la prétention du pape de vouloir exercer le pouvoir temporel et ne craint pas d'affirmer le droit du pouvoir civil de le déposer, en cas de prévarication (Weber, *Allg. Weltg.*, VI, 449). Quand le pape autorisa le comte de Flandre, Robert, à organiser une croisade contre l'église de Liège, qui avait embrassé la cause de Henri IV, Sigebert lança à la papauté un audacieux défi (Néander, *Kirchengesch.*, VII). Nous possédons encore de Sigebert un traité *De passione sanctorum thebeorum*, une *Vita Wioberti,* les *Gesta Abbatum Gemblac. descriptaribus ecclesiasticis*; enfin une chronique qui a joui longtemps d'une autorité incontestée, mais dont on a reconnu récemment les erreurs nombreuses. Les écrivains spéciaux louent le zèle, les vastes lectures, la modération du chroniqueur de Gemblours, auquel on doit,

cependant, les premiers éléments de la fameuse légende de sainte Ursule et des onze mille vierges. Il est prouvé aujourd'hui que la fable de la papesse Jeanne ne fait point partie de ses écrits. — Sources : S. Hirsch, *De vita et scriptis Sigib.*, Berlin, 1841 ; Pertz, VI ; Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, II, 119-123.

SILAS, Σῖλας, Σιλουανός, *Silvanus*, prédicateur ou prophète de la communauté chrétienne de Jérusalem, qui entra en rapport avec l'apôtre Paul (Actes XV, 22. 32), et l'accompagna pendant son second voyage missionnaire en Asie Mineure et en Macédoine (Actes XV, 40 ; XVI, 19. 25; XVII, 4). Il s'arrêta pendant quelque temps à Bérée, alors que Paul avait dû fuir en hâte, et ne le rejoignit qu'à Corinthe (Actes XVIII, 5 ; cf. 1 Thess. I, 1 ; 2 Thess. I, 1 ; 2 Cor. I, 19). On ignore si le personnage nommé 1 Pierre V, 12 est le même que le compagnon de Paul. La tradition ecclésiastique en a fait tour à tour un évêque de Thessalonique et un évêque de Corinthe. Elle prétend aussi que Silas fut un des deux disciples que Jean-Baptiste envoya à Jésus pour lui demander s'il était le Christ (voy. Cellarius, *Dissert. de Sila, viro Apostol.*, Ien., 1773).

SILO (Siloh, Siloah ; Σιλώ, Σηλώ, Σηλώμ), ville de la tribu d'Ephraïm, à 10 ou 12 milles de Sichem, au centre de la Palestine, fut choisie par ce motif comme capitale et siège du tabernacle depuis Josué jusqu'à Samuel (Jos. XVIII, 1, 9 ; XIX, 51 ; XXI, 2 ; XXII, 9. 12 ; 1 Sam. I, 3. 9. 24 ; II, 14 ; III, 21 ; IV, 3 ; XIV, 3 ; Ps. LXXVIII, 60 ; Jér. VII, 12). Silo est encore mentionnée sous le règne de Jéroboam (1 Rois XI, 29 ; XIV, 2. 4), et même au temps de l'exil (Jér. XLI, 5), mais elle avait dû perdre de son importance. Jérôme ne trouva plus sur son emplacement que les débris d'un autel peu ancien.

SILOÉ, Siloah, Σιλωάμ, nom d'une source, dans une vallée (Josèphe, *De bello jud.*, 5, 12. 2 ; 6, 8. 5), située près de Jérusalem, qui fournissait une eau abondante et savoureuse (Es. VIII, 6) ; elle formait un étang ou piscine (Néh. III, 15 ; Jean IX, 7 ; cf. Luc XIII, 4) qui avait une certaine réputation, mais dont l'emplacement ne peut pas être déterminé avec précision (voy. l'article *Jérusalem*). Un certain nombre d'exégètes et de voyageurs identifient la vallée et la source de Siloé avec celle de Gihon (1 Rois I, 33. 38 ; 2 Chron. XXXII, 30 ; XXXIII, 14).

SILVÈRE, fils d'Hormisdas, fut pape de 536 à 537. Imposé, semble-t-il, aux Romains, à la mort d'Agapet Ier, par les Goths, il s'empressa d'ouvrir les portes de Rome à Bélisaire et il soutint avec lui le terrible siège de Vitigès ; il n'en fut pas moins sacrifié à des intrigues féminines et aux rancunes des Grecs, saisi sous le prétexte de haute trahison, dépouillé de ses vêtements sacerdotaux et envoyé en exil à Patara, en Lycie, et de là dans une île de la côte de Campanie, où il mourut. Le diacre Vigile, instrument de la cabale ourdie contre Silvère, fut élu aussitôt à sa place. — Voyez le *Liber pontificalis ;* le *Bréviaire* de Libératus (dans les conciles de Labbe, V, etc., chap. 22) ; Grégorovius, I, et de Reumont, II ; les nouveaux *Regestes* de Wattenbach.

SILVESTRE Ier (Saint), pape (314-336). Raconter l'histoire de son pontificat serait tracer les annales du règne de Constantin. Parler des édifices qui remontent à son époque serait décrire la basilique du Latran,

celles de Saint-Pierre au Vatican et de Saint-Paul sur la voie d'Ostie, et parmi tant d'autres, le mausolée de sainte Hélène, Sainte-Constance, Sainte-Agnès, le Baptistère de Constantin, etc. On voit dans le *Liber pontificalis* l'énumération des trésors dont son règne vit orner les églises nouvelles ; l'ancien *titulus Equitii*, appelé aujourd'hui *S. Silvestro e Martino ai monti*, a conservé son nom. Les apocryphes n'ont jamais tant défiguré l'histoire qu'à propos du nom du pape contemporain de Constantin ; la vie de Silvestre elle-même, dans le *Liber pontificalis*, est évidemment interpolée d'un long appendice consacré aux fondations de Constantin ; mais surtout, elle accepte et propage la légende que Adrien Ier, Nicolas Ier et Léon IX répètent hautement comme un des plus beaux titres de la papauté. Les *Actes de Silvestre* nous montrent le pape s'enfuyant devant l'empereur, encore païen et persécuteur des chrétiens, sur le mont *Syraptim*, dont on a fait le Soracte ; frappé de la lèpre par la main de Dieu, Constantin est baptisé par le pape et aussitôt nettoyé. Ces actes sont suivis d'une longue apologie de la foi chrétienne dirigée par Silvestre contre les juifs, et c'est à cet apocryphe que sont empruntés les fragments que A. Mai a publiés comme inédits (*Script. Vet.*, VII et VIII), d'un ouvrage prétendu du pape contre les juifs. Les *Acta Silvestri* ont été le noyau de toute la légende du moyen âge, qui déjà se retrouve, au commencement du cinquième siècle, dans l'historien arménien Moïse de Khorène. M. Duchesne (*Et. sur le Liber pont.*, 1877) les a étudiés à fond, il en a retrouvé les origines orientales. La *Constitution de Silvestre*, procès-verbal d'un concile romain tenu avant le concile de Nicée, et le *second concile de Silvestre*, source fréquente, comme les apocryphes précédents, du *Liber pontificalis*, ont été reconnus par M. Duchesne comme dépendant des *Actes de Silvestre* et fabriqués au temps de Symmaque (514). On trouvera les derniers dans les *Epistolæ* de Coustant, les *Acta Silvestri* dans Surius, au 31 décembre, et leur texte grec dans les *Martyrum Triumphi* de Combefis (Paris, 1559, in-8°). Mais ce que la légende a de plus considérable, c'est moins encore le baptême de Constantin que la *Donation* qui porte son nom, et qui est imprimée partout, en particulier dans les recueils conciliaires, d'après la célèbre collection Colbertine, dans pseudo-Isidore et dans Gratien, en dernier lieu dans Martens. Ce n'est pas le lieu d'en discuter l'origine ; il est admis aujourd'hui que cet acte apocryphe est contemporain de Pépin ou de Charlemagne et n'a vu le jour que pour justifier les prétentions des papes (voyez Dœllinger, *Papst-Fabeln*, 1863, et les historiens des carolingiens, en dernier lieu W. Martens, *Die rœmische Frage unter Pippin u. Karl. d. Gr.*, Stuttgard, 1881). Le dernier auteur, M. Martens, veut que la *Donation* ne remonte qu'à l'année 805 ou 806. En réalité, ce que l'on sait de l'action de Silvestre Ier sur les grands événements de son règne est fort peu de chose. Hefele (2e édit., I, p. 39) semble avoir établi que ses délégués ont présidé le concile de Nicée. La chose est contestée encore par le plus récent auteur, M. Langen (*Geschichte der rœmischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I*, Bonn, 1881). On trouvera dans les nouveaux *Regestes*, de M. Wattenbach, l'indication de plusieurs décrets inauthentiques qui portent son nom. Saint

Silvestre, qui est fêté le 31 décembre, régna entre Miltiade et Jules Ier.

SILVESTRE II (Gerbert), pape de 999 à 1003. Né à Aurillac ou dans ses environs, Gerbert fut élevé dans le monastère de Saint-Gérauld, puis en Espagne, à Vich, où il fut initié aux mathématiques. En 970, nous le voyons à Rome, puis à la cour impériale; en 972, il enseigne à Reims; son savoir, considérable pour son temps, est pourtant, au jugement des modernes, de bien peu d'étendue. C'est à Reims que Othon II vint le chercher pour lui confier l'abbaye de Bobbio. Calomnié, persécuté, le fougueux abbé tomba bientôt en disgrâce auprès de l'empereur et du pape Jean XIV, et s'enfuit à Reims où il fut bientôt mêlé aux luttes de la politique. C'est alors que nous le voyons au concile de Saint-Basle (*ad S. Basolum*), réuni pour le jugement de l'archevêque Arnulfe, accusé de trahison envers Hugues Capet (991). Dirigé par Gerbert, qui en a seul conservé le récit, le concile dépose Arnulfe, et aussitôt Gerbert est mis à la place du condamné. Le concile de Mouzon (*Synodus Mosomensis*), où l'archevêque tint le discours qui nous est conservé (995), s'éleva à son tour contre Gerbert, qui de nouveau eut à se justifier devant une assemblée tenue peut-être à Reims; il dut céder la place. A la mort de Grégoire V, en 999, il était en Italie, archevêque de Ravenne; il fut mis sur le siège de Rome le 2 avril; Silvestre II fut le premier pape français. Avec habileté, il reconnaît son rival, Arnulfe, comme archevêque de Reims. Sur le trône de Rome, il continue l'étude des lettres. Ami de Othon III, comme il l'avait toujours été de la maison de Saxe, il gouverna avec fermeté. Il mourut le 12 mai 1003; Jean XVIII lui succéda. Les contemporains de Gerbert l'appelaient *le musicien;* c'est avec ce surnom qu'il figure dans les catalogues des papes; peu à peu il se forma autour de son nom toute une légende; c'est dans le cercle des ennemis acharnés de Grégoire VII, sous la plume de Bennon, que nous voyons se constituer la légende du pacte que Gerbert avait conclu avec le diable. Satan lui avait promis qu'il ne mourrait qu'après avoir lu la messe à Jérusalem; et voici que, étant à l'église de Sainte-Croix de Jérusalem, à Rome, il se sentit frappé du mal qui allait l'emporter; il mourut dans les remords. Mais déjà peu après la mort de Silvestre la fable de Gerbert sorcier commence à poindre; et comment ce grand homme aurait-il évité cette calomnie? Dœllinger le dit fort bien : au dixième siècle, un pape sans famille, enfant du peuple, fils de ses œuvres, fort de sa seule énergie et d'une science unique de son temps et inouïe dans la Rome de la pornocratie, ne pouvait être qu'une créature du démon. Les dominicains, ces propagateurs de toutes les légendes étranges, Vincent de Beauvais, Martin de Troppau, Bernard Gui, Amalric Auger, n'ont pas manqué de développer ce conte jaloux et méchant; on crut longtemps que le frémissement des os du pape sorcier annonçait la mort d'un pape; il paraît qu'un vers de son épitaphe, bien mal compris, a pu prêter à cette superstition. Si Gerbert a été personnel, ambitieux, violent, ingrat, il n'en a pas moins occupé, par sa science et par son mérite, l'une des premières places dans l'histoire des évêques de Rome. — Les œuvres de Gerbert, sur lesquelles on consultera d'abord l'*Histoire littéraire de la France*, vol. VI, ont été publiées, ses lettres du moins, en 1611, par le

frère de Papire Masson, puis, corrigées et enrichies, par Du Chesne dans son volume II. Mabillon, dans ses *Analecta*, B. Pez, dans son *Thesaurus*, I, 2, et dans le *Thesaurus novissimus*, III, 2, ont donné plusieurs de ses œuvres scientifiques, et M. Pertz a imprimé, dans le volume III des *Scriptores*, ses célèbres écrits historiques, la lettre à Wilderode, évêque de Strasbourg, les actes du concile de Saint-Basle, les discours du concile de Mouzon et de celui que l'on place, assez légèrement, à Coucy (*in concilio Causeio*) : Hefele a fort bien fait remarquer que le mot de *causeius* se trouve au onzième siècle dans le grammairien Papias, et ne signifie qu'une chose, c'est que Gerbert y était *en cause*. Les auteurs rémois, comme le cardinal Gousset, ont amassé les accusations de toute espèce contre ces pièces, qui rappellent, sous la plume d'un homme qui fut pape, les terribles paroles d'Arnoul d'Orléans contre la papauté du dixième siècle, et celles non moins sévères de Gerbert lui-même, que les auteurs de parti pris n'ont jamais osé reproduire en entier. Migne lui-même (vol. 137 et 139) a persisté dans le système de citation par extraits. M. Olleris, doyen de la faculté des lettres de Clermont, a publié, en 1867, les *Œuvres de Gerbert* (Clermont et Paris, in-4°). Les lettres de Gerbert, au reste, sont souvent rendues inintelligibles par les caractères *tironiens*, c'est-à-dire sténographiques ou cryptographiques dont l'auteur usait pour écrire les noms propres (on verra la signature du pape, dans ce caractère, au bas d'un diplôme qui est exposé à la Bibliothèque nationale, galerie des Chartes, n° 420). — L'historien de Gerbert est Richer, moine de Saint-Remi de Reims (*Historiarum Libri* IV, Pertz, *Scriptores*, III, et nouvelle édition de Waitz en 1877). M. Watterich (vol. Ier, 1862) a donné quelques extraits relatifs à la vie de Gerbert; M. Olleris a consacré son introduction, tirée à part, à son histoire. Voyez aussi Hock, *Gerbert*, Vienne, 1837, trad. fr., Paris, 1843; l'abbé Lausset, *Gerbert*, Aurillac, 1866 (jugé sévèrement par les auteurs); M. Büdinger, *Ueber Gerbert's wissenschaftliche u. politische Stellung*, Cassel, 1851; Friedlein, *Gerbert u Boetius*; Cantor, *Mathemat. Beitr. zum Kulturleben*; Th. H. Martin, *les Signes numéraux et l'Arithmétique*, cités par M. Olleris; M. Chasles, *Aperçu historique sur l'origine et le développement des Méthodes géométriques*, Bruxelles, 1837, p. 464, et *Comptes rendus, de l'Académie des sciences*, XVI, 1843, p. 156; Dœllinger, *Papst Fabeln* 1862; Hefele, *Conciliengeschichte*, IV, 2e éd., 1879; Péchenard, *De Schola Remensi X sæc.*, Paris, 1876; Reuter, *Geschichte der Aufklærung*, I, 1875; E. de Barthélemy, *Gerbert*, Lagny, 1868, in-12; Wattenbach, *Geschichtsquellen*, I, 4e éd., 1877; Grégorovius, V, 3e éd., 1876; D. Kœler, *Gerbertus injuriis*, etc., *liberatur*, Altorf, 1720; Illgen, *Gerbert's Bündniss mit dem Teufel*, *Zeitschrift f. hist. Theol.*, 1843, II.

S. Berger.

SILVESTRE DE PRIERIO. Voyez *Prierias*.

SIMÉON, Συμεών, fils de Jacob et de Lia (Gen. XXIX, 33) et chef d'une tribu israélite qui s'établit au sud-ouest du pays, dans le voisinage de la Philistie et de l'Idumée. Des dix-sept villes que la tribu de Juda avait cédées à celle de Siméon, un certain nombre retournèrent à Juda (I Rois XIX,

3; 1 Sam. XXVII, 6; XXX, 30; Jos. XIX, 4), ce qui semble confirmer l'hypothèse d'une oppression exercée par cet Etat plus puissant sur son voisin plus faible (1 Chron. IV, 41.43). — Ce nom de Siméon était aussi porté par le vieillard, renpli du Saint-Esprit, qui attendait à Jérusalem l'avènement du Messie et la rédemption d'Israël, et qui bénit l'enfant Jésus lorsque ses parents le présentèrent au temple (Luc II, 25 ss.). Les plus anciens martyrologes mettent sa fête au 5 janvier. On montrait son tombeau dans la vallée de Josaphat. Michaëlis et quelques autres commentateurs croient que Siméon était fils de Hillel et père du célèbre Gamaliel, et comme Hillel descendait par sa mère de David, le pieux vieillard eût été parent de Jésus.

SIMÉON LE MÉTAPHRASTE, ainsi surnommé parce qu'il paraphrasait (μετέφρασε) les récits des martyrs et des saints qu'il a livrés à la postérité. La plus grande incertitude règne au sujet de cet écrivain byzantin qui jouit d'une vogue assez considérable au moyen âge. On n'est d'accord que sur un seul point, c'est qu'il vécut à Constantinople et occupait d'importantes fonctions à la cour des empereurs grecs. D'après Allatius (*De Simeonum scriptis*, Par., 1664), suivi par Cave (*Histor. liter.*, Lond., 1688, p. 573) et par Fabricius (*Bibl. gr.*, VI, p. 509), Siméon aurait vécu au commencement du douzième siècle, comme secrétaire, chancelier et *magister palatii* de l'empereur Léon le Philosophe et de son fils Constantin. Il s'appuie sur le récit d'une mission que Siméon aurait reçue, en l'an 902, de Léon dans l'île de Crète, pendant le cours de laquelle les anachorètes qu'il fréquenta lui auraient inspiré l'idée de raconter leur vie (*Vita s. Theoctistæ*, apud Surium, 10 nov.). Allatius invoque encore le panégyrique que fit de Siméon Michel Psellus junior (*Oratio panegyrica in Sim. Met.*, apud Surium, 27 nov.) qui vivait vers 1050. Oudin (*Dissertat. de ætate et scriptis Simon. Met.*, dans son *Comment.*, II, 1300 ss.) combat l'hypothèse d'Allatius par une série d'arguments qui ne manquent pas de valeur, mais qui sont loin d'être décisifs, et établit qu'il faut identifier Siméon avec le personnage du même nom qui, vers 1160, sous Jean Comnène, publia un *Epitome canonum* (cf. Justelli, *Bibl. jur. can.*, II, 710), et portait également les titres de chancelier et de *magister palatii*. Le *Recueil des vies des saints* de Siméon est une compilation confuse et indigeste, enrichie par des additions postérieures; il n'a jamais été publié dans son ensemble. On en trouvera des textes latins et grecs dans la collection de Surius et dans les *Acta sanctorum;* un grand nombre d'autres existent à l'état de manuscrits dans les bibliothèques de Vienne, de Paris, de Venise, de Florence, de Munich, etc. On attribue aussi à Siméon : 1° *Epistolæ IX;* 2° *Carmina quatuor politica et jambica;* 3° *Oratio in lamentationem Deiparæ;* 4° *Sermo in diem sabbati sancti;* 5° *Sermo de precatione;* 6° Ἠθικοὶ λόγοι, *Sermones XXIV de moribus ex Basilii opp. selecti*).

SIMÉON STYLITE. Voyez *Stylites*.

SIMON, Σίμων. — 1° Nom d'un grand prêtre juif, fils d'Onias, connu par les embellissements qu'il fit au temple de Jérusalem (Ecclésiastique L, 1 ss.). D'après les uns, il s'agit de Simon Ier, fils d'Onias Ier, surnommé le Juste, qui vivait du temps de Ptolémée Lagus, 300 ans av.

Jésus-Christ (Josèphe, *Ant.*, 12, 2. 4 ; 12, 4. 10) ; d'après les autres, cet éloge s'applique à Simon II, fils d'Onias II, qui empêcha Ptolémée Philopator de pénétrer dans le sanctuaire du temple et de le profaner (Josèphe, *Ant.*, 12, 4. 10 ; Eusèbe, *Chron. ad ann.* 137 et 143 *Olymp.*) ; — 2° Simon Machabée, surnommé Thasi, fils de Mathathias et frère de Judas et de Jonathas, père de Jean Hyrcan. Il signala sa valeur en plusieurs occasions (1 Mach. II, 3 ; V, 17 ss. ; X, 74 ss. ; cf. 2 Mach. VIII, 22 ss. ; XIV, 17) et fut établi par Antiochus Deus gouverneur de toute la côte de la Méditerranée, depuis Tyr jusqu'aux frontières d'Egypte. Il prit ensuite Bethsura et Joppé, et bâtit Adiada pendant que son frère Jonathas était chef et grand prêtre des Juifs (1 Mach. XI, 59. 65 ; XII, 33. 38). Peu de temps après, il s'opposa à Tryphon, commandant de l'armée ennemie, et reconnut pour roi de Syrie Démétrius, son compétiteur. Après cela, il prit Gaza, força les Syriens qui occupaient la citadelle de Jérusalem à capituler, et établit une fête annuelle en mémoire de la réduction de cette forteresse (1 Mach. XIII, 1 ss.). Simon nomma Jean Hircan, son fils, général de ses troupes, établit des magasins de vivres et des dépôts d'armes, mit de l'ordre dans l'administration, favorisa le commerce, renouvela l'alliance avec les Romains et les Lacédémoniens et s'appliqua à faire goûter aux Juifs les fruits de la paix qu'il leur avait procurée. Le peuple, en reconnaissance des obligations qu'il avait à Simon et à sa famille, l'établit pour toujours prince pontife de la nation (1 Mach. XIV, 1 ss.). Quelque temps après Antiochus Sidétès, roi de Syrie, après avoir fait à Simon les propositions les plus gracieuses, menaça de le traiter en ennemi ; mais Simon, sans s'effrayer, lui offrit cent talents pour les villes dont il s'était rendu maître ; ce qui ayant été mal reçu d'Antiochus, celui-ci envoya Cendebée avec des troupes pour ravager la Judée ; mais ce général fut battu par Jean Hircan et Judas, fils de Simon. Enfin, Ptolémée, fils d'Abobus, le fit massacrer dans le château de Doch ou Dagon, où il l'était venu voir en faisant la visite des villes de Judée. Il fit aussi tuer Mathathias et Judas, ses fils, espérant se rendre maître de la Judée ; mais Jean Hircan le prévint, et fut reconnu prince et souverain pontife des Juifs à la place de son père (1 Mach. XV, 1 ss. ; 15 ss. ; 38 ss. ; 1 Mach. XVI, 1 ss. ; 11 ss.) ; — 3° Simon, de la tribu de Benjamin, qui avait l'intendance (προστάτης) du temple de Jérusalem, sous Séleucus Philopator, dénonça les trésors qu'il renfermait au gouverneur syrien de la Cœlésyrie et provoqua la mission d'Héliodore et les conflits sanglants qui en furent la conséquence (2 Mach. III, 4 ss. ; IV, 1 ss.) ; — 4° Simon, fils de Jona, surnommé Céphas ou Pierre (voy. cet article) ; — 5° Simon le Zélote (ζηλωτής ou κανανίτης, de kanean, et non καναναῖος, c'est-à-dire de Cana, en Galilée, comme quelques interprètes ont traduit à tort), l'un des apôtres de Jésus (Matth. X, 4; Marc III, 18 ; Luc VI, 15 ; Actes I, 13). La plupart des pères de l'Eglise en font un frère de Jacques Alphée et l'identifient avec Simon, frère de Jésus. D'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, 3, 32), il aurait subi le martyre à Rome, sous Trajan ; d'après Nicéphore (2, 40), il aurait été crucifié après avoir prêché l'Evangile en Egypte, dans la Cyrénaïque, dans la Mauritanie, en Libye et dans les îles Britanniques ; Abdias (*Histor.*, 6, 7 ss.), au

contraire, le fait voyager en Perse et en Babylonie où il aurait été assassiné ; — 6° Simon, frère de Jude, de Jacques et de Joses, et par conséquent du Christ (Marc VI, 3 ; Matth. XIII, 35 ; voyez l'article *Jacques*, sur la signification du mot ἀδελφός). Les auteurs ecclésiastiques l'identifient avec le précédent, ainsi qu'avec Simon, fils de Cléophas (Jean XIX, 25) que Eusèbe (*H. E.*, 3, 11) désigne comme le successeur de Jacques à l'évêché de Jérusalem et comme ayant souffert le supplice de la croix, environ l'an 107 (cf. *Constit. apost.*, 7, 46) ; — 7° Simon de Cyrène, père de Rufus et d'Alexandre, supposés connus des lecteurs des Evangiles, qui porta la croix à la place de Jésus (Matth. XXVII, 32 ; Marc XV, 21 ; Luc XXIII, 26). D'après les basilidiens, il aurait subi le supplice de la croix à la place de Jésus (Epiphane, *Hæres.*, 24, 3 ss.). Une tradition incertaine le fait évêque de Bostra, en Arabie ; — 8° Simon le Lépreux, chez lequel Jésus mangea, à Béthanie, quelques jours avant sa passion, et où Marie, sœur de Lazare, répandit sur ses pieds un parfum de grand prix (Matth. XXVI, 6 ss. ; Marc XIV, 3 ss. ; Jean XII, 1 ss.). Il est inutile de rapporter les récits des synoptiques et celui de Jean à deux faits différents, et oiseux de faire de Simon le père de Marie ou le mari de Marthe.

SIMON (Richard), érudit français, célèbre par ses travaux de critique biblique, naquit le 13 mai 1638 à Dieppe, où son père exerçait le métier de forgeron, et mourut dans la même ville le 17 avril 1712. Après une jeunesse fort studieuse, employée essentiellement à l'étude des langues grecque, hébraïque et syriaque, à celle de l'exégèse et de l'histoire ecclésiastique, il entra, en 1662, dans la congrégation de l'Oratoire, où il trouva toutes les facilités désirables pour poursuivre librement ses études, grâce en particulier à la belle collection de livres et de manuscrits orientaux dont il eut à dresser le catalogue. Les premiers fruits de ses travaux furent, outre la traduction annotée et plusieurs fois réimprimée de deux petits ouvrages italiens (*Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les juifs, de Léon de Modène, rabbin de Venise, avec un supplément touchant les sectes des Caraïtes et des Samaritains*. Paris, 1674, in-12; à la deuxième édition, 1681, Simon ajouta : *Comparaison des cérémonies des Juifs et de la discipline de l'Eglise. — Voyage du mont Liban du R. P. Dandini, nonce en ce pays-là*. Paris, 1675, in-12), la publication de documents relatifs à l'Eglise grecque (*Fides Ecclesiæ Orientalis, seu Gabrielis metropol. Philadelph. Opuscula*. Paris, 1671, in-4), pour servir de réponse aux assertions de Claude, qui, dans sa *Réponse au livre de M. Arnaud intitulé la Perpétuité de la foi* (Quevilly, 1670), avait nié que les Grecs admissent la transsubstantiation. Simon continua la discussion sur ce point avec Th. Smith, professeur à Oxford, tant dans son *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant* (Francf., 1684, in-12, qui reçut, en 1711, un nouveau titre plus exact : *Hist. crit. des dogmes... des chrétiens orientaux*), que dans la *Créance de l'Eglise orientale sur la transubstantiation* (Paris, 1687, in-12). — Mais ce n'étaient là, pour Simon, que des occupations secondaires ; depuis de longues années il réunissait les matériaux d'un grand travail de critique biblique, remar-

quable tant par l'érudition qu'il y déploya que par la hardiesse et la nouveauté de son point de vue, travail auquel il doit sa réputation, mais dont le premier volume amena un grand changement dans son existence. En effet, l'apparition, en 1678, de son *Histoire critique du Vieux Testament*, supprimée par un arrêt du Conseil d'Etat avant même d'avoir été publiée, grâce à l'ardeur avec laquelle Bossuet réclama cette condamnation, avait donné au parti janséniste, très nombreux dans l'Oratoire et auquel Simon était opposé, une occasion favorable pour l'exclure de cette congrégation. L'auteur se retira, pendant quelques années, dans sa cure de Bolleville, au pays de Caux, et y employa ses loisirs, ainsi qu'à Dieppe, Rouen et Paris, où il résida dans la suite, à faire réimprimer en Hollande son ouvrage, et à en rédiger la continuation, tout en le défendant avec une activité infatigable contre de nombreux adversaires, tels que les protestants Ch. M. de Veil, Ezech. Spanheim, Is. Vossius, Salden, Iaq. Basnage, Leclerc, Jurieu, et les catholiques Du Pin et Le Vassor. Une réimpression imparfaite de l'*Hist. crit. du V. T.* avait été faite, en 1680, à Amsterdam, par Elsevier (trad. en latin par Aubert de Versé en 1681, in-4, avec nouveau titre et appendice, 1685, 1698 et 1700; en anglais par R. Hampden, Lond., 1682, in-4); Simon lui-même donna une édition française définitive, soi-disant la septième, de son ouvrage à Rotterdam, chez R. Leers, 1685, in-4, y joignant en appendice les pièces polémiques qu'il avait échangées jusque-là avec de Veil et Spanheim, ainsi qu'une apologie de sa façon sous le titre de *Réponse de P. Ambrun, minis. du S. Ev., à l'Hist. crit.* Entre les nombreux écrits qu'il publia pour défendre son livre, les plus considérables et les seuls qui aient une importance scientifique qui en fait de vrais compléments à l'*Histoire critique*, sont ceux par lesquels il défendit victorieusement contre Vossius la supériorité du texte hébreu sur celui des Septante (*Simonis Opuscula critica adversus Vossium*, Edinburg, 1685, in-4, et *Hier. Le Camus Judicium de nupera Vossii ad iteratas Simonii objectiones Responsione*, ib. 1685, in-4), et surtout ceux qu'il opposa, avec beaucoup de vivacité si ce n'est toujours avec succès, à un adversaire aussi savant que lui et, en plus d'un point, plus libre encore dans ses opinions ; nous voulons parler de l'arminien Jean Le Clerc, à l'ouvrage duquel (*Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Hist. crit. du V. T.*, Amsterd., 1685, in-8; nouv. éd. 1711 ; trad. allem., 1779) Simon opposa d'abord une *Réponse au livre intitulé Sentimens*, etc. (Rotterd. 1686, in-4), puis à sa réplique (*Défense des sentimens*, etc., Amst., 1686, in-8) une duplique intitulée : *De l'Inspiration des livres sacrés, avec une Réponse au livre intitulé Défense des sentimens*, etc. (Rotterd., 1687, in-4 ; réimpr. en 1699). Dès lors, et dans tout le cours du dix-huitième siècle, l'ouvrage de Simon fut en butte, surtout en Allemagne, où ce genre d'études était plus en vogue, aux attaques d'un très grand nombre de théologiens, dont nous ne nommerons que le plus éminent, Joh. Gottl. Carpzov, qui, dans ses deux ouvrages (*Introductio ad libros Vet. Test.*, Lips., 1714-21, 3 vol. in-4, et *Critica sacra Vet. Test.*, Lips., 1728, in-4) résuma avec une grande érudition les opinions traditionnelles et orthodoxes en fait de

critique biblique, en face desquelles la tendance plus scientifique inaugurée par Simon ne devait être remise en honneur que vers la fin du siècle passé, tout d'abord par Semler (*Apparatus ad liberalem Vet. Test. interpretationem*, Halæ, 1773, in-8). — Mais Simon avait continué sans relâche ses études bibliques, dont il publia la continuation dans les volumes suivants : 1° *Histoire crit. du texte du Nouv. Test.* (Rot., 1689, in-4 ; réimprimé encore deux fois la même année; trad. angl. Lond., 1689, 2 vol. in-4, et allem., Halle, 1776, in-8), contre lequel le luthérien H.-J. Majus écrivit son *Examen historiæ crit. textus N. T.* (Giessen 1694, in-4) et le réformé Ant. Coulan, son *Examen de l'Hist. crit. du N. T.* (Amst., 1696, in-12) ; 2° *Histoire crit. des versions du N. T.* (Rotterd., 1690, in-4 ; trad. angl., Lond. 1692, in-4, et allem., Halle, 1777-80, 2 vol. in-8), au sujet duquel Simon soutint une polémique avec Ant. Arnauld ; 3° *Histoire crit. des principaux commentateurs du N. T.* (Rotterd., 1693, in-4 ; trad. allem. avec adjonction des commentateurs du V. T., Gosslar, 1713, in-8), ouvrage contre lequel Bossuet s'éleva avec force, principalement pour défendre saint Augustin, dans son ouvrage posthume intitulé : *Défense de la tradition et des ss. Pères* (publ. pour la première fois dans le deuxième volume de ses *Œuvres posthumes*, Paris, 1753, in-4) ; 4° *Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T.* (Paris, 1695, in-4), dont la plus grande partie est dirigée contre la traduction janséniste du Nouveau Testament, dite de Mons. A ces ouvrages il faut joindre le *Nouv. Test. de N.-S. J.-C., trad. sur l'ancienne édition lat. avec des remarques* (Trévoux, 1702, 4 vol. in-8 ; trad. angl., Lond., 1730, 2 vol in-4), qui fut condamné par le cardinal de Noailles et par Bossuet, qui publia contre lui deux *Instructions* (Paris, 1702-3, 2 vol. in-12). — Enfin, laissant de côté bon nombre d'autres publications moins importantes de notre fécond auteur, nous devons signaler encore les volumes de mélanges, qui, sous le titre de *Lettres choisies* (dern. édit., 1730, 4 vol. in-12), *Bibliothèque critique* (Amst., 1708-10, 4 vol. in-12), *Nouvelle bibliothèque choisie* (Amst., 1714, 2 vol. in-12) et *Critique de la bibliothèque des auteurs ecclésiast. et des prolégomènes de la Bible publiés par Elies Du Pin* (ouvrage posthume, Paris, 1730, 4 vol. in-8), renferment une foule de petites dissertations bibliographiques, critiques et historiques, pleines d'intérêt et d'érudition. — La fin de la vie de Simon fut assombrie par l'hostilité qu'avaient suscitée contre sa personne les attaques, en général anonymes ou pseudonymes, qu'il ne cessa toute sa vie de diriger, avec une regrettable infatuation de lui-même, contre le monde entier ; les jansénistes, les bénédictins, l'Oratoire, la Sorbonne, les protestants, même à un certain moment ses amis les jésuites, furent tour à tour en butte à ses attaques, pour ne pas parler de ses agressions innombrables contre les individus. Mais, s'il eut ainsi la main levée contre tous, tous aussi levèrent la main contre lui, et il mourut fort isolé. — Après avoir résumé l'histoire de la vie et des principaux ouvrages de Simon, il nous reste à donner une idée succincte du contenu de ses *Histoires critiques de l'Anc. et du Nouv. Testament*, et de faire ressortir, à côté de leurs défauts, les grands mérites qui en font l'importance.

Pour l'Ancien Testament, comme pour le Nouveau, Simon a divisé son travail en trois parties : Histoire du texte, des traductions et des interprètes ; cela déjà nous montre que sa méthode, qui est la seule vraie, est avant tout historique : à la suite de Spinoza, qui avait, peu d'années auparavant, esquissé avec génie un plan semblable, Simon ne veut point écrire une introduction à la Bible, comme nous disons encore aujourd'hui par ancienne habitude, mais il veut en reconstituer l'histoire ; et par ce principe il introduit l'unité, l'ordre et la méthode dans la nouvelle science historique qu'il crée, en groupant scientifiquement des recherches qui, jusque-là, ne formaient qu'un amalgame sans cohésion ou des chapitres détachés de la dogmatique ; il donne ainsi à l'isagogique un cadre précis. Sous ce rapport déjà, bien que tout formel, Simon a mérité le nom de *Père de la critique ;* mais l'esprit dans lequel il poussait ses recherches le lui assure encore davantage ; la Bible n'est point pour lui un corps unique dont il n'y a qu'à raconter les destinées extérieures ; il veut se rendre compte de son histoire intérieure, examiner d'où viennent les différents livres de la Bible et comment ils se sont formés, les données stéréotypes de la tradition ne lui suffisant pas. A côté de la basse critique, ou critique verbale du texte, qui avait déjà été l'objet de beaux travaux, qu'il résume et juge excellemment, nous voyons naître avec Simon la haute critique, ou critique historique. Cette dernière n'est, il est vrai, encore qu'au berceau, et Simon s'en occupe d'une manière qui nous paraît aujourd'hui bien incomplète quant à son étendue, car pour l'Ancien Testament il ne s'attache proprement qu'au Pentateuque, et bien insuffisante quant à la méthode, car il ne remplace la tradition qui fait de Moïse l'auteur de ces livres, que par une hypothèse en l'air, celle de scribes officiels et inspirés. Mais c'était beaucoup déjà, étant à peu près sans prédécesseurs, que d'avoir trouvé qu'il y avait une recherche historique et critique à faire sur ces sujets, et d'avoir ouvert la discussion, que les travaux accumulés depuis deux siècles n'ont point encore épuisée. Pour le Nouveau Testament, il est bien plus circonspect et reste très conservateur ; sa critique se rattache encore trop exclusivement aux témoignages historiques externes et laisse entièrement de côté les témoignages internes, l'histoire comparée des idées. L'histoire aussi du canon, ou de la réunion des divers livres en une collection fermée, est trop peu développée et trop extérieure. Par contre, l'importance qu'il attache à l'histoire des traductions, non seulement anciennes, mais modernes, est un grand progrès et un fait nouveau ; il est vrai qu'il n'est un peu complet pour ces dernières que pour la France et l'Italie, et qu'il juge celles de ses contemporains avec beaucoup de parti pris. L'histoire enfin des commentateurs est une innovation très heureuse ; il y fournit beaucoup de renseignements précieux, tout en manquant d'un principe central pour motiver ses jugements et en s'arrêtant trop exclusivement à certains détails d'interprétation ; il est juste de remarquer, par contre, le cas qu'il fait des travaux protestants. Nous n'en finirions pas si nous voulions relever tout ce qu'il y a d'érudition ou de nouveau et réellement utile dans ces cinq volumes de critique, à côté de leurs défauts et de leurs graves lacunes. Mais nous en avons

assez dit pour faire comprendre que Simon est un homme d'une importance capitale dans l'histoire de l'exégèse et de la critique biblique. — Sources : Du Pin, *Biblioth. des auteurs ecclés. du dix-septième siècle*, Paris, 1708, t. V ; Niceron, *Mémoires*, t. I et X ; Bruzen La Martinière, *Eloge de Simon*, en tête du t. I des *Lettres choisies*, Amst., 1730 ; Cochet, *Galerie dieppoise*, Dieppe, 1862 ; Quérard, *France littéraire*, t. IX ; C.-F. Baur, dans les *Theolog. Jahrbücher*, t. IX, Tubing., 1850, p. 493 et suiv. ; Graf, dans *Beitræge der theol. Gesellschaft zu Strasburg*, t. I, Iena, 1847, p. 158-242 ; Reuss, dans *Herzog's Encyklopædie*, t. XIV ; Bernus, *R. Simon et son hist. crit. du V. T.*, Lausanne, 1869 ; Jaq. Denis, *R. Simon et Bossuet*, dans *Mém. de l'Acad. de Caen*, 1870, p. 337-416. A. Bernus.

SIMON BEN-JOCHAI. Voyez *Akiba*.

SIMON DE TOURNAY professa avec un grand succès, au commencement du treizième siècle, la philosophie et la théologie à l'université de Paris. Il appliqua, l'un des premiers, les principes de la philosophie aristotélicienne à la théologie, et il le fit avec une telle hardiesse qu'il s'attira la réputation d'un hérétique. La tradition rapporte qu'il fut frappé pendant deux ans de mutisme, comme châtiment de ses affirmations téméraires. Matthieu Pàris et Thomas Cantipratensis qui reproduisent, bien que différemment, cette légende, accusent Simon d'immoralité, ce qui est loin d'être prouvé par leur témoignage plus que suspect. Aucun de ses écrits n'a été imprimé. D'après l'*Histoire littéraire de la France* (XVI, 393) qui en donne le catalogue, ils ne contiennent rien qui soit contraire au dogme ecclésiastique.

SIMON LE MAGICIEN. On lit au livre des Actes des apôtres (ch. VIII, 9 ss.) que le diacre Philippe trouva en Samarie un magicien nommé Simon qui s'était fait une grande réputation par ses sortilèges. Frappé des prodiges accomplis par Philippe, il demande et reçoit le baptême. Pierre et Jean, venus à leur tour en Samarie, font descendre le Saint-Esprit sur les nouveaux convertis. Simon propose alors à Pierre de leur acheter à prix d'argent le pouvoir de conférer ainsi le Saint-Esprit (de là le mot simonie). Pierre repousse cette demande avec indignation et Simon, effrayé, supplie l'apôtre de prier pour lui. Le Nouveau Testament reste ensuite absolument muet sur ce personnage. Quelques critiques, Baur et son école, Volkmar, Lipsius, etc., ont mis en doute son existence même. Simon ne serait déjà, dans ce premier récit, que la caricature de l'apôtre Paul. Mais cette opinion extrême n'a point prévalu. MM. Renan, Nicolas, Reuss, etc., montrent bien qu'il a existé un personnage nommé Simon et que le fond du récit de Luc est historique. Du reste, la tradition chrétienne postérieure au Nouveau Testament a conservé le souvenir de Simon. Il fut, d'après elle, le chef d'un mouvement religieux, sorte de contrefaçon samaritaine de l'Evangile et s'attira une certaine célébrité sous le règne de Claude (Justin martyr, *Apol.*, I, 25, 26). M. Reuss croit, il est vrai, que cette tradition repose uniquement sur une fausse exégèse du mot de Luc : « Tous appelaient Simon la grande puissance de Dieu » (Actes VIII, 10). On aurait cru que Simon lui-même s'était ainsi nommé, et, par suite, on aurait imaginé

tout un système gnostique où Simon jouait le rôle d'un éon. Il est remarquable, en effet, que Josèphe, d'ordinaire très au courant des choses samaritaines, ne parle pas une seule fois de Simon, car on ne peut confondre le magicien et un certain Simon de Chypre dont il nous raconte les relations avec le procurateur Félix (*Ant.*, XX, 7, 2). Mais, d'autre part, il semble bien impossible, depuis la découverte des *Philosophoumena* d'Hippolyte, de nier le rôle historique joué par Simon dans la primitive Eglise. — D'après cet ouvrage, il était né à Gitton ou Gitta, bourg de Samarie, aujourd'hui Jît, sur la route de Naplouse à Jaffa; habile magicien, il voulut se faire passer pour Dieu. M. Renan rapproche ingénieusement l'expression de Luc « la grande puissance de Dieu » des fragments cités par Hippolyte du livre « la grande Exposition. » Cet ouvrage avait été composé sinon par Simon lui-même, du moins par ses disiples immédiats (*Philos.*, IV, 7; VI, 1, 9, 12, 13, 17, 18). On y reconnaît la première ébauche du gnosticisme. Au sommet de toutes choses se trouve le Jahveh samaritain, l'Etre absolu. Le monde s'explique soit par une hiérarchie de principes abstraits, soit par un système d'anges. Les « puissances divines » s'incarnent et ces incarnations sont tantôt masculines, tantôt féminines. Le première, la « grande, » est l'universelle Providence et, d'après Actes VIII, 10, Simon lui-même en aurait été la manifestation. L'esprit féminin qui vit à côté de lui est « la grande Pensée » à laquelle il donnait le nom d'Hélène. Les Pères, trompés par ce nom propre, crurent que cette Hélène avait vécu (Irénée, *adv. Hæres.*, 1, 23 : 2-4; *Hom. Clém.*, II, 23-25). Ils en firent une femme perdue de mœurs, achetée par Simon sur le marché de Tyr, et présentée par lui comme la deuxième incarnation de la Divinité, son principe passif et réceptif. La découverte des *Philosophoumena* (VI, 1, 17) a fait justice de cette grossière méprise. Simon avait puisé son système dans la philosophie grecque pendant un séjour à Alexandrie. Par son allégorisme et son syncrétisme, ce système est, en effet, assez semblable à celui de Philon. Il a aussi certaines analogies avec le gnosticisme de Valentin. Il est certain que Simon de Gitton fut une sorte de théosophe. Les emprunts qu'il fit au christianisme sont difficiles à saisir. Il aurait voulu, d'après Irénée (*adv. Hæres.*, I, 23, 3), se faire passer pour l'incarnation de Dieu révélé comme Père aux Samaritains, comme Fils aux Juifs, et comme Saint-Esprit aux païens. Les souffrances du Fils n'auraient été qu'apparentes, et ici, Simon serait le premier des docètes (*Hom. Clém.*, II, 22; *Recogn.*, II, 14). — On comprend qu'étant considérée comme la pire de toutes les hérésies, on lui ait attribué l'origine de toute opinion hétérodoxe. Son nom devint, pour les chrétiens, synonyme de celui de Judas. Il fut l'ennemi, l'antiapôtre, le faux frère. Son souvenir hantait l'imagination des fidèles. On finit par trouver son nom partout et Justin martyr, dont ce n'est pas la seule erreur archéologique, apercevant dans une île du Tibre cette inscription : *Semoni Deo Sanco*, (au Dieu Semo Sancus) [c'était un dieu sabin] crut déchiffrer *Simoni, Deo sancto* (au saint Dieu Simon). L'erreur de Justin est certaine, l'inscription qui portait cette dédicace ayant été retrouvée sous le pape Grégoire XIII. Simon fut, en tout cas, un plagiaire du christianisme; mais nous ne saurons jamais

jusqu'à quel point il fut sérieux. Comment mourut-il? La légende le fait périr ignominieusement, à Rome même. Nous n'avons aucune preuve de son séjour à Rome. D'après les *Philosophoumena,* il se serait fait enfermer dans un tombeau, assurant qu'il ressusciterait le troisième jour; « mais, ajoute Hippolyte, il y est resté jusqu'à présent. » Une sorte de secte simonienne dura jusqu'au troisième siècle (Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 22 ; Clém. d'Alex., *Strom.*, VII, 17).—Tels sont les détails les plus authentiques que nous possédions sur Simon; mais son nom servit à couvrir les attaques dirigées par les ébionites contre l'apôtre Paul et, sous le nom de Simon le Magicien, saint Paul a une longue histoire qui nous a été conservée dans les pseudépigraphes du second siècle. Le nom de Simon appliqué au grand apôtre s'explique aisément. Simon avait été flétri de l'épithète de magicien (Irén., *adv. Hæres.*, I, 23, 1). Ses prodiges passaient pour être l'œuvre du diable; on se plaisait à raconter ses défaites par l'apôtre Pierre. Or, dans les églises ébionites, Paul passait aussi pour un adversaire de Pierre, un antiapôtre, un intrus, et la confusion de Simon et de Paul s'établit alors tout naturellement. A la tradition plus ou moins historique qui concerne le véritable Simon le Magicien vint donc s'ajouter une tradition toute légendaire, concernant saint Paul. C'est vers l'an 125 que se forma la fable des voyages de saint Pierre et des victoires qu'il remporta sur Simon de Gitton, c'est-à-dire sur le faux apôtre Paul, l'ennemi de la Loi. L'auteur des *Homélies clémentines* et des *Recognitiones* nous a conservé l'écho de ces récits (voir surtout *Hom.*, 17, § 19 et § 12-17). Les allusions à certains passages des épîtres de saint Paul (Gal. II, 11 ; I, 16 ; 1 Cor. XIII, 1) et, en particulier, aux visions de l'apôtre sont aussi transparentes que possible. L'homélie 17 reproduit tous les détails de la lutte de Pierre et de Paul à Antioche (Gal. II). Saint Pierre confond Simon à Antioche même et remporte à son tour la victoire sur lui. Puis il suit jusqu'à Rome l'imposteur samaritain qui s'est emparé de l'esprit de Néron. L'apôtre engage avec lui une lutte décisive en présence de l'empereur. Le magicien avait annoncé qu'il s'élèverait dans les airs. Il le fut, en effet; mais saint Pierre parvient à rompre le charme, Simon tombe lourdement et vient se briser aux pieds de Néron (*Constit. apost.*, VI, 2). Le même récit se trouve dans les *Acta Pauli et Petri* (70-77; p. 33 de l'édit. Tischendorf). Mais ici la légende est remaniée. L'antagonisme des deux apôtres n'y est plus apparent; saint Paul agit en commun avec saint Pierre contre Simon de Gitton. Les deux traditions redeviennent distinctes; les deux apôtres sont réconciliés. Désormais on ne parlera plus de Simon et les deux tendances rivales, celle de Pierre et celle de Paul, se fondent pour former l'Eglise catholique.— Sources et bibliographie : Hippolyte, *Philosophoumena;* Irénée, *adv. Hæres.;* Justin martyr, *Apolog.;* les *Homélies clémentines*, les *Recognitiones;* les *Constitutions apostoliques;* les *Acta Pauli et Petri;* Epiph., *Hæres.*, etc.; Baur, *Tüb. Zeitschr. f. Theol.*, IV, 136; Hilgenfeld, *Die Clem. Recogn. u. Homil.*, p. 319 ; Lipsius, art. *Simon der Magier*, dans le *Bibel Lexicon* de Schenkel ; Volkmar, *Theol. Jahrb.*, 1856, et *Die Religion Jesu*, p. 345 ss. ; Streisguth, *Essai sur la vie et la doctrine de Simon le Magicien*, thèse, Stras-

bourg, 1839; Renan, *Les apôtres*, ch. XV; *L'Eglise chrétienne*, p. 324 ss.; E. de Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles*, t. I, p. 392 ss.; Nicolas, *Des origines du gnosticisme*, *Revue de théol.* de Strasbourg, année 1861 (art. 1er); P. Dieterlen, *L'apôtre Paul et Simon le Magicien*, thèse, Paris, 1878. EDM. STAPFER.

SIMONIE. On appelle ainsi le péché dont on se rend coupable en vendant ou en achetant des charges spirituelles, d'après l'exemple de Simon le Magicien (Actes VIII, 18 ss.) : *voluntas studiosa vendendi aut emendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.* Cette expression se rencontre surtout depuis Grégoire le Grand (17e *Homélie sur les Evangiles*), qui polémisa avec une grande vigueur contre cette hérésie. Son exemple fut suivi par Léon IX, et principalement par Grégoire VII (voy. cet article).

SIMPLICE, successeur d'Hilaire et prédécesseur de Félix III, occupa le siège de Rome de 468 à 483. Saint-Etienne-le-Rond, parmi d'autres édifices, a conservé son souvenir. Les querelles avec l'Eglise de Constantinople remplirent son règne (Hefele, II, p. 603-605).

SIMRI. Voyez *Zimri*.

SIN, nom d'un désert entre Elim et la Mer Rouge (Ex. XVI, I; XVII, I; Nombr. XXXIII, 12), lieu de la huitième station des Israélites et témoin du premier miracle de la manne. — C'est aussi le nom que Ezéchiel (XXX, 10 ss.) donne à la ville égyptienne de Péluse (et non de Σάϊς, comme le veulent les LXX), située à l'embouchure orientale du Nil, à vingt stades de la Méditerranée (Strabon, 17, 802; Pline, 5, II; Josèphe, *De bello jud.*, 4, 11. 5), au milieu d'un pays marécageux, ce qui, non moins que sa situation géographique et les fortifications élevées autour d'elle, en faisait un point stratégique de premier ordre (Josèphe, *Ant.*, 14, 8. 1; Hérodote, 2, 141; Diodore de Sicile, 16, 42 ss.).

SINAÏ. On désigne sous le nom de Sinaï soit la presqu'île sinaïtique, soit la montagne consacrée par les souvenirs de la mission de Moïse. La presqu'île sinaïtique, comprise entre les deux golfes étroits que la mer Rouge, en se bifurquant, forme à son extrémité septentrionale, mesure, depuis sa pointe australe (le Ras Mohammed) jusqu'à la partie centrale du Djébel et-Tîh qui la sépare du désert, au nord, un degré et demi ou moins de quarante lieues; mais les côtes offrent, sur le golfe d'Aqabah, à l'est, deux degrés ou cinquante lieues de développement et trois degrés sur le golfe de Suez. La limite septentrionale, entre les deux golfes, mesurée sur la route des Pèlerins, de Suez à Qala'at el-Aqabah, est de soixante lieues environ. Un massif montagneux, qui surgit du centre même de la péninsule et qui en couvre toute l'étendue, sauf une étroite bande littorale sur le golfe de Suez et une zone également étroite au nord, vers la ceinture du Djébel et-Tîh, tel est, dans son aspect général, le caractère de la presqu'île du Sinaï. Dans le détail où nous allons entrer sur la conformation intérieure et le relief de cette région, nous suivrons les excellentes notions qu'en a données M. Stanley, doyen de Westminster, les relations de M. Lepsius et de M. Edouard Robinson, et celles plus récentes de MM. Palmer et Tyrwhitt Drake. — La chaîne du Djébel et-Tîh qui forme la limite naturelle de la presqu'île

au nord et qui n'est, à bien dire, que l'escarpement méridional du grand plateau compris entre le ouady el-Arabah à l'est, et l'isthme de Suez à l'ouest, a de 1,200 à 1,300 mètres de hauteur. Au pied de l'escarpement s'étend une zone de sable, que les Arabes nomment *Debbet er-Ramlèh*, élevée d'environ 500 mètres au-dessus du niveau de la mer, d'après Rüsseger. Au delà du Debbet er-Ramlèh s'élève le groupe des montagnes sinaïtiques, groupe que dans son ensemble les Arabes appellent le Tôr (la montagne), dont le massif le plus élevé, celui qui renferme le Sinaï et l'Horeb de Moïse, occupe la partie septentrionale. C'est de là que descendent à l'est et à l'ouest les ouadys ou rivières temporaires qui sillonnent la presqu'île et vont aboutir aux deux golfes. La zone littorale, particulièrement à l'ouest, où elle a le plus de largeur, est frappée d'une stérilité absolue et redoutée de tout être vivant. « Les indigènes, dit M. Lepsius, la traversent à la hâte pour gagner les vallées intérieures qui renferment souvent quelques maigres pâturages, des dattes et le fruit du nebq, puis çà et là de rares filets d'eau et au moins l'ombre des rochers. Les animaux de toute espèce y sont rares, à l'exception des poules du désert, ces *cailles* de la Bible, qui, en prenant la volée à la vue du voyageur, troublent seules le silence de ces solitudes. » Des zones inférieures, on pénètre dans le triangle montagneux dont elles forment les trois côtés par des passes rudes et malaisées. La montée, d'abord graduelle, aboutit ordinairement à des pentes d'une roideur excessive, de véritables escaliers, que le doyen Stanley compare aux puertas du plateau de l'Andalousie. Ces défilés sont désignés par les Arabes sous le nom de *naqb* et d'*aqabah*. — Le massif se compose de deux formations principales, le calcaire et le granit. La première en constitue le noyau même et la partie de beaucoup la plus considérable ; la seconde en forme la bordure extérieure, au nord et à l'est. L'une et l'autre se montrent sous une couleur rouge foncé qui donne aux paysages de la presqu'île une chaleur de tons et une richesse de nuances inconnues aux climats du nord. Le massif comprend trois groupes principaux : l'un au nord-ouest, dont la montagne la plus remarquable est le *mont Serbâl* (2,047 mètres) ; l'autre à l'est et au centre, dont le point culminant est le *Djébel Mouça* (2,240 mètres) ; le troisième, au sud-est, avec l'*Oumm Chomer* (2,575 mètres). L'ensemble se présente sous l'aspect d'une variété infinie de pics dentelés, supportés et reliés entre eux par des pentes accidentées. Ce caractère est si marqué que M. Frédéric Henniker a pu dire avec vérité de la presqu'île sinaïtique que, vue du Djébel Mouça, la presqu'île ressemble à un océan de laves qui auraient été brusquement saisies et pétrifiées au moment où elles se précipitaient en vagues bouillonnantes, hautes comme des montagnes. Ce sol rocheux n'est pas partout absolument inculte. Il offre çà et là, dans les ouadys et sur les flancs des montagnes, quelques coins de verdure qui remplacent dans ce désert les villes et les monuments du monde civilisé. Aussi les vallées reçoivent-elles ordinairement leurs noms de la légère végétation qui les distingue les unes des autres, et il en est de même pour les montagnes, quand leur nom ne dérive pas directement de celui des vallées. L'Oumm Chomer, la mère du fenouil, doit son nom à cette plante, que

Burckhardt représente comme caractéristique de la péninsule; le Ras Safsâfèh, la Tête du Saule, à deux ou trois saules qui ont pris racine dans un enfoncement de la montagne; le ouady Abou Hamad, le père du figuier, à un vieux figuier, le ouady Sayâl, à l'acacia, etc. Il est possible que le Serbâl doive son nom à la *ser* (myrrhe), qui croît le long de ses flancs. Cependant, M. Georg Ebers fait dériver ce nom de Serb Baal (forêt de Baal). Si l'on en juge par ces diverses analogies, l'origine de l'antique appellation de Sinaï, appliquée à la presqu'île, pourrait bien être attribuée au nom de senèh (acacia), arbre que l'on sait y avoir été très abondant. Outre la maigre végétation accidentelle développée dans le lit des torrents à la suite des pluies de l'hiver, quelques ouadys doivent à des sources pérenniales quelques filets d'eau courante, qui deviennent le noyau de ce que le désert offre de végétation permanente. Souvent on en peut suivre le cours, non par l'eau coulant à la surface, mais par une légère mousse, par une bordure de roseaux, plus loin par un palmier solitaire ou un groupe d'acacias. Ces sources, quelque maigres qu'elles soient, ont été de tout temps un lieu de station pour les tribus errantes du désert et on les rencontre à des intervalles assez rapprochés pour qu'en partant de Suez, il y en ait une au moins par chaque journée de marche. Ce sont, dans l'ordre où on les rencontre en pénétrant dans la presqu'île par l'isthme de Suez : le *Ouïoûn Mouça* (les fontaines de Moïse), sources situées dans une oasis, deux heures au sud-est de Suez; le *Aïn Haoûrah*, ombragé par une touffe de palmiers, que l'on identifie communément avec le *Marah* de l'Ecriture (Ex. XV, 23 ss; Nomb., XXXIII, 8); les sources du ouady Gharandel, qui donnent naissance à un ruisseau d'eau courante, le long duquel croissent quelques palmiers et des acacias seyâls (acacia tortilis), des buissons et des tamarisques. Le ouady Gharandel peut être, avec quelque vraisemblance, identifié à Elim, où se trouvaient douze sources et soixante-dix palmiers (Ex. XV, 27; Nomb., XXXIII, 9). En se rapprochant de Djébel Serbâl, on pénètre dans une vallée où coule un ruisseau limpide, au milieu d'un grand bois de palmiers. C'est l'*oasis de Feirân*, où s'élevait autrefois la ville de *Pharan* ou *Paran*, la seule qu'ait jamais possédée l'intérieur de la péninsule. C'est là qu'il convient de placer *Réphidim* où Josué combattit les Amalécites (Ex. XVII). Ce ouady devint, dès le quatrième siècle de notre ère, le rendez-vous d'un grand nombre de moines qui s'y creusèrent des grottes dans les rochers et formèrent une véritable communauté, régie par un conseil d'anciens. Un évêché y fut établi dès l'an 324. Les moines de Pharan s'étant adonnés à l'hérésie monophysite attirèrent sur eux le blâme de plusieurs conciles, et Justinien semble avoir voulu punir ce centre d'hérésie en érigeant la forteresse et le couvent du Sinaï dans le ouady Cho'aïb, près du Djébel Mouça. La conquête de la péninsule par les Sarrasins hâta la décadance de Feirân, qui perdit toute importance, lorsque la dignité épiscopale eut été attribuée au couvent du Sinaï. — Les ruines de Feirân se trouvent sur un rocher isolé, haut de 30 mètres environ, nommé El-Moharrad, situé à la jonction du ouady Aleyat et du ouady Feirân. Il reste quelques débris du mur d'enceinte et du monastère. A l'est de la vallée de Feirân

s'élève le Djèbel Serbâl (2,047 mètres d'altitude), auquel on arrive par le ouady Aleyat, dont les rochers sont couverts d'inscriptions sinaïtiques (voy. ci-dessous). Le mont Serbâl se présente sous la forme d'un long massif surmonté de cinq pics que séparent de profonds ravins remplis de blocs de rochers éboulés. Le pic le plus élevé est un grand piton de granit, d'où le regard embrasse une grande partie de la péninsule; à l'ouest, le golfe de Suez et les montagnes d'Egypte; au sud-ouest, la plaine El-Qâ'a et le port de Tor; à l'est, le massif général du Sinaï, où l'on distingue surtout le Djébel Katharîn et l'Oumm Chomer; vers l'est-nord-est, le vaste circuit du Djébel ech-Cheïkh et tous les ouadys qui descendent vers le Debbet er-Ramlèh. Quelques auteurs ont voulu voir dans le Djébel Serbâl le Sinaï de l'Ecriture (voy. ci-dessous). — L'agroupement de sources le plus remarquable de la péninsule est celui qui fait du Djébel Mouça et des vallées environnantes le point de réunion principal des Bédouins de cette région pendant les chaleurs de l'été. Quelques sources, aujourd'hui renfermées dans les murs du *couvent grec de Sainte-Catherine* et qui fertilisent le beau jardin du couvent, disposé en terrasses plantées d'arbres à fruits, jaillissent dans une vallée étroite comprise entre les monts Safsâfèh et le Djébel Mouça, à l'ouest, et le Djébel ed-Deïr, à l'est. C'est dans la bibliothèque de ce couvent que Tischendorff a découvert le fameux manuscrit de la Bible qui porte le nom de *Codex sinaïticus*. — Sur le chemin qui remonte l'étroit ouady Cho'aïb pour gravir le Djébel Mouça, se trouve une source d'eau abondante et fraîche nommée Ma'ïan el-Djébel ou Ma'ïan Mouça (les eaux de Moïse), entourée d'une bordure de fougères. C'est là que, d'après la tradition, Moïse aurait abreuvé les troupeaux de Jéthro, que les Arabes nomment Cho'aïb (Ex. II, 16). Plus loin on rencontre une chapelle grossière de la Vierge, une autre source et une chapelle double, consacrée à Elie et à Elisée. A partir de ce dernier point, un chemin assez abrupt mène au sommet de la montagne, sur un petit plateau ovale de 25 à 30 mètres de diamètre, qui porte les ruines d'une ancienne chapelle et d'une petite mosquée. Bon nombre d'inscriptions, en arabe, en grec et en arménien, sont tracées sur les rochers; les inscriptions dites sinaïtiques font défaut. Bien que le sommet du Djébel Mouça soit à 2,250 mètres environ au-dessus de la Méditerranée, la vue que l'on embrasse de ce point est plus bornée et beaucoup moins imposante que de plusieurs autres sommités du groupe, particulièrement du Djébel Katharîn ou pic Sainte-Catherine, qui se dresse à peu de distance vers l'ouest-sud-ouest et qu'il faut se garder de confondre avec la montagne à laquelle s'adosse le couvent. Le Djébel Katharîn et le Djébel Tiniah arrêtent le regard à l'ouest. On ne voit ni le golfe de Suez, ni le Serbâl, ni l'Oumm Chomer au sud-ouest; mais la vue s'étend assez loin au sud-est sur le golfe d'Aqabah, jusqu'à l'île de Tirân. Au nord, on voit à peine un dixième de la plaine de Er-Râhah et du ouady ech-Cheïkh. — Une autre sommité qui appartient au massif même du Djébel Mouça et qui s'élève au nord-nord-ouest du pic principal, un peu au delà du couvent, est le *Djèbel Safsâfèh*, désigné par les religieux sous le nom de *Horeb*. Du sommet du Djébel Safsâfèh, on découvre parfaitement la

plaine de Er-Râhah et le ouady ech-Cheïkh. Selon Robinson (*Bibl. res.*, t. Ier, p. 158), cette montagne est celle qui répond le mieux au Sinaï de l'Exode (XIX, 9-25). La plaine de Râhah, située au débouché du ouady ech-Cheïkh, au pied du Djébel Mouça, a, d'après les mesures du capitaine anglais Palmer, une étendue de 2,300,000 mètres carrés environ, et un tel espace serait suffisant pour le campement d'une nombreuse tribu. On peut du Safsâfèh descendre directement sur la plaine de Er-Râhah. « Il n'y a pas l'apparence du danger, il n'y a que de la fatigue, » dit Mme de Gasparin (t. III, p. 79).

Le *Djébel Mouça est-il le Sinaï ?* La tradition commune voit dans le groupe du Djébel Mouça, et en particulier dans le Djébel Safsâfèh, la montagne célèbre où la loi fut donnée au peuple, et cette opinion compte parmi ses défenseurs des hommes tels que Robinson, Tischendorff, Palmer et nombre d'auteurs à leur suite. L'opinion contraire, qui place le Sinaï de Moïse au Serbâl, a été soutenue par Lepsius et, plus récemment, par Georg Ebers (*Durch Gosen zum Sinaï*), à l'aide de sérieux arguments que nous croyons utile de faire connaître brièvement aux lecteurs de l'*Encyclopédie*. La Bible, lorsqu'elle veut désigner la montagne de l'alliance, se sert à la fois des noms de Horeb et de Sinaï. C'est à Horeb que Moïse plaça dans l'arche les deux tables de pierre (1 Rois VIII, 9). Horeb est appelé la *Montagne de Dieu* (1 Rois XIX, 8). C'est à Horeb que les Israélites dressèrent le veau d'or (Psaumes CVI, 19). Dans un grand nombre d'autres passages, cette même montagne étant désignée sous le nom de Sinaï, il est impossible de ne pas reconnaître en Horeb et en Sinaï deux appellations différentes de la même montagne. On peut conjecturer que le nom de Sinaï désigne d'une manière générale le groupe des montagnes sinaïtiques, tandis que celui d'Horeb s'applique particulièrement à la montagne de la Loi, et cette conjecture est fortifiée par cette assertion de Ludolf de Suthem, que le Sinaï perd du côté de l'ouest, vers l'Egypte, son nom de Sinaï, pour prendre celui d'Horeb. Une faible distance séparait le mont Horeb de Réphidim, où se livra la bataille entre les Israélites et les Amalécites (Ex. XVII), puisque le rocher de Horeb, d'où Moïse fit jaillir les eaux, se trouvait à Réphidim (Ex. XVII, 6). Eusèbe de Césarée dit expressément que Réphidim est un lieu du désert, près du mont Horeb. C'est là, ajoute-t-il, que Josué combattit l'Amalécite, dans le voisinage de Pharan. Or, Pharan étant généralement regardé comme la ville dont les ruines se voient encore aujourd'hui dans le ouady Feïrân (voir ci-dessus), au pied du Serbâl, le mont Horeb ne peut être que le Serbâl. En outre, le premier campement des Israélites après Réphidim se trouve dans le désert du Sinaï. Comment admettre que le peuple, partant de Réphidim, dans le voisinage du ouady Feirân, ait pu d'une seule traite franchir la distance qui sépare le ouady Feirân du Sinaï actuel, lorsque ce chemin demande à une caravane ordinaire deux jours de marche ? Sans doute, l'étape est courte entre Réphidim et le Sinaï (supposé être le Serbâl), mais c'était moins une étape pour les Israélites, que la dernière marche à faire pour entrer dans la vallée fertile des Amalécites, après la victoire. Nous savons de plus que la durée du campement des Israélites dans le désert

du Sinaï fut de presque un an, du troisième mois de la première année au premier mois de la seconde année. Pendant ce laps de temps assez long, les Israélites ne se plaignent, ni du manque de vivres ni du manque d'eau. Comment les sources du ouady Cho'aïb auraient-elles suffi pour une tribu aussi nombreuse, emmenant avec elle ses troupeaux (Ex. XXXIV, 3) ? Une telle hypothèse est bien invraisemblable. Le ouady Feirân, au contraire, avec le ruisseau qui l'arrose, est le seul de la péninsule sinaïtique qui réponde aux nécessités d'un séjour aussi prolongé. L'aspect des lieux plaide aussi en faveur du Serbâl. Bien qu'inférieur en élévation au Djébel Mouça, le Serbâl, avec ses cinq pics aigus, s'élève beaucoup plus haut que celui-ci au-dessus de la vallée. Il apparaît, au milieu des montagnes voisines, comme un massif isolé, dominant de très haut tout ce qui l'entoure et revêtu d'un caractère saisissant de grandeur et de majesté, dont l'effet a été vivement ressenti par la plupart des voyageurs. Une fois qu'on l'a vu, il est impossible de le confondre avec une autre montagne. Il répond merveilleusement à l'idée d'une *montagne de Dieu,* d'un *trône de Dieu.* — Pendant toute la période juive, une profonde obscurité enveloppe l'histoire de la péninsule. Mais les inscriptions du ouady Moqatteb, du ouady Aleyat et d'autres ouadys qui creusent les flancs du Serbâl (voir ci-dessous), celles que l'on a trouvées jusque sur ses pics, prouvent que cette montagne a été depuis longtemps un but de pèlerinage, aussi bien pour les chrétiens que pour les juifs. Dès le troisième siècle de l'ère chrétienne, les moines auraient-ils choisi le ouady Feirân et les gorges du Serbâl pour y établir leur retraite, si le souvenir de Moïse n'eût consacré ces lieux ? Dès le cinquième siècle, des cloîtres s'élevèrent sur le mont Sinaï, et ce sont sans doute ceux dont on retrouve les restes, soit à El-Moharrad, soit dans le ouady Rîmm. Et cependant, d'après Procope, au moment où l'empereur Justinien construisit sa citadelle au pied du Djébel Mouça (considéré par lui comme le Sinaï), aucun cloître n'existait sur cette dernière montagne, ce qui prouve qu'on se trompait à Constantinople, peut-être intentionnellement, sur la véritable position du Sinaï. — Enfin, le moine Cosmas, qui voyageait vers l'an 570, dit positivement que le mont Horeb, *qui est le Sinaï,* n'est éloigné de Pharan que de 600 pas. Cette identification est admise par Eusèbe et par saint Jérôme. — Cependant, après l'érection du château fort élevé par Justinien sur le Djébel Mouça, la tradition change et le Djébel Mouça devient le Sinaï de la Bible. Cette altération de la tradition peut s'expliquer par deux raisons principales. Les moines de Pharan, s'étant livrés à l'hérésie monophysite, perdirent peu à peu la réputation dont ils jouissaient et se virent délaissés pour les moines orthodoxes du couvent. De plus, mal vus et souvent pillés par les Bédouins gagnés à l'islamisme, ils cherchèrent peu à peu un refuge dans la forteresse de l'ouady Cho' aïb. Les cellules et les cloîtres du ouady Feirân furent abandonnés et les traditions séculaires attachées au Sinaï passèrent avec les moines du mont Serbâl au Djébel Mouça.

Au sud-ouest du Djébel Mouça s'élève le *Djébel Katharîn,* le pic le plus élevé de la péninsule (2,690 mèt.). De ce point élevé, le regard embrasse la presqu'île presque tout entière. Au sud-est, on aperçoit

une large échappée du golfe d'Aqabah, vers lequel se dirige le ouady Nasb comme une route ouverte entre les rochers. Au sud-sud-est court une montagne que les guides de Robinson appelaient Ras Mohammed, comme le cap qui termine la presqu'île. Au sud, tirant à l'ouest, l'Oumm Chomer arrête le regard ; mais, à droite de cette montagne, on voit presque tout le golfe de Suez, « un filet d'argent se détachant sur un désert nu » et, au delà, les montagnes d'Afrique. Vers l'ouest et le sud-ouest, la vue plonge sur la plaine littorale, *El-Qâ'a*, et plus haut, vers l'ouest-nord-ouest, les pics du Serbâl se distinguent parmi d'autres pics moins remarquables. Au nord, on distingue la longue plaine sablonneuse d'Er-Ramlèh, jusqu'au Djébel et-Tîh, qu'on voit se diviser en deux chaînes parallèles, courant vers le nord-est. Enfin dans la région de l'est, vers le golfe d'Aqabah, s'étend une mer de montagnes, une confusion de pics noirs, abrupts, nus, déchirés, l'image complète de l'aridité et de la désolation. L'*Oumm Chômer* (2,575 mèt. d'altitude), situé à cinq journées de marche au sud du Djébel Katharîn, a été gravi par MM. Wilson et Palmer. Toute la partie sud de la péninsule est inexplorée. — En dehors du grand intérêt biblique qui s'attache à l'histoire de l'Exode dont elle fut le théâtre, la péninsule sinaïtique offre à l'historien et à l'archéologue trois objets dignes d'attention : les inscriptions dites sinaïtiques, les mines du ouady Maghârah et les stèles du Serbat el Qadîm. Les inscriptions sinaïtiques se rencontrent en plusieurs points de la péninsule, notamment dans le ouady Aleyat, sur les flancs du Djébel Serbâl. Mais elles abondent surtout dans le ouady Moqatteb (la vallée écrite), qui leur doit son nom. Elles se trouvent du côté ouest et à la partie inférieure de la vallée, sur les blocs de rochers qui ont roulé du Djébel Moqatteb. Superficiellement taillées avec des couteaux ou même des outils de silex, elles sont parfois isolées, plus souvent réunies par groupes, particulièrement aux endroits où les parois du rocher pouvaient le mieux protéger le voyageur contre les ardeurs du soleil. Elles sont en caractères nabatéens, grecs, coptes et arabes. Mais les plus nombreuses appartiennent au nabatéen. Elles sont souvent accompagnées de figures grossièrement taillées, représentant des hommes armés ou non armés, des chameaux, des chevaux, des bouquetins aux longues cornes, des antilopes poursuivies par des lévriers, des arbres, des croix et des étoiles à quatre rayons, etc. Sur l'origine, la nature et la date de ces inscriptions, nous renverrons le lecteur à un article de M. Philippe Berger (*Encyclopédie des sciences religieuses*, tome Ier, p. 497). — Les mines du ouady Maghârah (ouady de la grotte) étaient exploitées par les anciens Egyptiens, qui en tiraient soit un minerai de cuivre, soit la turquoise. Les rochers du ouady, à l'entrée de la carrière, sont creusés de stèles sur lesquelles sont inscrits les noms de divers pharaons, avec la mention de leurs expéditions et de leurs travaux en Arabie, depuis Snéfrou, le dernier roi de la troisième dynastie, jusqu'à Ramsès II. On y retrouve les noms de Khéops ou Khoufou, le fondateur de la grande pyramide, de Sasoura, Kaka, Ranouser, Menkehor, Tatkera (Assa) (de la Ve dynastie), Papi Merira et Noferkara (VIe dynastie), Ousortésèn II et Aménemhât III (XIIe dyn.). Les travaux, interrompus

sous les Hycsos, furent repris au temps de la régente Hatshopou. Après Ramsès II, on ne trouve plus aucune trace historique de l'action des pharaons. La divinité du lieu était Hathor, à qui l'on associe Hor-Soupti et Thoth. — Au Sarbat el-Qadîm se trouvent d'autres mines, exploitées au moins à partir d'Aménemhât II. La plupart des stèles sont de la XIIe dynastie, et en particulier du règne d'Aménemhât III (2,600 ans av. J.-C.). Elles renferment des détails intéressants, soit au point de vue historique, soit pour le mode d'exploitation des mines. Quelques-unes donnent la date de l'ouverture des carrières, rapportée au règne du Pharaon, des noms de gouverneurs de district, de surveillants des travaux, de surintendants de la chambre du trésor, de capitaines, de scribes, etc. Abandonnée, comme au ouady Maghârah, pendant la domination des Hycsos, l'exploitation fut reprise par la reine Hatshopou (Hatasou) et son frère Thoutmès III. Des inscriptions trouvées par le major Macdonald sur des fragments de poterie, des débris de vases employés à l'usage du temple, portent les noms d'Amenhotep III, de Ramsès II, de Ménephtah, de Ramsès III et de Ramsès IX. Les travaux des mines ont donc été poursuivis à Sarbat el-Qadîm beaucoup plus longtemps qu'au ouady Maghârah. — Les ruines de Sarbat el-Qadim, situées sur un plateau rocheux, se composent des restes d'un temple excavé dans le rocher et d'un grand nombre de stèles ou petites pyramides couvertes d'inscriptions hiéroglyphiques. Le temple, dédié à Hathor, est l'œuvre de plusieurs princes, notamment d'Aménemhât III et de Thoutmès III. — Ed. Robinson, *Biblical researches of Palestine*; Stanley, *Sinaï and Palestine*; Brugsch, *Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinaï Halbinsel*; Georg Ebers, *Durch Gosen zum Sinaï;* Wilson et Palmer, *The desert of Exodus*; W. Holland, *Explorations in the peninsula of Sinaï*, dans *The Recovery of Jerusalem*, par Wilson et Warren; Léon de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres.* AD. CHAUVET.

SINAÏTIQUE (Péninsule). Voyez *Sinaï.*

SINGLIN (Antoine) naquit à Paris au commencement du dix-septième siècle; il était fils d'un marchand de vin, et sa jeunesse fut obscure comme sa naissance. Ayant éprouvé à l'âge de vingt-deux ans de fortes impressions religieuses, il résolut de se consacrer à Dieu. Il eut recours alors aux conseils de Vincent de Paul qui lui fit faire quelques études et le fit entrer dans les ordres. Mis en relation avec l'abbé de Saint-Cyran (voir cet article), il devint confesseur des religieuses de Port-Royal, fonction qu'il remplit pendant vingt-six ans avec un dévouement et un zèle, une piété et une modestie qui lui attirèrent le respect et l'estime des personnes les plus illustres de son temps. Il s'est fait connaître aussi comme prédicateur; Sacy et Arnauld lui prêtèrent le concours de leur érudition pour la composition de ses discours; mais ce qui venait de lui, c'était une onction pénétrante, une parole émue et touchante qui remuait les cœurs et les consciences. « Il n'était pas un grand orateur, mais mieux, c'est-à-dire un prédicateur excellent, » cette appréciation de Sainte-Beuve est profondément juste; dans la lecture de ses sermons, en effet, on ne se sent pas entraîné ni ravi, mais on est intéressé, captivé, édifié. Ce docteur modeste arrive à son but avec une force tran-

quille de persuasion et d'expérience intime, plus vite souvent que les maîtres de l'éloquence sacrée. Singlin eut à subir le contre-coup des persécutions et des violences qui atteignirent la maison de Port-Royal ; on lui interdit la chaire, en le forçant à s'éloigner des religieuses qu'il dirigeait et consolait. Contraint de se cacher pour se dérober aux rigueurs dont il était menacé, on le retrouve au milieu de ces traverses toujours ferme et recueilli, dominant les circonstances les plus pénibles avec cette pieuse sérénité, ce calme auguste qui ont été, avec l'humilité, les traits de son caractère. Il mourut le 17 avril 1664, âgé de 57 ans, dans une retraite où il vivait depuis quelque temps, toujours occupé à des méditations pieuses et à des œuvres de miséricorde. Homme de prière, il a été l'un des prêtres les plus dignes du sacerdoce ; il a été, on peut le dire, le prêtre offrant le type idéal d'une douce majesté conférée par la sincérité de la foi et la sainteté de la vie. Un homme qui était le directeur des Le Maistre de Sacy, des Pascal qui lui soumettait ses écrits, ne devait certes pas être un homme ordinaire, malgré ses dehors modestes ; on sent, derrière cette humilité qui se dérobe, la supériorité qui s'impose. — Outre quelques *Lettres*, on a de lui : *Instructions chrétiennes sur les mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ et sur les principales fêtes; où sont expliqués les évangiles et les épîtres des dimanches de l'année*, Paris (1re édit.), 1671, 5 vol. in-8° (2e édit., chez Pavreux), 1672 (3e édit., chez Pralard, sous le nom du sieur de Bourdouin, docteur en théologie), 1673 (4e édit., chez Pralard), 1681, 5 vol. in-8° ; on en a donné de nouvelles éditions en 1736 sous les initiales de M. de S.-G., 12 vol. in-12, et en 1744, 6 vol. in-12, en tête desquelles est placée la vie de l'auteur par l'abbé Goujet. Ces *Instructions*, bien supérieures aux *Réflexions* de Nicole dans ses *Essais de morale*, forment un cours progressif d'enseignement dogmatique et moral qui, au point de vue homilétique, a encore aujourd'hui une grande valeur du côté de l'utile ; il ne faut pas y rechercher l'agrément ou l'ornement, on serait déçu ; et, quoique plus évangélique que Réguis, par exemple, et de beaucoup préférable, sous ce rapport, au curé de Gap, il n'en a ni le charme, ni l'impétuosité. — Sources à consulter : Lancelot, *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal*, dans les deux volumes ; *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'Histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1740, p. 166 à 173, 253, 254, 265, 266, 306, 313, 415 à 434 ; Fontaine, *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal*, dans les deux volumes ; *Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal*, au 17 avril ; *Supplément au Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal*, p. 563 ss. ; l'abbé Barral, *Dictionn. histor., littér. et critique;* Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal;* Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. IV, p. 160 à 206, ces pages renferment une vie complète de Singlin, pleine d'intérêt et frappée au bon coin, comme toutes les biographies sorties de la plume de Besoigne ; *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1742, où il faut rechercher dans les trois volumes l'exposé détaillé de la conduite de Singlin comme directeur des religieuses ; Guilbert, *Mém. histor. et chronol. sur l'abbaye de Port-Royal;* Dom Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal*, t. I, II, III et IV ;

l'abbé Racine, *Abrégé de l'Histoire ecclésiastique*, t. X et XI; Mlle Poulain, de Nogent, *Nouv. Hist. abrég. de l'abbaye de Port-Royal*, t. III; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des dix-septième et dix-huitième siècles*, t. I; *Vie de M. Singlin*, par l'abbé Goujet, en tête des *Instructions chrétiennes*. A. MAULVAULT.

SINITES, nom d'une peuplade cananéenne peu connue, que Gen. X, 17 (cf. 1 Chron. I, 15) fait descendre du huitième des onze fils de Canaan. Elle habitait le pays fertile qui est situé au nord de Tripoli et tomba plus tard sous la domination phénicienne. Strabon (16, 755) mentionne un château fort du nom de Σιννᾶ, au sommet du Liban, d'où les Ituréens auraient inquiété les habitants agricoles de la plaine. — Voyez Jérôme, *In Gen.*, X, 17, tome II, 516; Onkelos, *Jon. Targ.* ad 1 Esdr. I, 15; Ritter, *Erdkunde*, XVII, 64 ss.

SINTOÏSME. Voyez *Orient* (Religions de l'Extrême).

SION. Voyez *Jérusalem*.

SIRICE, pape de 384 à 398, s'employa à combattre les hérésies des manichéens et des priscilliens, non moins que de Jovinien, qu'il condamna au concile de Rome, de 390. Dans un concile tenu à Rome en 386, il conseilla (*suademus*) aux prêtres et aux lévites de ne pas habiter avec leurs femmes (Hefele, II, p. 46, 2e édit., 1875). La célèbre lettre à l'évêque de Tarragone, Himérius, imprimée dans le recueil de Coustant, p. 623, et datée de 385, se prononce formellement contre le mariage des prêtres. On regarde cette lettre, qui traite des plus grands sujets de la discipline, comme « la première décrétale. » Le pape qui l'a écrite se considérait comme le chef de l'Eglise. Il y interdit de rebaptiser les hérétiques; il accorde aux chrétiens qui ont sacrifié aux idoles la réconciliation à la fin de leur vie; il déclare que le fait d'avoir été marié deux fois, ou d'avoir épousé une veuve, est un obstacle à la consécration. Ferme dans ses revendications à l'égard des Eglises qui prétendaient encore à une certaine indépendance, il adresse à l'épiscopat des Gaules une lettre où de nouveau il insiste sur le célibat des prêtres et sur les autres exigences de la discipline romaine (voy. cette décrétale, dans Coustant). Son style est sévère, il est particulièrement dur à l'égard des prêtres mariés et du mariage en général. L'Orient ne fut naturellement pas en dehors de ses soucis. On verra, dans Tillemont et dans le livre de M. Langen (*Geschichte der rœmischen Kirche bis zum Pontificat Leo's* I, Bonn, 1881), toute l'histoire de ce règne si rempli par une administration énergique. Ses actes sont énumérés dans la nouvelle édition des *Regesta Pontificum*, de Jaffé, publiée par MM. Wattenbach et P. Ewald, I, 1881. M. de Rossi a, par une restitution hardie, attribué à Siricius l'achèvement de la crypte de Saint-Corneille, qu'avait commencée son prédécesseur Damase; sous son règne, les prêtres Hicius, Léopardus et Maximus relevèrent l'église de Sainte-Pudentienne (*Bullettino*, 1867, p. 50). Anastase lui succéda.

SIRMOND (Jacques), l'un des érudits français les plus distingués du dix-septième siècle, naquit le 12 octobre 1559, à Riom, en Auvergne, dans une bonne famille de robe, depuis longtemps fixée dans la province. Les jésuites qui, au collège de Billom, avaient été ses premiers

précepteurs, frappés de ses capacités précoces, l'attirèrent dans leur Compagnie au sortir de ses études (1576), et le chargèrent d'enseigner dans leur maison de Paris les humanités et la rhétorique. Les succès pédagogiques de Sirmond répondirent pleinement à l'attente de ses protecteurs ; parmi les nombreux élèves qui vinrent s'asseoir au pied de sa chaire, nous nous bornerons à mentionner François de Sales. Malgré ses brillantes aptitudes pour le professorat, c'est surtout comme chercheur infatigable que Sirmond occupe une place éminente dans l'histoire de son ordre ; sa vocation d'érudit se manifesta en 1586, lorsqu'il suivait encore son cours de théologie, par la traduction latine de plusieurs Pères grecs. Un champ beaucoup plus vaste s'ouvrit à ses investigations, après qu'il eut été appelé, en 1690, à Rome, en qualité de secrétaire, par le général de sa Compagnie, Claude Aquaviva. Les seize années qu'il y passa (1590-1606) comptent parmi les plus heureuses de sa longue carrière. Les nombreux loisirs que lui laissaient ses fonctions officielles furent employés par lui à l'étude des médailles, des inscriptions, des manuscrits, des antiques de tout genre déposés dans les collections de la ville éternelle. Du commerce assidu de Sirmond avec tous ces trésors sortirent plusieurs dissertations archéologiques intéressantes : *Inscriptio L. C. Scipionis Romæ reperta cum notis* (1617, in-4°). *Censura conjecturæ anonymi scriptoris de suburbicariis regionibus et ecclesiis* (1618, in-4°). *Triplex nummus antiquus : Christi domini, Perpetenæ civitatis Hannibaliani regis* (1650, in-8°). — Le tact et l'aménité qu'apportait le docte jésuite dans les relations sociales lui permirent de nouer des rapports suivis avec les plus illustres d'entre les ecclésiastiques italiens et étrangers qui résidaient à la même époque que lui à Rome : les casuistes Bellarmin et Toletus, l'historien Baronius, qui rechercha son concours pour la composition des *Annales*, les cardinaux d'Ossat et du Perron. Lorsque, en 1616, il se décida à revenir à Paris, il y arriva précédé d'une immense réputation de savoir, couvert des distinctions et des titres les plus flatteurs ; mais, loin de rechercher de nouveaux hommages, il alla s'ensevelir dans le collège de son ordre pour y travailler en toute tranquillité à la collection des *Conciles de France*. Le pape Urbain VIII, qui tenait ses connaissances historiques en haute estime, aurait voulu qu'il revînt à Rome, pour l'attacher à la bibliothèque du Vatican ; mais Louis XIII, par une rivalité des plus honorables pour celui qui en était l'objet, lui interdit d'accepter les offres du souverain pontife et le choisit pour son confesseur, lorsque, en 1637, cette place fut devenue vacante par la mort du P. Caussin. Sirmond s'acquitta avec un zèle scrupuleux de ces fonctions délicates ; mais, quoique d'ordinaire il se fût tenu à l'écart des intrigues de cour, il se vit dans l'obligation de les résigner pour avoir, peu avant la mort du monarque, soutenu la corégence de Gaston d'Orléans. La vie monotone, dans son incessant labeur, que menait le docte jésuite paraît l'avoir mis à l'abri des maladies, puisqu'en 1645 il se trouva assez dispos pour retourner à Rome et participer à l'élection d'un général de son ordre ; il mourut plus que nonagénaire, à Paris, le 7 octobre 1651. — Malgré la facilité habituelle de son humeur, Sirmond n'aurait pas été un véritable savant du

dix-septième siècle s'il n'avait été impliqué dans une multitude de controverses et n'avait, en toute circonstance, soutenu ses opinions propres avec une vivacité voisine de l'amertume. Son premier ouvrage fut une réfutation du célèbre livre de Richer sur la *Puissance temporelle et spirituelle des papes*, sous le titre de *Notæ stigmaticæ* (1612, in-4°), et le pseudonyme de Jacques Cosme Fabricius. A propos de sa dissertation sur les *Eglises suburbicaires*, l'anonyme qu'il y malmenait si durement, et qui n'était autre que l'antiquaire Godefroy, lui répliqua avec une égale verdeur et réussit à mettre dans ses intérêts Saumaise ; mais l'opiniâtre jésuite, loin d'être effrayé par leur coalition, prétendit avoir réfuté l'un dans son *Adventoria Causidico* et l'autre dans son *Propempticon*. Les observations suscitées par son mémoire *Triplex nummus* faillirent rompre une amitié de plusieurs années avec l'archéologue Tristan de Saint-Amant. Nous pourrions encore indiquer comme témoignage de sa dispute avec l'abbé de Saint-Cyran, au sujet du sacrement de la confirmation, l'*Antirrheticus*, I-II, *De canone arausicano*, (Paris, 1633-1634) ; mais, plutôt que de ressusciter des querelles aussi complètement oubliées aujourd'hui que naguère bruyantes et injurieuses, nous préférons remettre en lumière les solides qualités de Sirmond comme historien, son érudition de bon aloi, son discernement critique, son style net et concis, l'art avec lequel il débrouille des périodes chronologiques obscures et commente des passages jusque-là réputés inintelligibles. Ces qualités n'apparaissent nulle part dans un plus harmonieux ensemble que dans ses *Concilia antiqua Galliæ* (3 vol. in-fol., Paris, 1629, plus un volume supplémentaire, publié en 1666, par le neveu de Sirmond, Pierre de Lalande). Le Vatican avait déjà reconnu auparavant sa parfaite compétence en ces matières, lorsqu'en 1608 il l'avait chargé de rédiger la préface de la *Collection des Conciles*, publiée à Rome en 4 volumes in-fol. L'indépendance dont usait Sirmond à l'égard de la tradition nous est attestée par sa *Dissertatio in qua Dionysii Parisiensis et Dionysii Areopagitæ discrimen ostenditur* (Paris, 1641, in-8°), un chef-d'œuvre de sagacité et de méthode. Nous indiquerons enfin, comme ayant rendu d'utiles services pour la connaissance des annales ecclésiastiques, l'*Historia prædestinationis* (1648, in-4°), et l'*Historia pœnitentiæ publicæ* (1681, in-8°). Sirmond conserva, intelligent et vivace, jusque dans ses dernières années, le goût que dès sa jeunesse il avait manifesté pour les études patristiques. Parmi les excellentes et très nombreuses éditions auxquelles il présida, nous mentionnerons comme les plus connues celles de Théodoret (1641, 4 vol. in-fol.), d'Hincmar (1643, 2 vol. in-fol.), de Paschase Radbert (1618), de Théodulfe d'Orléans (1646), d'Ennodius (1611), de Sidoine Apollinaire (1614), des *Chroniques* d'Idace, de Marcellus, d'Anastase le Bibliothécaire (1615-1620), des *Capitulaires* de Charles le Chauve (1623), de l'*Histoire de l'Eglise de Rheims*, par Flodoard, des *Opuscules* d'Avit et d'Eusèbe Pamphile (1643). — Parmi les neveux de l'infatigable historien, deux se sont fait connaître dans le monde littéraire : Jean Sirmond (1589-1649), historiographe du roi, membre de l'Académie française, et qui servit, par des Mémoires habilement rédigés, la politique du cardinal de

Richelieu ; Antoine Sirmond (1591-1641), jésuite, professeur de philosophie, casuiste et prédicateur qui, dans son livre sur la *Défense de la vertu*, soutint cette thèse étrange et sévèrement relevée dans les *Provinciales* : « Le commandement d'aimer Dieu n'est pas obligatoire, pourvu qu'on observe les autres préceptes de la loi. — Sources : *Œuvres complètes de Jacques Sirmond*, publiées en 1556, par Jacques de la Baune ; H. de Valois, *Oratio in obitum J. Sirmondi ;* Briet, *Elogium J. S.* (1653) ; Colomès, *Eloge du père Sirmond* (1671). E. Strœhlin.

SISAK, v. *Sésac*.

SIZARA, v. *Jabin*.

SISINNIUS fut évêque de Rome en 708, entre Jean VII et Constantin ; il mourut après un règne de 20 jours.

SISTERON (*Sistero, Sistaricum*) eut un évêché jusqu'en 1801. Ce siège, soumis à Aix, est connu depuis environ l'an 500, mais ses origines sont fort obscures. L'évêque de Sisteron fut accueilli par la ville de Forcalquier, de 1074 à 1109. La cathédrale était dédiée à Notre-Dame.

SIXTE ou XYSTE Ier (Saint) fut presbytre-évêque de Rome, d'après M. Lipsius (*Chronologie*, 1869), environ dix ans, et mourut au plus tôt en 124, au plus tard en 126. Le *Catalogue Félicien*, de 530, donne un certain nombre de décrets de lui, dont l'authenticité, naturellement, ne peut être prouvée. Il se place entre Evariste et Télesphore. Nous savons par un mot d'Irénée (Eusèbe, *H. E.*, V, 27), qu'il gouverna en homme de paix et ménagea, dans la question pascale, les dissidents.

SIXTE II (Saint) régna un an, entre Etienne et Denys, du mois d'août 257 au 6 août 258, où il mourut, victime de la persécution de Valérien ; il fut enseveli au cimetière de Calliste. Après lui, le siège de Rome fut vacant près d'un an. Saint Laurent, son diacre, est mêlé à l'histoire de son martyre (voy. cet article). Une remarquable poésie de Damase (de Rossi, *Roma sotterranea,* II, 25 ; Lipsius, p. 222) décrit son dévouement aux siens ; surpris par les soldats sur son siège épiscopal, dans le cimetière (Cyprien, *Ep.* 80), il offrit sa tête pour sauver son troupeau. Saint Ambroise (*De officiis ministrorum*, I, 41 ; cf. *AA. SS.*, 6 août, II) raconte en détail son jugement et sa mort ; c'est au cimetière même, et dans la chapelle où il avait célébré le culte divin, que saint Sixte fut décapité. On a mis en doute ce récit, qui paraît quelque peu mêlé de rhétorique (Lipsius, p. 121) ; mais saint Cyprien (*Ep.* 80) confirme le fait de la surprise de l'évêque dans un cimetière qui était celui de Prétextat. C'est là, en effet, qu'on peut voir (Northcote-Allard, *Rome souterraine,* p. 209), grossièrement gravée en rouge sur la pierre d'un *loculus,* l'image d'un évêque assis dans sa chaire, avec un diacre debout auprès de lui, un livre dans les mains. Sur une autre pierre, la chaire seule est représentée. Sur d'autres tombes, on voit le portrait de *Sustus* entre les images de saint Pierre et de saint Paul ; ici et ailleurs, sur les murs des cimetières, les *graffites* tracés par la main des pèlerins nous conservent le souvenir de leurs prières à l'évêque martyr : *Sancte Suste...* Quant au corps de saint Sixte, il fut transporté à Saint-Calliste. On voit au cimetière de Prétextat, où une petite basilique conservait la mémoire de son supplice, la crypte où deux des diacres qui

avaient souffert avec leur évêque, Félicissimus et Agapitus, reposent auprès de saint Janvier, ainsi qu'on le sait du reste par le calendrier de 320. C'est Sixte II qui, le 29 juin 258, transporta les reliques des apôtres aux catacombes et sur la voie d'Ostie. Eusèbe (*H. E.*, VII, 5) nous dit quelques mots des difficultés qui, au milieu des persécutions, agitèrent son règne, relativement au baptême des hérétiques.

SIXTE III régna depuis 432 et mourut en 440 ; saint Léon régna après lui ; il était Romain. Avant d'être pape, il avait été accusé de faiblesse pour le pélagianisme, et saint Augustin lui écrivit (*Ep.* 194) pour le féliciter d'avoir démenti ce mauvais bruit. Le chroniqueur Prosper d'Aquitaine donna à cet égard (à la date de 439) quelques indications. Le prédécesseur de Sixte, Célestin, avait triomphé, au concile d'Ephèse, des nestoriens qui refusaient à la vierge Marie le titre de mère de Dieu ; Sixte III célébra cette victoire en relevant l'édifice admirable de Sainte-Marie Majeure, dédié par lui à la Vierge ; on a conservé une partie des belles mosaïques que Sixte III y fit mettre ; elles sont signées de son nom (Valentini, la *Patriarcale Basilica Liberiana descritta ed illustrata,* Rome, 1839). Le *Livre des papes* énumère les richesses que le pape accumula dans l'église qu'il avait fondée ; il nous dit que Sixtus fit faire au cimetière de Calliste un large revêtement de marbre (*platoniam*), où il inscrivit les noms et la mémoire des évêques et des martyrs. C'est cette inscription que M. de Rossi est venu à bout de recomposer, avec une divination merveilleuse (*Roma sotterranea*, II, 47 ; Northcote-Allard, *R. Souterr.*, p. 221). M. de Rossi (*Bulletino*, 1876, p. 22) a trouvé, dans une inscription découverte près de Saint-Laurent, la confirmation du fait, avancé par le *Livre des papes,* que ce pape est l'auteur de la construction de la grande basilique de Saint-Laurent. Le règne de Sixte III marqua la défaite définitive du nestorianisme. Le recueil de Coustant contient la correspondance du pape à ce sujet avec Cyrille d'Alexandrie ; il put célébrer la réunion des Eglises de l'Orient. Il eut à cœur d'étendre son autorité sur l'Illyrie ; Coustant a publié ses lettres à ce sujet. — Voy. Baronius et Pagi; Mansi, V; Hefele, 2e édit., II ; Tillemont ; Langen, *Geschichte der rœmischen Kirche bis zum Pontificate Leo's* I, Bonn, 1881 ; Lipsius, *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1871, p. 120 ; les *Regestes* , de Jaffé , édition de MM. Wattenbach et P. Ewald, 1881. S. Berger.

SIXTE IV. François d'Albescola de la Rovère de Celles, près de Savone, fut élu le 9 août 1471 ; il s'occupa tout d'abord, à l'exemple de son prédécesseur, de la guerre contre les Turcs, confia une flotte de vingt-neuf galères au cardinal Caraffa qui, aidé des Vénitiens et des Napolitains, ravagea les côtes de l'empire ottoman et incendia Smyrne. Son neveu, le cardinal Julien de la Rovère, envoyé à Todi pour y rétablir l'ordre, prit parti contre les gibelins et s'empara de Cità di Castello, défendue par le tyran Nicolas Vitelli. Sixte IV voulait fonder au profit d'un autre neveu, Girolamo Riario, une principauté dans la Romagne ; pour y réussir, il usa de tous les moyens, trempa dans le complot des Pazzi contre les Médicis, excommunia les Vénitiens, ses alliés de la veille, poursuivit les Colonna qui étaient les adversaires de Riario. Girolamo devint seigneur d'Imola et de Forli ; mais l'abus que Sixte IV avait fait de la puissance

spirituelle lui suscita de nombreux ennemis qui essayèrent d'assembler un concile contre lui. Sur la fin de son pontificat (1481), il fournit des secours au roi de Naples contre les Turcs. Par la bulle du 1er mars 1476, il accorda des indulgences à ceux qui célébreraient la fête de l'Immaculée Conception de la Vierge. Sixte IV mourut le 13 août 1484, âgé de soixante et onze ans.

SIXTE V. Félix Peretti, né à Grotte a Mare, près de Fermo, fut élu le 24 avril 1585. D'origine modeste, il fut redevable de la rapide fortune qu'il fit dans l'Eglise tout d'abord à ses talents et à sa piété, puis à la protection du grand inquisiteur Ghislieri, des papes Paul IV et Pie V. Les cardinaux qui le choisirent lui prêtaient une douceur de caractère que les premiers actes du nouveau pape ne tardèrent pas à démentir. Sixte V ordonna, dès après son avènement, les mesures les plus rigoureuses, non seulement contre les brigands qui infestaient les Etats romains, mais encore contre les habitants qui avaient contrevenu aux lois. Après un an de règne, Sixte V avait rétabli l'ordre et détruit, ou peu s'en faut, le brigandage; il ne fut pas moins habile à regagner les sympathies des puissances italiennes de Milan, de Naples, de Venise. On lui attribue la fondation des congrégations de cardinaux ; il ne les a pas précisément fondées, mais il en a doublé le nombre et fixé les attributions. Dans les finances tout était à faire : Grégoire XIII avait laissé des dettes et dépensé par avance les revenus de son successeur; Sixte V, après un an, déposa au château Saint-Ange un million de scudi d'or; chaque année de nouvelles économies augmentaient ce trésor, qui, d'après le vœu du pape, ne devait servir qu'à payer une guerre contre les Turcs ou contre les ennemis du saint-siège. Pour arriver à réunir de si fortes sommes, Sixte vendit les charges et en haussa le prix, accrut les *monti*, créa des impôts nouveaux, altéra les monnaies.— Malgré son goût pour l'épargne, il ne recula pas devant des dépenses utiles et consacra plusieurs millions à la construction des aqueducs et des conduits d'eau qui amenèrent sur les collines de Rome l'*Acqua Martiana*, appelée, du nom du pape *Acqua Felice*. Grâce à ces travaux dignes des Césars, « les collines glorifiées par les basiliques sacrées purent être de nouveau habitées, et Rome se doubla et rentra dans ses antiques demeures. » Malheureusement il ne sentit pas la beauté des monuments anciens et ne se fit pas scrupule de détruire les antiquités « qui lui semblaient laides » et de faire restaurer à sa façon celles qui tombaient en ruine : les statues païennes ne trouvèrent pas grâce à ses yeux et, pour que celle de Minerve pût rester au Capitole il fallut en faire l'image de la Rome chrétienne. En général, Sixte exigeait que les œuvres du paganisme fussent soumises à la croix, là-même où les chrétiens avaient souffert la mort de la croix. C'est pour ce motif que l'obélisque fut dressé devant l'église de Saint-Pierre et consacré à la glorification de la religion chrétienne. — Dans l'ordre administratif et politique, Sixte V, sans faire de brusques changements et tout en laissant subsister les anciennes institutions municipales et provinciales, remplaca les représentants des populations par des délégués du pouvoir central et confia les charges les plus importantes à des ecclésiastiques. Les congrégations, dont les pouvoirs étaient limités

et qui n'avaient que voix consultative, s'occupaient des affaires temporelles et spirituelles, même de celles qui avaient été soumises autrefois aux consistoires ; le sénat romain, qui se composait du sénateur et des douze conservateurs, était à la nomination du pape et formait un corps de fonctionnaires sans initiative et sans indépendance. Sixte V prit une part active aux luttes des catholiques et des protestants en Angleterre et en France et, s'il lui est arrivé, sur la fin de sa vie, de désapprouver la politique espagnole et de se montrer indulgent pour Henri IV, c'est parce qu'il était convaincu que l'Eglise devait ramener les hérétiques et parce qu'il redoutait l'ambition de Philippe II. Le sort des catholiques anglais lui tenait fort à cœur, et il eût désiré rétablir en Angleterre Marie Stuart, qu'il considérait comme l'héritière légitime du trône : cependant il admirait Elisabeth, et il disait qu'elle serait sa fille préférée si elle pouvait se décider à abjurer ses erreurs. Il promit à Philippe II de contribuer dans une large mesure aux frais de l'*Armada*, mais à partir du moment seulement où les troupes auraient débarqué en Angleterre. L'*Armada* ayant été détruite avant d'aborder, le pape se crut dégagé de sa parole. Dans les affaires de France, sa conduite a de quoi surprendre; et l'on ne s'étonne pas que Philippe II et son ambassadeur Olivarez, et avec eux tous les catholiques ardents, « se soient permis de juger sévèrement les actes de Sa Sainteté. » Après avoir approuvé et soutenu la Ligue, après avoir blâmé son légat Morosini qui n'avait pas excommunié Henri III, l'assassin d'un cardinal-prêtre, d'un noble membre du saint-siège, au moment même où il s'engage à fournir des troupes et de l'argent pour combattre et renverser Henri IV, il accueille le duc de Luxembourg qui vient lui parler des espérances catholiques royalistes et des grandes qualités de leur roi (janvier 1590) ; il ne craint pas de dire à l'envoyé français qu'il regrette d'avoir excommunié Henri IV et que, s'il rentrait dans l'Eglise, il l'embrasserait et le consolerait. L'indignation de Philippe II, la protestation d'Olivarez qui ne recula pas devant la menace du schisme, effrayèrent le pape qui s'entendit de nouveau avec l'Espagne pour porter la guerre en France. Malgré les promesses qu'il venait de faire, il continua de négocier avec les royalistes français. Sa situation était embarrassante; il désirait aussi peu le succès de Philippe II que le triomphe de Henri IV; il craignait d'agir, il ajournait sa décision. La mort le dispensa de prendre un parti définitif (27 août 1590). — Voir les relations des ambassadeurs vénitiens, apud Albéri, II; H. de Hübner, *Sixte V*, Paris, 1872. G. Leser.

SLAVES (Religions des anciens). Les peuples slaves actuellement existants sont les Russes, comprenant les Russes blancs et les Petits-Russiens, les Polonais, les Tchèques, les Slovaques de Hongrie, les Wendes de Lusace, dernier débris des Slaves de l'Elbe ou Polabes qui ont disparu pour faire place aux Allemands de Prusse, les Serbo-Croates, les Slovènes et les Bulgares. Les Lithuaniens, parents très rapprochés des Slaves, ont cependant une individualité bien marquée et ne figurent pas en général dans les ouvrages uniquement consacrés à la race slave. On divisait autrefois cette race en deux branches principales : les Slaves occidentaux (Tchèques, Slovaques, Polonais, Wendes), les Slaves orien-

taux (Russes, Serbes, Bulgares); mais cette division, imaginée par Dobrovsky, est purement factice; elle ne répond pas à des phénomènes organiques et ne saurait être admise en ce qui concerne la mythologie. Elle constate un fait postérieur au christianisme, la divergence qui s'est produite entre les peuples catholiques ou occidentaux et les peuples orthodoxes ou orientaux. Cette différence s'est établie du neuvième au onzième siècle. La division de Dobrovsky fût-elle exacte, on n'aurait pas ici à en tenir compte. D'autre part, on a été trop volontiers tenté de ramener à une unité absolue des populations dispersées sur d'immenses espaces, de la Baltique à la mer Noire, du Danube au Volga. Les croyances et les rites des Slaves de Lusace ou de Serbie ne sauraient sans imprudence, à défaut de documents positifs, être identifiés avec ceux des Slaves de Novgorod ou de Kiev. Ce qui est vrai de la Russie ne l'est pas *ipso facto* de la Bohême ou de la Croatie. La plupart des mythographes slaves se sont, par suite d'un défaut de critique ou d'un patriotisme exagéré, trop pressés d'établir des rapprochements ou d'édifier des synthèses que rien ne justifie. Mieux vaut procéder modestement par analyse et se contenter de signaler les éléments mythiques les plus certains, en indiquant avec précision les peuples où les pays auxquels ils se rattachent, sans prétendre tirer de conclusion pour les peuples où les pays éloignés, sans essayer de rattacher les divinités ou les rites à telle ou telle théorie mythologique. Si humble qu'elle soit, cette tâche est encore fort délicate. Un mythographe fort distingué, M. Erben, écrivait en 1870 l'article *Mythologie slave*, pour l'encyclopédie tchèque publiée à Prague par les soins de M. Rieger (*Naucny Slovnik*, t. VIII, art. *Slovane*). Il s'exprimait ainsi : « La mythologie slave est l'une des branches les plus difficiles de la slavistique; on a beaucoup écrit sur elle, mais, sauf quelques bons articles sur les points isolés, on attend toujours un travail d'ensemble définitif. » Quelques années plus tard, l'auteur d'un livre important sur les origines slaves, M. Krek, professeur à l'université de Gratz, écrivait : « En ce qui concerne la mythologie slave, les résultats positifs obtenus jusqu'ici ne sont nullement en rapport avec le travail dépensé. Personne ne se rend mieux compte de cet état de choses que celui qui entreprend de jeter par-dessus le bord tout ce qui ne lui paraît pas rigoureusement d'accord avec les matériaux primitifs, tout ce qui appartient aux chaos des hypothèses contradictoires, basées le plus souvent sur l'arbitraire ou sur l'*a priori* » (*Archiv für slavische Philologie*, ann. 1876, p. 134). Ces paroles sont malheureusement encore vraies aujourd'hui. Comme toutes les religions aryennes, la mythologie slave repose sur le culte des phénomènes et des forces de la nature, de l'été et de l'hiver, du jour et de la nuit, de la vie et de la mort. Les dieux supérieurs sont assez nombreux; plusieurs peuvent être déterminés avec précision; d'autres sont encore douteux; on n'est pas d'accord sur la manière de lire leurs noms, moins encore sur leurs attributs. Les Slaves païens ne nous ont pas laissé de documents écrits; ils n'ont pas eu de César comme la Gaule, ou de Tacite comme la Germanie. Tout ce qu'on sait de leur mythologie est dû à des indigènes chrétiens ou à des étrangers qui, naturellement, ont dû obéir à certains préjugés; ils ne

nous ont légué que des informations fragmentaires. Deux historiens étrangers, Procope au septième siècle, Helmold au douzième, affirment que les Slaves adoraient un Dieu supérieur du ciel : « Ils admettent l'existence d'un Dieu unique, producteur du tonnerre, maître de tout, » dit Procope (*De Bello goth.*, III, 14). Le même historien fait remarquer qu'ils ne connaissaient pas le destin (Εἱμαρμένη). Ce détail est confirmé par tout ce que nous savons de mythologie slave. Le témoignage de Procope s'applique aux Slaves de la Russie actuelle. Helmold dit des Slaves de l'Elbe (Polabes) : « Parmi les nombreuses divinités auxquelles ils attribuent les champs, les forêts, les tristesses et les plaisirs, ils n'hésitent pas à reconnaître (*non diffitentur*) un Dieu qui réside dans le ciel et commande aux autres : ce dieu tout-puissant ne s'occupe que des choses célestes. Les autres ont reçu de lui des fonctions spéciales; ils sont originaires de son sang; chacun d'entre eux est d'autant plus élevé qu'il est plus proche de ce Dieu des dieux » (*Chronic. Slavor.*, I, 84). Il n'est pas aisé de déterminer dans quelles mesures les deux écrivains grec et allemand se sont laissé influencer par les idées chrétiennes ou païennes qu'ils devaient à leur éducation. Quel était le nom de cette divinité suprême? Dans toutes les langues slaves le nom de Dieu est *Bog* (primitivement *bogù*). M. Miklosich explique ainsi ce mot : « *Bogù*, dit-il, est identique avec le sanscrit *bhaga*, maître, proprement répartiteur. C'est là une épithète de Dieu et le nom propre d'un dieu védique : ancien persan *baga*, ancien bactrien *bagha*, Dieu; l'ancien indien *bhaga* signifie aussi bien-être, bonheur. Il n'est pas facile de déterminer si c'est le premier ou le deuxième sens qui a servi de point de départ au mot slave; les mots *bogatù*, riche, et *ubogù*, pauvre, peuvent être cités à l'appui du deuxième sens. Comparez la locution slovène : *zlega boga vziva*, *male se habet* (mot à mot : il jouit d'un mauvais *bog*). Tandis que l'allemand *gott* et le lithuanien *devas* n'ont que le sens théologique, le slave *bog* a aussi dans les dérivés le sens de bien qui nous explique les mots suivants : *bogatù*, riche en bien, *ubogù*, qui n'a pas de bien, pauvre. A ce sens se rattachent en petit-russien *zbozje* (*frumentum*) et en wende de Lusace *zbozo* (*fortuna*, *pecus*) » (Miklosich, *Die christliche Terminologie der slawischen Sprachen*, p. 35). M. Erben, *loc. cit.*, indique comme pouvant représenter le nom slave de cette divinité supérieure le mot tchèque *Sveboh*, ou *Svojboh* qui veut dire celui qui est Dieu par lui-même. Il faudrait savoir si ce mot, d'ailleurs peu usité, ne représente pas tout simplement une idée chrétienne. On a également cité le mot slovaque *praboh*, le Dieu antérieur. Mais aucun document, aucune tradition purement slave ne nous atteste, que je sache, d'une façon positive, cette croyance dans l'existence d'un Dieu suprême. On a longtemps cru trouver à côté de ce Dieu suprême, fort douteux, une sorte de dualisme analogue à celui du parsisme. On s'appuyait sur un témoignage d'Helmold relatif aux Slaves baltiques (onzième siècle) : « Les Slaves, dit-il, ont une étrange coutume. Dans leurs festins ils font circuler une coupe sur laquelle ils prononcent des paroles, je ne dirai pas de consécration, mais d'exécration, au nom de leurs dieux, à savoir du bon et du méchant; ils professent que toute bonne fortune

vient du dieu bon, toute mauvaise du méchant; aussi en leur langue appellent-ils le mauvais dieu *Zcerneboh* » (*Chronic. Slavor.*, I, 52). *Zcerneboh* veut dire le dieu noir. Il faut remarquer d'abord que ce passage, en le supposant rigoureusement exact, s'applique uniquement aux Slaves baltiques, et qu'on n'a aucune raison de l'appliquer à ceux de Russie ou des contrées danubiennes. De l'existence d'un dieu noir, on a conclu par induction à celle d'un dieu blanc. Cette hypothèse semblait confirmée par une glose tchèque d'un ancien vocabulaire latin du moyen âge, la *Mater verborum* : « *Belboh ipse* est Baal. » Malheureusement il a été récemment démontré que ces gloses, qui renferment un grand nombre d'éléments mythologiques, sont apocryphes. Le dualisme slave du dieu noir et du dieu blanc doit donc être considéré comme une invention moderne et rejeté par la critique. Ce dualisme représente tout simplement la lutte des ténèbres et de la lumière qui se retrouve chez tous les peuples indo-européens; il n'y a aucune raison pour l'identifier à celui du zoroastrisme (voy. Krek, *Einleitung in die slawische Literaturgeschichte*, Graz, 1874, liv. I, ch. 3). M. Erben, qui a surtout contribué à défendre ce système, cite à l'appui de sa thèse des légendes cosmogoniques où Dieu et le diable jouent un rôle; mais qui peut dire jusqu'à quel point ces légendes ont pu se former ou se modifier sous l'influence du christianisme? En ce qui concerne les divinités incontestables du Panthéon slave, nous ne trouvons de textes positifs que dans les chroniques allemandes pour les Slaves baltiques, et dans les chroniques russes pour les Slaves de Novgorod ou de Kiev. Pour la Pologne, la Bohême, la Serbie, la Croatie, la Bulgarie, les documents sérieux font défaut. On n'est pas autorisé à identifier, comme on l'a fait trop souvent, la religion des Russes et de leurs lointains congénères, les Slaves de l'Elbe ou du Danube. Dans les chroniques russes, *Svarog* est le dieu du ciel; il a pour fils *Dajbog*, le dieu donnant ou bienfaisant (Jagic, *Archiv für slaw. Philologie*, t. V, liv. 1). Dajbog est le soleil comme Apollon était fils de Zeus. Nous savons que Dajbog eut sa statue à Kiev. Le feu, *Ogoni* (*Cf. Ignis, Agni*), est également fils du ciel. « Désormais, dit un prédicateur chrétien du douzième siècle, Cyrille Tourovsky, on n'appellera plus dieux les éléments, ni le soleil, ni la lune. » Un dieu solaire, *Svarojitch* (fils de Svarog), apparaît encore dans les gloses des chroniques russes, dans les textes de Thietmar, de Bruno, peut-être dans la Knytlingasaga scandinave (Jagic, *Archiv*, t. IV, p. 424). A côté de ces dieux célestes ou solaires sur lesquels nous n'avons que des données très sommaires, il faut citer en première ligne Peroun, le dieu du tonnerre. Il semble répondre à ce fabricateur de la foudre dont parle Procope. Son nom veut dire le frappeur; il est évidemment apparenté au dieu lithuanien Perkounas, également dieu du tonnerre. On sait que Peroun avait une statue à Novgorod sur le lac Ilmen et à Kiev. Cette dernière était en bois; elle avait une tête d'argent et une barbe d'or. Elle tenait à la main une pierre à feu, un feu de bois de chêne brûlait sans cesse devant elle. On sacrifiait en son honneur des animaux et même des victimes humaines. Peroun apparaît, dans certains documents, comme le premier et presque le seul dieu de la

Russie. Aussi, dans les traités conclus au dixième siècle entre les Russes et les Grecs de Byzance, les Grecs ou les Russes déjà chrétiens jurent par le Dieu de l'Evangile, les Russes païens par Peroun et Veles, dieu des troupeaux. « Si quelqu'un du peuple russe viole ce traité, qu'il périsse par ses propres armes, qu'il soit maudit de Dieu ou de Peroun, » dit la *Chronique de Nestor*. L'idole de Peroun à Kiev fut détruite en 988 par ordre du prince Vladimir, quand il se convertit au christianisme; mais le dieu détrôné continua de vivre dans la mythologie populaire sous le nom du prophète Elie (Ilia), qui est resté le saint du tonnerre, et peut-être aussi dans le personnage légendaire d'Elie de Mourom (Ilia Mouromets). C'est Elie qui produit la foudre en roulant dans les cieux sur un char de feu. Un grand nombre de mythographes slaves ont essayé, en s'appuyant soit sur le lexique, soit sur les noms de lieu, de démontrer que le culte de Peroun s'étendait chez tous les peuples slaves (Polonais, Tchèques, Slaves baltiques, Slaves du Sud). Il faut se défier de ces généralisations hâtives qui ne s'appuient pas sur des textes positifs. Citons encore parmi les dieux russes dont les noms sont parvenus jusqu'à nous : *Khors*, dont les attributs sont difficiles à déterminer, *Volos* ou *Veles*, dieu des troupeaux que nous avons vu figurer à côté de Peroun dans le texte des traités conclus avec les Grecs. M. Joseph Jireczek a essayé de démontrer l'existence d'un dieu Veles en Bohême (*Revue du Muséum tchèque,* année 1875). Dans les textes qu'il cite, le mot *Veles* veut dire le diable, et il n'est pas certain qu'on puisse l'identifier au dieu russe. En Russie, Veles a survécu à l'introduction du christianisme; il est devenu saint Blaise, patron des troupeaux (Krek, *Arch. für slaw. Phil.*, 1re année, p. 134 ss.). *Koupalo* symbolisait le solstice d'été; il était le dieu des fruits de la terre; on lui offrait des fruits; on jetait des couronnes dans l'eau en son honneur; on allumait des bûchers et l'on dansait autour; ces fêtes ont continué sous la religion chrétienne; saint Jean en est naturellement devenu le héros. *Iarylo* (l'ardent, le bouillant), était le dieu de la génération, le dieu phallique par excellence. Citons encore *Stribog* « aïeul des vents, » dont le nom ne nous a été conservé que par un seul texte. A Iarylo correspond *Lada*, la Vénus slave dont le culte n'est attesté que par des chansons ou des formulettes qui se retrouvent avec diverses variantes chez presque tous les peuples slaves; c'était la déesse du printemps et de l'amour. Le groupe slave chez lequel la religion païenne paraît avoir atteint son plus haut développement est celui des Slaves de l'Elbe ou de la Baltique. C'est le seul chez lequel on trouve des temples et une caste sacerdotale. Les écrivains germaniques, Helmold, Adam de Brême, le biographe d'Othon de Bamberg, les sagas scandinaves fournissent ici d'assez nombreux matériaux. Le dieu principal paraît avoir été *Svatovit* ou mieux *Svantovit*. Sur le témoignage d'Helmold, on l'a pendant longtemps considéré comme le dieu de la *sainte lumière*. M. Krek (ouvrage cité, p. 105) traduit son nom par *souffle violent* et en fait une divinité de l'atmosphère. Il fait remarquer que ses prêtres devaient éviter de respirer dans son temple pour ne pas souiller le sanctuaire par un souffle humain. Le temple principal de Svatovit s'éle-

vait dans la ville d'Arkona, dans l'île alors slave de Rugen. Son idole était en bois ; la main droite tenait une corne, sans doute la corne à boire des peuples du Nord ; près d'elle étaient une selle et une bride de prodigieuse dimension. Suivant la croyance populaire, le dieu chevauchait toute la nuit sur un cheval blanc. Tous les matins le coursier rentrait couvert, disait-on, de sueur et de poussière, et il était soigné par les prêtres dont le plus ancien seul avait le droit de le monter. A la fin de la moisson, une grande fête était célébrée en l'honneur de Svatovit. On immolait des moutons devant le temple, puis le grand prêtre s'avançait aux pieds de l'idole, prenait la corne et regardait s'il y restait quelques gouttes du vin (liquide fermenté) qu'on y avait versé l'année précédente. S'il en restait, le grand prêtre prédisait au peuple une récolte abondante, la disette dans le cas contraire (*Saxo Grammaticus*, ap. L. Leger, *Cyrille et Méthode*, *Etude historique sur la conversion des Slaves au christianisme*, p. 23). Le temple d'Arkona était fort riche ; on lui offrait une grande partie du butin enlevé aux ennemis. Trois cents cavaliers étaient chargés de le garder. On a supposé que Svantovit avait été honoré jusque chez les Tchèques de Bohême et de Moravie ; par exemple, on a prétendu que, si la cathédrale de Prague était dédiée à saint Vit, c'est qu'elle avait remplacé un temple païen consacré à Svantovit. C'est là une hypothèse ingénieuse, mais ce n'est qu'une hypothèse. A côté de Svantovit se place *Triglav* (le dieu aux trois têtes), honoré chez les Slaves de Poméranie ; ses principaux sanctuaires étaient à Stettin et à Volin (voir *les Vies d'Othon de Bamberg*, ap., Pertz, t. XIV). Sa triple tête était recouverte d'un triple diadème d'où pendait un voile qui descendait jusqu'aux lèvres. Ses trois visages indiquaient qu'il régnait sur le ciel, la terre et les enfers. S'il se voilait les yeux, c'était, disaient ses prêtres, pour ne pas voir les fautes des mortels. Un cheval noir lui était consacré et de ses mouvements on tirait certains présages. *Triglav* avait son sanctuaire principal à Stettin ; il était honoré aussi dans le Brandebourg ; on rapporte également à son culte des idoles à trois têtes qui ont été découvertes en Misnie. On a cherché à retrouver cette divinité jusque chez les Slaves de la Carniole où s'élève le mont Triglav (le Terglou de nos géographes). C'est tout simplement la montagne à trois têtes. L'existence du dieu *Radigost* est attestée par Helmold, Thitmar, Adam de Brême ; il avait son temple principal dans une ville portant son nom que les Allemands appellent Retra ou Ratara ; ce temple, somptueusement décoré, renfermait les statues des divinités slaves ; Radigost était représenté sous l'apparence d'un guerrier ; un cheval lui était consacré ; une montagne en Moravie, deux ou trois cités en Bohême, portent un nom analogue à celui de Radigost ; on a conclu de cette similitude que son culte avait pénétré dans ces contrées. L'argument est loin d'être irréfutable. Notons encore la déesse *Siva*, une sorte de Cérès qui était représentée portant d'une main une pomme, de l'autre une grappe de raisin ; *Rugevit* ou *Ranovit*, dieu guerrier de l'île de Rugen qui était figuré avec sept visages sous un même crâne et tenant sept glaives dans la main ; enfin *Iarovit*, dont le nom rappelle celui du Iarylo russe ; c'était un dieu guerrier. Les

Slaves baltiques, en lutte perpétuelle contre leurs voisins allemands ou scandinaves, avaient prêté à leurs dieux principaux un caractère essentiellement belliqueux. Ils adoraient en outre une foule innombrable de divinités inférieures : « *Penates et idola quibus singula oppida redundabant,* » dit Helmold. C'est sans doute par le contact avec les Germains et les Scandinaves qu'il faut expliquer le développement du culte public et la formation d'une caste sacerdotale chez les Slaves baltiques. C'est là un phénomène qui ne se retrouve chez aucun autre peuple slave. Arrivons aux divinités inférieures, elles sont fort nombreuses ; Procope en avait déjà signalé l'existence ; beaucoup d'entre elles ont survécu à l'introduction du christianisme et vivent encore dans l'imagination populaire. Les plus connues sont les nymphes ou dryades slaves, appelées chez les Serbes *Vilas,* chez les Russes *Rousalkas*, chez les Bulgares, *Ioudas*, *Divas* ou *Samodivas*. Elles mènent au clair de lune des rondes fantastiques, habitent les bois, les rochers ou les eaux et se mêlent à la vie des hommes ; les *Rojenitsas* ou *Soujdenitsas* président à la destinée; ce sont des espèces de Parques. Morena est, chez les Slaves occidentaux, la déesse de l'hiver et de la mort. En Moravie, à l'approche du printemps, les jeunes gens vont, en chantant des chansons, jeter à l'eau le mannequin qui la représente. En Russie, le froid de l'hiver est symbolisé par un étrange personnage, *Kochtchei l'immortel,* et par la *Baba Iaga*, une petite vieille qui voyage dans son mortier, effaçant derrière elle avec un balai les traces de son passage (voy. Ralston, *Russian Folktales*, et L. Leger, *Le Monde slave*, et *Etudes slaves*). Le foyer domestique a pour patron le génie appelé *Domovoï ;* les bois (*liesy*) sont hantés par les *liechys* (esprits des bois), les champs par la *poloudnitsa,* qui correspond au démon du Midi de l'Ecriture. Il n'est, surtout chez les Russes, aucun moment de la vie, aucun phénomène de la nature qui n'ait sa divinité et qui ne soit l'objet d'un culte traditionnel, combiné le plus souvent avec les rites du culte officiel, par exemple en ce qui concerne les fêtes de Noël, de Pâques ou de la Saint-Jean. Parmi les croyances les plus populaires, l'une des plus répandues dans toute la race est la croyance aux vampires. Le mot « vampire » est certainement d'origine slave. Un autre mot slave qui désigne la même idée, le mot *vlukodlak* (à poil de loup, loup-garou), a passé chez les Turcs, chez les Grecs, les Albanais et les Roumains. Le vampire est un mort qui sort la nuit de sa tombe et vient sucer le sang des vivants endormis ; il faut transpercer ou mutiler son cadavre pour le réduire à l'impuissance. Pour se concilier la faveur de leurs divinités, les Slaves avaient recours à la prière et au sacrifice ; le mot sacrifice, *obiet,* veut dire promesse faite aux dieux. On brûlait des bœufs et des moutons (Procope, Helmold), de préférence sur les collines et dans les bois où s'élevaient les idoles ; on offrait également les fruits des champs ; les sacrifices humains paraissent avoir été rares ; on les rencontre cependant chez les Slaves baltiques et chez les Russes. Sauf l'exception que nous avons signalée plus haut, l'exercice du culte n'était pas confié à une classe spéciale de prêtres. Il appartenait aux chefs de famille, de tribu ou au prince. Les temples des Slaves baltiques étaient d'une magnificence qui étonne les

annalistes et les voyageurs. Chez les autres Slaves, les seuls produits de l'art religieux étaient des idoles de bois ou de pierre. Les principales fêtes de l'année avaient naturellement pour objet la lutte de la lumière et de l'ombre, du printemps et de l'hiver, les deux solstices. Le solstice d'hiver était célébré sous le nom de *kolenda;* ce mot, emprunté au latin par l'intermédiaire du grec, passa chez les Slaves méridionaux et de chez eux dans tous les dialectes slaves. Il s'emploie encore aujourd'hui (Miklosich, *Die christl. Terminologie*, sub voce). La fête du solstice d'été s'appelait en Russie *Koupaly* (du nom du dieu Koupalo). Un mythographe distingué, feu M. Hanusch, a groupé toutes ces fêtes par ordre chronologique dans son calendrier mythologique. — Les Slaves admettaient-ils une autre vie? La croyance au vampirisme dont nous avons parlé plus haut suffit à démontrer qu'ils n'estimaient pas que tout fût fini après la mort. L'âme (*doucha*, de la racine *dou*, souffler) était pour eux le souffle de la vie. Elle avait la faculté de quitter le corps pendant le sommeil (Krek, *op. cit.*, p. 117). Quand elle en était séparée d'une manière définitive, elle revenait volontiers aux lieux où il avait habité. La croyance dans la continuation de la vie après la mort semble attestée par les ustensiles qu'on a trouvés dans les tombeaux. Le lieu où les âmes se rendaient définitivement après la mort s'appelait *nav* ou *raj*. Ce dernier mot a désigné depuis le paradis chrétien; c'est un lieu ensoleillé et verdoyant qui offre de vagues analogies avec les Champs Elysées. Il y a un mot slave, *peklo* (l'endroit où l'on cuit), pour désigner l'enfer; mais l'idée qu'il exprime paraît purement chrétienne. Le défunt était enseveli le plus souvent sous le seuil de sa maison. De vastes tumuli indiquent encore aujourd'hui des sépultures communes. D'après les témoignages d'écrivains grecs, latins et arabes (l'empereur Maurice, saint Boniface, Ibn Dasta, etc.), la femme accompagnait parfois son mari dans la mort. La crémation était en usage chez un grand nombre de tribus; chez d'autres, les deux modes de sépulture étaient pratiqués simultanément. On célébrait en l'honneur des morts une fête appelée *trizna;* elle consistait en jeux guerriers qui se terminaient par un festin. En somme, les croyances religieuses des Slaves païens les disposaient, plus que tout autre peuple, à embrasser facilement le christianisme. Ils n'avaient point, sauf l'exception que nous avons notée chez les Slaves baltiques, de caste sacerdotale intéressée à maintenir un culte auquel elle devait son prestige; la religion, purement domestique, n'était pas chez eux un moyen de gouvernement. L'instinct d'imitation, qui est le propre de leur race, les prédisposait à accepter sans lutte une religion supérieure qui, en satisfaisant leur imagination leur apportait la solution des problèmes que leurs mythes naïfs avaient essayé de résoudre. Pour être le bienvenu, il suffisait au christianisme de se présenter sous une forme désintéressée, sans aucune arrière-pensée de conquête ou d'assimilation. Il pénétra facilement, sans persécutions, chez les Tchèques, les Moraves, les Polonais, les Russes, les Serbes, les Bulgares. Chez les Slaves de l'Elbe il fut importé brutalement par des Allemands rapaces et envahisseurs; il ne put réussir à s'y implanter; les païens aimèrent mieux périr que de renoncer à leurs dieux et à leurs

temples. Les autres Slaves acceptèrent docilement les apôtres que Rome ou Byzance leur envoyait. — Bibliographie : Hanusch, *Die Wissenschaft des slawischen Mythus*, Lemberg, 1842 (ouvrage vieilli et dont les hypothèses trop hardies ont été depuis désavouées en partie par leur auteur) ; Schwenck, *Die Mythologie der Slawen*, Francfort-sur-le-Mein, 1853 (compilation sans critique, dangereuse à consulter) ; Miklosich, *Die christliche Terminologie der slawischen Sprachen*, Vienne, 1875 (intéressant au point de vue lexicographique) ; Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*, Graz, 1874 (ouvrage excellent et qui renferme une trentaine de pages très solides) ; *Archiv für slawische Philologie*, année 1876 et suivantes (études de MM. Jagic, Krek, etc...) ; Ralston, *The songs of the russian people*, Londres, 1872; du même auteur : *The tales of the russian people*, Londres, 1873 (nombreux matériaux sur les croyances populaires des Russes) ; Rambaud, *La Russie épique*, Paris, 1876 (même observation) ; Leger, *Cyrille et Méthode, Etude historique sur la conversion des Slaves au christianisme*, Paris, 1868. — Les histoires générales des pays slaves, Palacky pour la Bohême, Dudik pour la Moravie, Szujski pour la Pologne, Soloviev, Bestoujev-Roumine pour la Russie, renferment chacune un chapitre plus ou moins complet sur la mythologie. — En russe : Afanasiev, *Vues poétique des Slaves sur la nature*, 3 vol. in-8°, Moscou, 1865-1869 (le plus vaste répertoire de mythologie slave jusqu'ici existant ; le consulter pour les faits sans tenir compte des théories de l'auteur et de sa tendance à généraliser) ; Kotliarevsky, *les Rites funéraires des Slaves païens*, Moscou, 1868 (excellent ouvrage); en tchèque : Hanusch, *Calendrier slave mythologique, ou restes des rites slaves païens*, Prague, 1860 (utile répertoire) ; Erben, article *Mythologie slave*, et articles sur les principales divinités slaves dans l'*Encyclopédie tchèque* (*Naucny slovnik*, Prague, 1863-73); du même : articles dans la *Revue du Musée de Prague* (voir la table générale publiée en 1877) ; Jos. Jireczek, *Etudes sur la mythologie tchèque* (même revue, année 1863) ; Vocel, *la Bohême préhistorique*, Prague, 1868. — Le *Manuel d'histoire des religions* de M. Tiele est insuffisamment renseigné en ce qui concerne la mythologie slave. L'ouvrage publié en 1874 à Paris par M. Verkovitch sous ce titre : *le Veda slave*, doit, jusqu'à nouvel ordre, être considéré comme une mystification (voir mes *Nouvelles études slaves*, p. 51-75). J'ai laissé à dessein en dehors de cette esquisse le mythe lithuanien qui paraît apparenté au mythe slave, mais qui n'a encore été l'objet d'aucun travail vraiment critique. LOUIS LEGER.

SLEIDAN (Jean), historien de la Réforme, fils de Philippe (d'où le nom de Philippsohn qu'il porta longtemps), naquit en 1506, à Schleiden, dans l'ancien duché du Luxembourg, et mourut de la peste à Strasbourg, le 31 octobre 1556. Il fit ses premières études dans sa ville natale, et à l'âge de treize ans il alla les continuer à Liège, dans un gymnase de *Frères de la vie commune;* c'est là qu'il apprit à écrire le latin avec cette correction et cette élégance si fort admirées de ses contemporains. Il se rendit ensuite à Cologne où il publia, vers 1523, une collection d'épigrammes latines, sous le nom de *Sleidanus*, qu'il adopta à cette époque. Sur les

conseils de son compatriote et ami Jean Sturm, et pour rétablir sa santé ébranlée par un travail excessif, il accepta, en 1523, la place de précepteur du jeune comte François de Mendarscheid. Après avoir passé quelque temps à Paris, il alla étudier la jurisprudence à Orléans, en 1532, et fut reçu licencié en droit en 1535. Il revint à Paris et entra au service du cardinal Jean du Bellay, auquel il dédia, le 12 juillet 1537, sa traduction latine de la *Chronique* de Froissart : *Joa. Froissardii Historiarum epitome;* et, en 1540, il fut nommé interprète de l'ambassadeur de France, Lazare du Baïf, à la diète de Haguenau. Il s'agissait de gagner secrètement les envoyés du landgrave de Hesse et d'engager les Etats évangéliques de l'Allemagne à se liguer avec François Ier contre Charles-Quint. Il ne réussit pas dans cette mission, parce que le roi de France, qui persécutait les protestants dans son royaume, inspirait une méfiance invincible ; mais il fit la connaissance du landgrave et, recommandé par celui-ci à la ligue de Smalkalde, il fut nommé, en 1541, ambassadeur, interprète et historiographe de cette ligue avec un traitement annuel de 250 florins d'or. Cette même année, il quitta le service de la France et vint s'établir à Strasbourg où, depuis trois ans, son ami J. Sturm dirigeait le gymnase avec tant de distinction. Il s'attira bientôt l'estime et l'affection de ses nouveaux concitoyens et fut nommé syndic de la ville. Depuis quelque temps déjà il était gagné à la Réforme. Dans une lettre qu'il écrivit de Paris à Calvin, alors à Strasbourg, le 22 mai 1539, on peut voir que, malgré la réserve de ses expressions, ses sympathies étaient pour les évangéliques (Herminjard, *Corr. des Réf.*, t. V, p. 320). En 1542, il publia, sous l'anagramme de *Lasdenius*, un écrit dans lequel il prend la défense du protestantisme : la Réforme, pour lui, est une œuvre providentielle ; s'y opposer, c'est faire une tentative inutile et contraire à la volonté de Dieu ; malgré le pape et l'empereur, l'Evangile triomphera par la seule puissance de la parole de Dieu : *Orationes II, una ad Carolum V, altera ad Germaniæ Principes.* Une édition allemande parut en 1542, une latine en 1544. Les conquêtes des Turcs en Hongrie inspirèrent à Sleidan de vifs regrets qu'il exprima dans un traité latin intitulé : *De capta Buda a Solimanno, anno* 1542. Il publia à Strasbourg, en 1545, une traduction latine de Philippe de Comines : *Ph. Cominæi et de rebus gestis Ludovici XI, Galliar. regis et Caroli Burgundiæ ducis Commentarii;* et, trois ans plus tard : *Ph. Cominæi de Caroli VIII, Gall. rege et bello Neapol. Commentarii,* Argent., 1548. En 1550, il publia aussi en latin le traité français écrit, en 1515, par Claude de Seyssel, évêque de Marseille et ambassadeur de Louis XII auprès du pape Léon X : *Claudii Sesellii de republica Galliæ et regum officiis.* Cet opuscule, divisé en trois parties : *Religion Justice* et *Politique*, est dédié au roi d'Angleterre Edouard VI. La même année, l'infatigable écrivain publia une analyse de la philosophie de Platon : *Summa doctrinæ Platonis de republica et legibus*, Argent., trad. en allemand par Georg Lauterbeck, Eisleben, 1554. Chargé de représenter Strasbourg et les villes souabes au concile de Trente, il se mit en route le 3 novembre 1551, mais il repartit le 28 mars 1552, convaincu de l'inutilité de sa mission. Les Pères du concile, d'ailleurs, se dispersèrent

bientôt à la nouvelle que les hostilités avaient commencé et que Maurice de Saxe s'avançait à marches forcées sur Inspruck. A peine revenu à Strasbourg, Sleidan fut envoyé par cette ville avec deux autres députés, le 3 mai 1552, à Saverne, où le roi de France, allié de Maurice, avait établi son quartier général; mais cette expédition de Henri II en Alsace n'eut pas de suite, Maurice ayant fait sa paix avec l'empereur. Une dernière mission fut confiée à Sleidan en 1554 : il représenta la ville de Strasbourg à l'assemblée (*conventus*) de Naumbourg, où des théologiens saxons et hessois devaient s'entendre sur la marche à suivre à la prochaine diète d'Augsbourg : il fut convenu qu'on rejetterait l'intérim et qu'on admettrait, comme par le passé, la confession d'Augsbourg comme base doctrinale. — Tout en servant la cause de la Réforme dans la diplomatie, Sleidan eut l'ambition d'en écrire l'histoire politique et religieuse. Cet ouvrage, qui l'a rendu célèbre, parut à Strasbourg au printemps de 1555, chez les héritiers de Wendelin Rihel, sous ce titre : *Commentarii de statu Religionis et Reipublicæ, Carlo Quinto cæsare.* Cette histoire, qui commence par le récit de la vente des indulgences en 1517, se composait primitivement de vingt-cinq livres; le vingt-sixième, qui s'étend depuis février 1555 jusqu'en septembre 1556, fut trouvé dans les papiers de l'auteur et publié après sa mort. C'est une chronique qui donne, année par année, les faits importants de cette période si troublée de près de huit lustres. Le style est clair et coulant. L'auteur avait pris pour modèle Jules César, qu'il regardait comme le premier des historiens. L'exactitude ne laisse rien à désirer. Charles V, après avoir lu cette histoire, se prit à dire : « Ou il y a quelqu'un de mes conseillers qui me trahit, et qui lui découvre mes desseins, ou il faut qu'un esprit familier les lui apprenne. » Le grave Jacq.-Aug. de Thou, le plus impartial des historiens catholiques, lui a rendu cet hommage : « *Diligentissimus rerum nostrarum observator... Jo. Sleidanus, cujus fidei et diligentiæ multum tribuo... vir eruditione et rerum agendarum peritia hoc sæculo clarus, qui adolescentiam apud nos ferè egerat, et in Bellaiorum familia diu versatus res magnas sub Joanne Bellaio cardinali gesserat ac didicerat...* » (*Historiarum sui temporis P. I, passim*). Dans une édition des œuvres de Sleidan (Genève, Eustache Vignon, 1574, in-folio de 457 ss.), Jean Crespin, s'adressant « à tous vrais amateurs de vérité historiale, » relève en ces termes le mérite capital du père de l'histoire de la Réforme : « Nous pouvons dire de Sleidan qu'il n'a rien épargné, durant sa vie, pour avoir la certitude des affaires qu'il a descrites en ses Commentaires : ne s'arrestant aux bruits communs, mais ayant de longue main par amis dignes de foy, et par actes publiques et registres des villes, amassé ce qui concernoit l'estat de la religion et république en ces derniers temps... Il a composé de telle fidélité et jugement ses commentaires, qu'à grand'peine se trouvera aujourd'huy livre de tel argument, qui soit plus digne d'estre entre les mains, et pratiqué en commun usage de la vie humaine. » Le succès de l'ouvrage fut immense : on le traduisit dans la plupart des langues de l'Europe ; il en parut des éditions allemandes, françaises, hollandaises, italiennes, anglaises et suédoises. Dans l'espace de deux siècles, de 1555 à 1786, quatre-vingts

éditions de l'histoire de Sleidan sortirent de presse. — Mentionnons un dernier ouvrage de notre historien, un abrégé de l'histoire universelle en trois livres : *De quatuor summis imperiis*, 1556. L'année suivante, on en fit une traduction française à Genève : *Trois livres des quatre empires souverains assavoir de Babylone, de Perse, de Grèce et de Rome, nouvellement mis en lumière par feu Jean Sleidan, peu de temps avant son trespas* (Ancre de Crespin, 1557, 165 p. in-8°). Ce petit livre devait, dans l'intention de l'auteur, servir de guide à la jeunesse pour l'étude de l'histoire ; il eut un grand nombre d'éditions et jouit longtemps d'un grand renom dans les écoles. — Sleidan avait un extérieur agréable et parlait avec une grande facilité. Il fut en rapport avec les hommes les plus marquants de son temps. Il correspondait avec Luther, avec Mélanchthon, avec Bucer, avec Calvin, avec les deux Sturm (le recteur Jean et le stettmeistre Jacques, de Strasbourg ; ce dernier, qui fut mêlé pendant plus de trente ans aux principaux événements de son temps et qui représenta sa ville natale dans quatre-vingt-onze diètes ou assemblées politiques, dut fournir à notre historien de précieuses indications). Sleidan avait épousé, en 1546, la fille d'un noble messin, Jean de Niedbruck, nommé Jola, qui lui donna trois filles et mourut une année avant son époux. — Voyez *Joh. Sleidans Commentar über die Regierungszeit Karls V, historisch-kritisch betrachtet*, de Théodore Paur, Leipz., 1843 ; Herzog, *Real-Encyclopædie*, t. XIV, p. 480-483 ; Ph. Weltz, *Etude sur Sleidan, historien de la Réforme*, Strasb., 1862 ; *Bulletin du prot. fr.*, t. XXII, p. 337-351, 1873,; *ibid.*, t. XXIX, p. 85-88, 1880.

Ch. Dardier.

SMARAGDE (L'abbé). L'érudition moderne a remis en lumière les noms des collaborateurs nombreux que l'œuvre restauratrice de Charlemagne compta en France et en Allemagne. Bæhr, dans son *Histoire de la littérature latine*, et Hauréau, dans ses *Singularités*, ont accordé à l'abbé Smaragde un rôle que d'autres écrivains semblent vouloir lui refuser. Abbé de Saint-Mihiel en 805, Smaragde jouit de la faveur de Charlemagne qui l'envoya, en 810, auprès du pape Léon III, au sujet de la question du *Filioque*, et de Louis le Débonnaire, qui lui confia plusieurs missions délicates (Duchesne, *Script rer. franc.*, 11, 71). Ses œuvres ont été publiées par Migne. Elles attestent chez lui une érudition profonde, un grand talent de compilateur, mais aucune qualité originale. Smaragde a publié un commentaire de la grammaire de Donat, dans lequel il défend contre leurs nombreux détracteurs les études grammaticales, mais en ayant soin de ne tirer ses citations que des auteurs ecclésiastiques (Wattenbach, *Deustchl. Gesch. Quellen*, 1, 270). En 817, pendant le synode d'Aix-la-Chapelle auquel il assista, il publia sur la règle de Saint-Benoît un commentaire que l'on a longtemps attribué à Raban Maur, et qui prend énergiquement la défense de la réforme ascétique. Le *Diadema monachorum*, Paris, 1532, est une série de louanges en l'honneur des vertus ascétiques. Le traité *Via regia* (Guizot, *Hist. de la civil. en France*, leçon XXIIIe) renferme des conseils adressés à Charlemagne ou à son fils, sur les vertus et les devoirs des rois. Outre des homélies et une histoire de son abbaye, Smaragde a

laissé un *Commentarius in Evangelia et Epistolas in divinis officiis per anni circulum legenda*, Strasbourg, 1536, et dans l'édition Migne. C'est une vaste compilation d'extraits empruntés surtout aux Pères. — Sources. D'Achery, *Spicilegium*, *V;* Mabillon, *Analecta*, II; Zœckler, dans Herzog, *Real Enc.*, sub voce.

SMYRNE, Σμύρνα, port commerçant de l'Ionie, situé sur le golfe du même nom, à l'embouchure du Mélès, à 320 stades d'Ephèse. Détruite par les Lydiens, elle ne se releva et n'acquit une véritable prospérité que depuis Alexandre. Elle fut, sous les empereurs romains, une des plus belles villes de l'Asie Mineure (Strabon, 14, 646; Pline, 5, 29; Pausanias, 7, 5). Il s'y trouvait une communauté chrétienne (Apoc. I, 11; II, 8). Elle possède le tombeau de l'évêque et martyr Polycarpe. Smyrne ne fut d'abord qu'un simple évêché suffragant d'Ephèse; mais elle fut érigée ensuite en archevêché, puis en métropole. L'Eglise de Smyrne écrivit une lettre aux Eglises du Pont sur le martyre de Polycarpe. Suivant les Actes de ce saint, Ariston, le premier évêque de cette ville eut pour successeur Stratæas, chez qui l'apôtre Paul logea en venant de Galatie à Smyrne. Smyrne a eu, en outre, des évêques latins, dont le premier, siégeait en 1346. — Voyez Lequien, *Oriens christ.*, I, 740; III, 1075; De Commanville, *Ire Table alphab.*, p. 219; Rosenmüller, *Altherthümer*, I, 2, 224 ss.

SOANEN (Jean), évêque de Senez, naquit à Riom, le 6 janvier 1647. Il était de bonne famille, et entra dans l'ordre de l'Oratoire où, après ses études terminées, il professa les humanités et la rhétorique pendant quelques années. S'étant voué à la prédication, il devint l'un des prédicateurs les plus goûtés de son époque. Appelé à parler devant la cour, il fut taxé d'exagération par les courtisans que sa doctrine austère gênait; on cite en particulier un discours de lui sur les spectacles qui lui attira de violentes critiques de la part des princes et des gentilshommes devant lesquels il l'avait prononcé; mais le roi l'ayant soutenu, l'orage qui aurait pu en résulter fut conjuré. On lui offrit l'évêché de Viviers qu'il refusa; mais, en 1695, il accepta celui de Senez, où il vécut dans la pauvreté et dans les exercices d'une piété profonde. S'étant opposé à la bulle *Unigenitus* avec une énergie dont sa douceur semblait le rendre incapable, il fut jugé et condamné comme rebelle par le concile d'Embrun, présidé par le cardinal de Tencin. Exilé à l'abbaye de la Chaise-Dieu, en Auvergne, il y devint un objet de vénération pour les jansénistes, et y mourut, âgé de quatre-vingt-douze ans, le 25 décembre 1740. — On a de lui : 1° des *Instructions pastorales;* 2° des *Mandements;* 3° des *Lettres*, au nombre de seize cents, auxquelles l'éditeur Jean-Baptiste Gauthier a joint une *Vie* de Soanen, Cologne, 1750, 2 vol. in-4° et 8 vol. in-12; ces lettres sont admirables; il y en a sans doute beaucoup dont le contenu a perdu l'intérêt que leur donnaient les questions du temps; mais, même dans celles-là, que de pensées touchantes, quelle piété, quelle expérience chrétienne! Il y a là une mine inconnue d'où le lecteur patient pourra extraire bien des richesses pour l'édification de son âme; 4° *Sermons sur différents sujets prêchés devant le roi*, Lyon, 1767, 2 vol. in-12. C'est à tort que l'abbé Chaudon, dans son *Nouveau Dic-*

tionnaire historique, conteste l'authenticité de ces sermons ; l'éditeur qui a donné les deux volumes de 1767 affirme les avoir copiés de sa main sur les manuscrits originaux. Ces sermons, bien faits et d'une simplicité qui n'est pas dépourvue d'élégance, méritent d'être lus ; les sermons *sur la Prédication*, *sur l'Amour de la patrie*, *sur les saintes Ecritures*, sont des pièces de maître. Fénelon disait de lui : « Le Père Soanen me plaît d'autant mieux, qu'il prêche comme chacun croirait pouvoir prêcher. » En effet, simple, clair et vif, Soanen est un prédicateur distingué sous tous les rapports de forme et de fond. D'illustres juges, parmi lesquels Bourdaloue, disaient à son sujet : « qu'au lieu d'aller chercher les phrases, les phrases venaient le chercher, et que sa noble simplicité le mettait au-dessus de tous les orateurs les plus brillants et les plus pompeux. » — Soanen a été compromis dans sa personne et dans son histoire par les jansénistes de la dernière heure ; on lui a attribué des miracles comme au diacre Pâris ; on a transformé en reliques les objets qui lui avaient appartenu, le représentant dans des images sous les traits d'un homme chargé de chaînes et le prenant pour objet de leur culte comme un des premiers « saints » de leur calendrier. Quant à la figure et au caractère de Soanen, ils demeurent empreints d'une vraie grandeur, malgré le voile de l'humilité sous lequel ils nous apparaissent. Cet évêque, visitant à pied, et le bâton à la main, les moindres hameaux de son diocèse, traversant les neiges pour aller visiter un malade, vivant dans la pauvreté et donnant à pleines mains le revenu de ses bénéfices pour soulager toutes les misères, offre le type de l'évêque des premiers temps de l'Eglise. Un jour, n'ayant pas d'argent, il donne son anneau pastoral, et quand il n'a plus d'anneau, il continue de donner son amour et ses larmes ; c'est l'homme au cœur aimant et à l'âme apostolique, qui a laissé une belle vie en exemple à ceux qui viendront après lui. — On peut consulter sur Soanen : les *Appelants célèbres* (par l'abbé Barral) ; les *Nouvelles ecclésiastiques*, des 9 et 30 janvier 1741 ; les *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. du dix-huitième siècle* (par Picot) ; le *Nécrologe des plus célèbres défens. et confess. de la vérité des dix-septième et dix-huitième siècles*, t. II ; et surtout la *Vie*, par Gauthier, citée plus haut.

A. Maulvault.

SOCIN. Voyez *Antitrinitaires*.

SOCRATE LE SCOLASTIQUE, historien ecclésiastique, né vers 379, à Constantinople, mort après 440. Il reçut une éducation littéraire dans sa ville natale ; il choisit la carrière du barreau et il dut à son titre d'avocat le surnom de *Scolasticus*, qui avait un sens analogue dans la basse grécité. Il prolongea sa vie de quelques années au delà de 439, date qui marque le terme de son histoire ; car un peu plus tard il fit de cet ouvrage une édition nouvelle en quelque sorte, enrichie de documents authentiques et remaniée en partie pour les deux premiers livres. Il a observé une grande impartialité à l'égard des partis qui divisaient alors le monde chrétien. On a de Socrate une *Histoire ecclésiastique*, divisée en sept livres et comprenant dans un espace de cent trente-trois ans (306 à 439) une des périodes les plus agitées et les plus fécondes des

annales de l'Eglise. Abrégé par Epiphane, dans l'*Historia tripartita*, ce livre a été imprimé pour la première fois en grec, par R. Etienne (Paris, 1544, in-fol., avec Sozomène, Théodoret, etc.); la dernière édition grecque est celle d'Oxford, 1844, in-8°. Il a été traduit en latin par Musculus (Bâle, 1549, in-fol.), par Christopherson (Paris, 1591, in-fol.); en français, par le président Cousin; en anglais, par S. Parker. La meilleure édition est celle de Henri Valois, grec et latin (Paris, 1688, in-fol.); voy. aussi l'édit. gr. et lat. de R. Hussey (Oxford, 1853, 3 vol. in-8°).

SODOME, ville royale de la vallée de Siddim, non loin de Zoâr, autrefois habitée par Loth et sa famille, détruite, d'après la Bible, par Dieu (Gen. XIX) à cause de la sensualité incestueuse de ses habitants. L'emplacement de Sodome est aujourd'hui occupé par la mer Morte.

SŒURS DE LA CHARITÉ. Voyez *Charité*.

SOISSONS (*Suessionnes*) eut dès les temps anciens de célèbres basiliques, la belle cathédrale de Notre-Dame, de Saint-Gervais et Saint-Protais, et les abbayes de Saint-Crépin, Saint-Crépinien et de Saint-Médard. Ces noms sont ceux des antiques apôtres de Soissons. Saint Sixte et saint Sinice sont nommés comme les premiers évêques de cette ville et de Reims. Parmi leurs successeurs, on doit nommer avant tout Rothade (832-869), le grand ennemi d'Hincmar (voy. Noorden, *Hinkmar*, 1869; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e éd., IV, 1879). L'abbaye de Saint-Crépin le Grand, complètement ruinée aujourd'hui, date probablement du septième siècle; ce fut d'abord une chapelle du nom de Saint-Crespin le Petit. Elle changea son nom lorsqu'en 868 Charles le Chauve fit construire l'église et le monastère dans de grandes proportions. En 1157, le roi Louis VII fit reconstruire l'église incendiée. La règle de Cîteaux y fut introduite en 1146; elle prit la réforme de Saint-Maur au dix-septième siècle (*Monasticon*, pl. 99). Saint-Jean des Vignes, dédié au Baptiste, appartenait à la congrégation des johannites, de l'ordre de saint Augustin. Elle fut fondée en 1706 par Hugues de Château-Thierry; il en reste d'admirables débris et surtout une magnifique façade du treizième au quinzième siècle. De Saint-Médard, actuellement occupé par un institut de sourds-muets, il ne reste que les vastes cryptes de l'église. Fondée en 560 par Clotaire Ier à Crouy, près de Soissons, l'abbaye de Saint-Médard, qui porte le nom d'un célèbre évêque, Noyon et de Tornay († 545), dont Fortunat a chanté l'éloge (voyez les bollandistes, 8 juin, II; Mabillon, I; Fortunat, édition Léo, 1881), eut une première église bâtie par Sigebert. En 841, Charles le Chauve fit construire une seconde basilique; une troisième fut fondée par le pape Jean VIII, après la destruction des précédentes par les Normands en 884 et 886, achevée par les Hongrois en 901. Une quatrième fut élevée en 1301 par le pape Innocent II. Elle était rétablie quand les Anglais au quinzième siècle, et les calvinistes au seizième, la ravagèrent de nouveau. La réforme de Saint-Maur y fut adoptée en 1637 (extrait du *Monasticon*, pl. 101). L'abbaye royale de Notre-Dame fut fondée en 658 par l'évêque saint Drausin pour des religieuses. Soissons est soumis à l'archevêché de Reims. — Voy. *Gallia christiana*, IX; Fisquet, *Métrop. de Reims*, 1866, [*Soissons;* les conciles dans Hefele; comparez Le Long; Lebeuf, etc., *Diss. sur l'introd. de la Rel. chrét. dans le Soissonnais*, P., 1737,

in-12; Lequeux, *Antiq. relig. du dioc. de S. et Laon*, 2 vol., 1859; Dom Germaine, *Hist. de l'abb. roy. de N. D. de S.*, P., 1675, in-4°; Poquet, *N. D. de Soiss.* (1448), 2e éd., P., 1855; le même, *Pèler. à l'abb. de Saint-Médard*, 2e éd., S., 1849; Launoy, *Discours sur le privilège du pape Grégoire à Saint-Médard*, 1657, 2e éd., 1661; de Laprairie et Poquet, *Not. de l'abb. de Saint-Léger*, 2e éd., 1851, in-12; (Fossé Darcasse), *Essai sur l'abbé de Saint-J. des V.*, S., 1848; *Chronicon breve S. Jo. ap. Vin.*, P. Le Gris. *Collectore*, s.l., 1617, in-8°; l'abbé Pécheur, *Annales du Dioc. de S.*, 4 vol., Soissons, 1863-1880; Peigné-Delacourt et Delisle, *Monasticon gallicanum*, 1871, in-4°, pl. 99-101.

SOLEURE. Le canton de Soleure est devenu suisse en 1481, en même temps que Fribourg. Comme Fribourg, il est dans sa grande majorité resté fidèle à la religion catholique. Sur 74,713 habitants, on compte 61,072 catholiques et 12,549 réformés. Néanmoins Soleure n'est plus compté depuis longtemps parmi les cantons ultramontains, et son gouvernement se rattache aux principes d'un libéralisme plus ou moins accentué. La constitution actuelle du pays remonte à 1875 et est pleinement d'accord avec les principes de la constitution fédérale. Il n'y a plus à Soleure d'Eglise d'Etat, mais simplement des Eglises reconnues par l'Etat. Les catholiques romains faisaient autrefois partie des évêchés de Bâle et de Constance. Lors de la réorganisation du diocèse de Bâle, en 1828, les catholiques soleurois furent tous rattachés à son autorité, et l'évêque, connu sous le nom d'évêque de Bâle-Soleure, résida dans la ville de Fribourg. Les rapports entre le gouvernement et l'évêché furent assez paisibles jusqu'à l'avènement du titulaire actuel, Mgr Lachat, ultramontain décidé. Ce prélat avait déjà eu plusieurs difficultés avec le gouvernement cantonal (notamment au sujet du séminaire diocésain), lorsque la proclamation du dogme de l'infaillibilité, dont M. Lachat se montra partisan décidé, vint rendre le conflit plus aigu encore. Le gouvernement soleurois, comme plusieurs autres gouvernements cantonaux, retira à l'évêque le placet qu'il lui avait accordé et interdit aux ecclésiastiques du canton de continuer à lui obéir. La majorité des curés et des paroissiens n'en continua pas moins à recevoir les ordres de l'évêque, réfugié à Lucerne. Le clergé catholique romain de Soleure dessert 85 paroisses. Outre le clergé des paroisses, le canton comptait naguère deux chapitres collégiaux fort riches, celui de Saint-Ours et Saint-Victor à Soleure et celui de Saint-Léodegard, à Schœnenwerd. Ces deux chapitres ont été supprimés en 1874, ainsi que le célèbre couvent des bénédictins de Mariastein, et les grands biens de ces institutions (plus de 4,000,000 de francs) ont été consacrés à la création d'une caisse générale des écoles et à l'entretien des hôpitaux. On a laissé subsister trois maisons de capucins et trois couvents de femmes, dont les biens sont beaucoup moins considérales. Les catholiques qui ont obéi aux ordres du gouvernement et rompu les liens qui les unissaient à l'évêque Lachat se sont rattachés à l'Eglise dite catholique chrétienne de la Suisse. Ils y forment cinq paroisses reconnues par l'Etat et soumises à la juridiction de l'évêque Herzog. — L'Eglise réformée est presque tout entière groupée dans le district de Bucheggbeg. Ses paroisses sont intimement unies à

l'Eglise réformée de Berne, par une sorte de concordat conclu entre les deux gouvernements cantonaux. Un assez grand nombre de réformés habitent d'autres parties du canton, mais ils n'ont de communauté organisée que dans la ville de Soleure. La constitution de 1875 pose certaines règles générales applicables à toutes les Eglises et qui sont la condition de leur reconnaissance par l'Etat. La principale de ces règles est l'élection par le peuple des curés et pasteurs et de leurs vicaires (art. 22). Le droit de participer à l'élection appartient à tous les citoyens de la confession intéressée, domiciliés dans la paroisse et jouissant de leurs droits politiques. L'élection doit être approuvée par le Conseil d'Etat, qui, seul, a le droit de prononcer des révocations, en se conformant aux prescriptions du droit cantonal. Le choix ne peut se porter que sur des ecclésiastiques ayant satisfait à un examen passé devant une commission de cinq prêtres choisis par le gouvernement. Les candidats aux fonctions de pasteurs doivent remplir les conditions exigées pour devenir pasteur dans l'Eglise réformée de Berne. — Bibliographie : *Soloth. Staatskalender für* 1881 ; Zorn et Gareis, *Staat und Kirche in der Schweiz*, 1877-1878, t. I, p. 387-399, p. 672-673; t. II, p. 61-184; G. Finsler, *Kirchl. Statistik der ref. Schweiz*, 1856; A. Riggenbach, *Taschenbuch für schweiz. Geistliche*, années 1876 et suiv., etc. E. Vaucher.

SOMASQUES, clercs réguliers de la congrégation de Saint-Mayeul, ainsi nommés du village de Somasque, situé entre Milan et Bergame, où ils établirent leur chef d'ordre. Ces clercs furent mis au nombre des ordres religieux, sous la règle de Saint-Augustin, par un bref de Pie V daté du 6 décembre 1568. Ils ont pour instituteur un Père Emiliani, natif de Venise, qui commença cette congrégation vers l'an 1528. Son successeur, Gambarana, obtint de Paul III, en 1540, l'approbation de la congrégation qui fut renouvelée en 1563 par Pie IV. Les somasques s'occupent surtout de l'instruction de la jeunesse et ont créé de nombreux et florissants collèges dans toute la péninsule italienne, parmi lesquels brille en première ligne le *Clementinum*, fondé à Rome en 1595, sous le pape Clément VIII. Leur règle est assez sévère. — Voyez Holstenius, *Cod. regul. mon.*, III, 199 ss.; *Vita Hieron. Æmiliani*, chez les bollandistes,, febr., II; Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, IV, 263 ss.

SONGES. Comme partout, dans l'antiquité, le songe joue un rôle prépondérant dans la religion des Hébreux. Le pragmatisme hébraïque recherche avant tout la cause première et finale de tous les mouvements qu'engendre la vie de l'âme, et le songe lui sert tout particulièrement à en démontrer l'efficacité. Nous trouvons, par exemple, dans l'histoire de Jacob déjà, que les fils de Laban l'accusent de s'être enrichi à leurs dépens. Jacob se tire de cette accusation par un songe. Dieu lui ordonne en rêve « de retourner sur ses pas » (Gen. XXXI, 16-13). Mais le véritable « songeur » de l'époque des patriarches, c'est Joseph, sur la vie duquel les songes exercent à trois reprises différentes une influence prépondérante (Gen. XXXVII, 5 ss., XL, 8 ; XLI, ss). Les songes sont donc avant tout, d'après l'Ancien Testament, une direction donnée par Jéhova aux hommes ; mais ils ont aussi un caractère prophétique (voir

les songes d'Abimélech, Gen. XX, 3. 6. 7, de Laban, Gen. XXXI, 24, de Salomon, 1 Rois III, 5 ss., de la femme de Pilate, de saint Paul, Actes XVI, 9). Aussi le songe se rapproche-t-il peu à peu de la vision et devient une forme nouvelle de la révélation prophétique. A l'époque postérieure à l'exil, la forme prophétique du songe se mêle à des éléments païens. Dans la légende juive, Daniel apparaît comme un second Joseph, doué particulièrement du don d'expliquer les songes, et instruit spécialement par Dieu dans ce but (Dan. II, 19); de là sa supériorité sur les mages chaldéens. Le judaïsme continua à attacher aux songes une importance extraordinaire, et les esséniens semblent avoir excellé dans leur interprétation (Jos., *Antiq.*, XVII, 13, 3). Mais la Bible emploie le songe comme l'image de ce qui est périssable, de l'erreur et de la vanité (Ps. LXXIII, 20; Job XX, 8; XXIX, 7; Eccl. V, 6).

SOPHIE (Sainte), veuve chrétienne qui vivait à Rome avec ses trois filles, Fides, Spes et Charitas, sous Adrien, vers 120. Elles moururent toutes les trois en confessant leur foi, bien qu'elles n'eussent que douze, dix et neuf ans. Leur mère les ensevelit et partagea leur sort trois jours après. Nous trouvons cette légende chez Siméon Métaphraste et dans les recueils postérieurs des Actes des Saints. Le martyrologe romain marque la fête de sainte Sophie au 30 septembre.

SOPHONIE (Livre de), court écrit qui figure dans la collection des douze petits prophètes. Ces quelques pages sont précédées d'un titre qui les attribue à Çefanyah (Sophonie), contemporain de Josias et descendant d'Ezéchias. L'auteur débute en menaçant Jérusalem et Juda de la colère vengeresse de Yahvéh (Jéhova) à cause de l'idolâtrie qui s'y pratiquait impudemment. Puis vient une pressante exhortation à rechercher les bonnes grâces de Dieu, avant qu'il soit trop tard. Une ruine prochaine menace en effet Philistins, Moabites et Assyriens, et la terrible destinée de ces peuples doit servir d'avertissement à Israël. Puis, le prophète revient à ses premières invectives, et, par un brusque détour, ouvre la perspective d'un salut universel, en annonçant la conversion des païens et la restauration d'Israël. On croit saisir dans cet oracle de nombreuses réminiscences des prophètes antérieurs, Amos, Esaïe, Michée. Le texte, d'autre part, est obscur par endroits et sans doute assez maltraité. Quant à la date et l'auteur, on accepte généralement les indications contenues dans les premières lignes du livre et rappelées plus haut. — Voyez Reuss, *Les prophètes*, tome I, p. 361-373.

SORCELLERIE. Le sorcier est, par définition, l'homme qui doit à son commerce avec des êtres surnaturels des pouvoirs également surnaturels qui lui permettent de changer le cours des choses au bénéfice ou au détriment des autres hommes. Prise ainsi dans son sens général, la sorcellerie est quelque chose d'universel; il n'est pas de tribu sauvage qui n'ait ses sorciers, bons ou méchants, souvent alternativement bons et méchants selon les circonstances; il y a des procès de sorcellerie et des condamnations de sorciers malfaisants chez les noirs et les Peaux-Rouges aussi bien que dans notre moyen âge, et rien de plus faux historiquement que la théorie d'après laquelle les faits de sorcellerie et leurs tristes conséquences juridiques seraient quelque chose de spécial

aux nations chrétiennes. Ce qui est vrai, c'est d'abord que, dans les polythéismes développés, le sacerdoce régulier, sorti lui-même à l'origine de la sorcellerie primitive, absorbe en grande partie ses fonctions et répond, par des moyens analogues, à ce mystérieux besoin de délivrance, de recours à un pouvoir supérieur, qui a fait la sorcellerie, de manière à reléguer celle-ci dans l'ombre; c'est ensuite que le développement du christianisme catholique imprima à la sorcellerie un caractère forcément mauvais et absolument condamnable, qui en modifie la nature et donna lieu à de lamentables aberrations. — La sorcellerie et la magie sont voisines, mais distinctes. Le magicien est proprement un homme qui, par la connaissance de certains secrets, par l'usage de formules et de procédés occultes, agit sur les choses d'une manière pour ainsi dire mécanique et sans intervention nécessaire d'esprits personnels supérieurs à l'homme. C'est, au contraire, l'alliance avec ces esprits qui fait le sorcier, et, aux étages inférieurs de la religion, la sorcellerie s'est partout greffée sur l'*animisme*, c'est-à-dire la croyance aux esprits. Déjà le monde grec et romain avait ses *stryges*, ses *lamiæ* et *veneficæ*, ses *goètes* et *enchanteurs*, dont la réputation était mauvaise. Mais le sorcier, dans la chrétienté, devint un objet de répulsion profonde parce qu'il fut considéré comme un serviteur et un allié des anges du mal, conjuré avec eux contre Dieu, le Christ et les siens, ne pouvant avoir que de mauvaises intentions et ne pouvant faire que du mal. La sorcellerie, chez les chrétiens, est un chapitre de la démonologie, et, par conséquent, pour en faire l'histoire complète, il faudrait remonter jusqu'au judaïsme et à sa doctrine des démons. Lorsque les pharisiens accusaient Jésus de chasser les démons en vertu des pouvoirs qu'il tenait de Belzébuth, c'est comme s'ils lui eussent reproché d'être ce qui s'appela plus tard un sorcier. — On sait quelle place tenaient Satan et les démons sous ses ordres dans les préoccupations de la première Eglise. La lutte avec le paganisme ne fit que donner plus d'intensité et, pour ainsi dire, plus de réalisme à ce genre de croyances. Ce fut, en effet, le thème populaire et généralement reçu que les dieux de la mythologie étaient autant de démons qui, usurpateurs des prérogatives divines, avaient voulu s'égaler au créateur et avaient su séduire les hommes au point de se faire adorer par eux. Au cinquième siècle, c'était une croyance très répandue qu'ils apparaissaient souvent sous forme humaine et qu'ils s'échappaient visiblement des temples païens et des idoles que l'on détruisait. C'est au sixième siècle et avec la légende de saint Théophile qu'on voit apparaître l'idée d'un pacte signé qui lie un homme à Satan, lequel, en retour, lui assure les honneurs et les biens qu'il convoite. Théophile obtint de la vierge Marie, dont sa légende était destinée à populariser le culte encore très peu connu, qu'elle reprit au mauvais ange la pièce fatale. En se propageant en Gaule et en Germanie, le christianisme accrut l'armée des démons de tous les vieux dieux rustiques dont on abjura le culte, mais que l'on crut toujours existants et toujours plus ou moins mêlés aux affaires humaines. C'est alors que certains animaux, le crapaud, le rat, le loup, le chien noir et le chat noir, le corbeau, le hibou, etc., passèrent de préférence pour les auxiliaires, quand ce

n'était pas pour les déguisements momentanés du diable et de ses serviteurs. C'étaient autant d'animaux consacrés ou sacrifiés aux divinités passés à l'état de démon. Le *loup-garou*, l'homme-loup, qui dévore ceux qui le rencontrent, superstition très vieille et qui, sous des formes variées, se retrouve dans les populations les plus distantes, n'est autre chose qu'un diable ou un sorcier se rendant sous cette forme à l'assemblée des démons pour ne pas être reconnu. Le vieux mythe celte et germain de la *chasse sauvage* ou du *grand veneur* favorisa la croyance populaire au *sabbat*, rendez-vous général des sorciers et des sorcières, et ce nom de sabbat lui-même provient de ce que cette société diabolique, composée des démons et de leurs suppôts humains, rivale de la société divine du Christ, de ses saints et de l'Eglise, devait en présenter le contre-pied sur tous les points. Aux vertus ascétiques elle opposait les débordements de la luxure, au culte de Dieu celui du diable, et à la messe une cérémonie impie qu'on ne pouvait mieux désigner que par le nom du principal élément du culte juif. L'excommunié, l'hérétique, le juif et le sorcier se trouvaient donc renfermés dans la même catégorie de réprouvés et de damnés. Il faut voir dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (treizième siècle) et dans les *Révélations*, souvent du dernier comique, de son contemporain l'abbé Récheaume ou Richaulacus, cistercien de Franconie, jusqu'à quel point les esprits de cette époque pouvaient se laisser absorber par cette idée fixe du diable et de ses maléfices que l'on croyait voir partout. — Rien donc n'était plus facile, dans un tel état d'esprit, que d'admettre, non seulement la possibilité de la sorcellerie, mais encore sa réalité très fréquente. Le nombre de ceux que l'on soupçonnait d'avoir fait un pacte avec Satan devait être et devint énorme. Ce fut une accusation des plus ordinaires, toutes les fois que la politique ou l'intolérance ou la jalousie ou la vengeance inspirèrent le désir de se débarrasser d'un ennemi qu'on ne savait comment poursuivre autrement. Enguerrand de Marigny, les templiers, Jeanne Darc en furent les illustres victimes. La mort seule paraissait la peine proportionnée à ce plus épouvantable des crimes. Dès le milieu du quatorzième siècle, dans son *Directorium Inquisitorum*, le dominicain Nicolas Eymeric revendiquait pour l'inquisition le droit et le devoir de poursuivre la sorcellerie sur le même pied que l'hérésie et l'apostasie. Toulouse vit brûler pour la première fois une sorcière, Angela de Labarèse (1275). A Carcassonne, de 1320 à 1350, on signale plus de quatre cents exécutions pour crime de sorcellerie. Cependant ces sanglantes horreurs avaient encore au quatorzième siècle un caractère local. Mais, en 1484, une bulle du pape Innocent VIII (*Summis desiderantes affectibus*) vint aggraver pour des siècles la situation en érigeant cette procédure en loi de l'Eglise, devant être appliquée avec rigueur dans la chrétienté tout entière. Ce fut le point de départ d'épouvantables tragédies. — Cette bulle, qui paraît avoir été sollicitée par l'inquisition, effrayée des répugnances que soulevait toujours plus son zèle fanatique, assimilait officiellement à la *depravatio hæretica* le crime de sorcellerie et enjoignait aux inquisiteurs de le poursuivre avec la dernière rigueur, en lui appliquant les mêmes procédés qui étaient en usage contre les

hérétiques. Confirmée à plusieurs reprises par les successeurs d'Innocent III, cette bulle poussa les inquisiteurs Henri Institor et Jacob Sprenger à rédiger un traité et une sorte de code de procédure spéciale qu'ils intitulèrent le *Marteau des sorcières*, *Malleus maleficarum* (1487); car, pour des raisons faciles à comprendre et qui tiennent de la physiologie, le nombre des sorcières dépassait de beaucoup celui des sorciers; mais il n'excluait ceux-ci d'aucune manière. Du reste, si le sexe féminin fournit plus de criminelles que l'autre, cela provient, disent les auteurs, de la nature même de la femme, et on le voit déjà dans son nom latin : *Dicitur enim femina a* FE *et* MINUS, *quia semper minorem habet et servat fidem, et hoc ex natura* (liv. I, p. 95; éd. de Francfort, 1582). Après avoir démontré dogmatiquement la réalité de la sorcellerie et appuyé leur démonstration sur les témoignages des Pères et sur des faits d'expérience, les auteurs déroulent la procédure qu'il faut suivre. Les dénonciations sans preuve sont admises; même les infâmes, même les ennemis personnels de l'accusé sont admis comme témoins. Le juge n'est pas tenu de nommer les dénonciateurs. Les débats doivent être sommaires autant que possible. Le défenseur, s'il y en a un, n'en saura pas plus que l'accusé et ne devra pas le défendre avec trop d'insistance, s'il ne veut pas devenir suspect à son tour. L'aveu de l'accusé doit être obtenu par la torture, ainsi que la déclaration de toutes les circonstances accessoires. On peut lui promettre la vie sauve, quitte à ne pas tenir cette promesse (textuel), si, à cette condition, les aveux sont plus complets et plus prompts. Le juge doit prendre toutes les précautions pour que l'effet des tortures ne soit pas neutralisé par quelque charme caché en un endroit secret du corps de l'accusé; il doit même éviter de regarder la sorcière en face; car on en a vu que le diable avait douées d'un tel pouvoir, que le juge, après avoir rencontré leur regard, ne se sentait plus la force de les condamner. Quand enfin le sorcier ou la sorcière sont dûment convaincus, on les livre au bras séculier qui doit les exécuter *sans phrase*. — Dans la seule année 1485 et dans le seul district de Worms, quatre-vingt-cinq sorcières périrent sur le bûcher. A Genève, à Bâle, à Hambourg, à Ratisbonne, à Vienne, ailleurs encore, il y eut des hécatombes du même genre. En 1523 et après une nouvelle bulle d'Adrien VI, le seul diocèse de Côme vit brûler plus de cent sorcières. En Espagne, l'an 1527, on en brûla une véritable masse sur la dénonciation de deux petites filles qui prétendaient les reconnaître à un signe dans l'œil gauche. Marie Stuart se distingua en Ecosse, et son fils Jacques Ier en Angleterre par leur zèle contre les sorciers. En France, le parlement de Paris tint main-forte à une décision remontant à 1390 qui enlevait ce genre d'affaires au for ecclésiastique, et sous Louis XI, Charles VIII et Louis XII, il n'y eut que peu de condamnations capitales du chef de sorcellerie. Mais, sous François Ier, et surtout depuis Henri II, la lugubre contagion sévit avec intensité. Deux hommes, Jean Bodin et son disciple Boquet, littéralement fous sur l'article des sorciers, communiquèrent leur folie à beaucoup d'autres, et la Savoie, la Flandre, le Jura, le Béarn, la Provence virent se consommer d'effroyables holocaustes. Au dix-septième siècle pourtant cette fièvre meurtrière se

ralentit, mais non sans recrudescences partielles. Tout le monde connaît les histoires à la fois scandaleuses et tragiques des prêtres Gaufridy et Urbain Grandier. En Allemagne, surtout dans le sud, la manie se prolongea plus encore. On y brûla des enfants d'un à six ans. En 1697, le juge Nicolas Remy se vantait d'avoir fait exécuter neuf cents sorciers ou sorcières en quinze ans. M. Roskoff, dans l'ouvrage que nous indiquons plus bas, a reproduit un catalogue des exécutions de sorciers des deux sexes dans la ville épiscopale de Würzbourg jusqu'en 1629. Le nombre des suppliciés dépasse plusieurs centaines (en 1659, ce nombre se montait dans ce diocèse à neuf cents; l'évêché voisin de Bamberg en avait vu brûler plus de six cents). On y trouve des condamnés de toute profession et de tout rang, des ouvriers, des comédiens, des étudiants, de riches bourgeois, même des magistrats et des prêtres. On y remarque aussi des enfants brûlés comme sorciers, une petite fille de neuf à dix ans, avec sa petite sœur plus jeune encore, le petit garçon d'un conseiller, etc. La plume tombe des mains. Le dix-huitième siècle lui-même fut encore témoin de quelques horreurs du même genre. Anata Sœuger, supérieure du cloître d'Unterzell, près de Würzbourg, fut brûlée comme sorcière en 1749, et une jeune fille de treize ans fut encore exécutée à Landshut pour le même motif, en 1756. Séville en 1781, Glaris en 1783, virent les deux derniers exemples connus de cette fatale démence. — Cependant, depuis le dix-septième siècle, on peut dire qu'elle est en pleine décroissance. Bien que la Réforme n'eût pas modifié doctrinalement les croyances démonologiques de l'Eglise catholique et que les procès de sorcellerie aient continué dans plusieurs pays protestants, surtout en Allemagne, il est certain que l'atmosphère protestante n'était pas favorable à l'ensemble d'idées et de préjugés qui leur valaient ailleurs une certaine popularité. L'exorcisme, si compliqué et si effrayant du rituel catholique, n'était plus qu'un exercice de prière et d'exhortation. Le protestant ne croyait plus guère qu'au surnaturel biblique et se montrait toujours plus sceptique à l'endroit des miracles contemporains, qu'ils fussent de l'Eglise ou du diable. Par conséquent, les prétendus pouvoirs des sorciers lui paraissaient fort douteux. La foi profonde en la souveraineté absolue de Dieu et l'assurance de sa grâce invincible, ces deux éléments caractéristiques de la piété protestante, faisaient que, lors même qu'on croyait encore théoriquement à la sorcellerie comme possible, on ne la craignait plus. Satan et ses démons rentraient dans les limites de leur rôle biblique, rôle tel que, s'ils n'étaient que des symboles personnifiant la puissance et les embûches du péché, il n'y aurait au fond rien de changé dans la vie intérieure ni dans la pratique des fidèles. C'est pourquoi les premières réactions vigoureuses et populaires contre la superstition du sorcier se firent sous l'influence du protestantisme. — Déjà, dans les temps de la plus grande ignorance, il y avait eu des sceptiques en matière de sorcellerie. La loi lombarde avait interdit les poursuites de cette espèce. Un roi de Hongrie du onzième siècle avait nié qu'il y eût de véritables sorciers, et Agobard, archevêque de Lyon, s'était moqué des prétendus sabbats. C'est, dans les temps modernes, au protestant Jean de Weier, médecin du duc Guillaume de

Clèves, que l'on doit la première démonstration scientifique de l'absurdité des accusations de sorcellerie (*De præstigiis dæmonum*, 1563). En France, Gabriel Naudé entreprit, dans le même cours d'idée, son *Apologie des hommes accusés de magie* (1669). Mais le coup décisif fut porté pour tous les esprits sérieux par le célèbre ouvrage du pasteur hollandais Balthazar Bekker, dont l'exégèse laisse fort à désirer quand il discute les passages bibliques relatifs à la démonologie, mais qui sut jeter un jour éclatant sur les faits, faciles à vérifier, où les partisans de la réalité de la sorcellerie cherchaient des preuves irréfutables de leur opinion. En particulier, son analyse de l'affaire d'Urbain Grandier, qui était encore dans toutes les mémoires, dut frapper les lecteurs de son *Monde enchanté* (1691-1693), lequel fut traduit dans toutes les langues de l'Europe et qui fit vraiment époque. Bekker fut destitué synodalement, mais bien moins à cause de son livre que parce qu'il était zélé cartésien et que le cartésianisme était alors très mal vu de l'orthodoxie néerlandaise. — Il convient d'ajouter qu'un honnête jésuite du nom de Spee, qui, en Franconie, avait dû accompagner plus de deux cents sorciers au dernier supplice, les cheveux blanchis avant l'âge, disait-il, « à cause de tant de malheureux qu'il avait dû préparer à la mort et dont aucun n'était coupable, » avait publié, dès 1631, une *Cautio criminalis*, sans oser se nommer, mais où il adjurait les inquisiteurs et les magistrats de multiplier les précautions pour ne pas condamner tant d'innocents. — Les progrès des sciences de tout genre, notamment des sciences de la nature, devaient, à leur tour, achever la réforme de l'opinion générale. Louis XIV, en 1675, adoucit considérablement les rigueurs de la législation existante contre les sorciers, qui ne furent plus condamnés qu'à la reclusion. Encore dut-il vaincre les résistances du parlement de Rouen, qui crut la société perdue par cet adoucissement. La loi de Louis XIV elle-même tomba en désuétude et ne fut plus appliquée. Aujourd'hui, à part quelques esprits attardés dans les derniers rangs du catholicisme, aucun homme instruit ne croit à la réalité de la sorcellerie, bien que cette croyance et les superstitions qui s'y rattachent soient encore très vivantes au sein des couches ignorantes de la population. Notre code ne connaît plus de délit proprement dit de sorcellerie, et, tandis qu'autrefois on était condamné à mort en tant que sorcier, quand même on n'eût fait aucun mauvais usage de ses pouvoirs diaboliques, aujourd'hui, on n'est plus condamné que pour les délits de fraude, de dol, d'abus de confiance ou d'escroquerie qui ont pu se commettre sous prétexte de sorcellerie, mais sans que celle-ci entre légalement en ligne de compte pour déterminer la peine. La loi l'ignore purement et simplement. Mais sa lamentable histoire, étroitement liée, comme on vient de le voir, à la bulle pontificale de 1484, reste un argument écrasant contre l'infaillibilité du siège romain. — Source : Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*, Tubingue, 1843; Wæchter, *Die gerichtlichen Verfolgungen der Hexen und Zauberer in Deutschland*, Tubingue, 1845 ; Salverte, *Les Sciences occultes*, Paris, 1829; G. Roskoff, professeur à la faculté de théologie protestante à Vienne, *Geschichte des Teufels*, Leipzig, 1869 (excellent ouvrage et très complet sur la matière); *Revue des Deux-*

Mondes du 1er janvier 1870, l'article intitulé *Histoire du diable, ses origines, sa grandeur et sa décadence.* ALBERT RÉVILLE.

SORT (Le) servait dans l'antiquité à assigner, en cas de contestation, à quelqu'un un bien, une dignité ou une tâche à remplir. La Bible raconte que les prisonniers de guerre et le butin étaient départagés par le sort (Jos. III, 8; Abd. XI; Nah. III, 10); c'est ainsi que la robe du Christ fut adjugée par le sort (Math. XXVII, 35). La foi vivante de l'antiquité regardait cette désignation par le sort comme l'expression de la volonté divine elle-même. Le cas le plus fréquent de cette consultation du sort est celui par lequel on assignait à chaque tribu sa position dans le pays, tout en calculant ensuite l'étendue de son territoire d'après le nombre de ses membres; le titre de possession ainsi acquis était inattaquable (Nomb. XXVI, 55; XXXIII, 54; Jos. XIII, 6, etc.). On se servait du sort pour désigner les villes lévitiques devant appartenir dans chaque tribu aux quatre races principales des lévites (Jos. XXI, 4; X, 20, etc.). Par suite, le mot *sort* désignait la partie du territoire donnée à une tribu, et les destinées, les biens accordés à chaque individu. Dans l'ordre du culte, le sort n'était employé qu'au jour de l'expiation solennelle; il servait alors à désigner celui des deux boucs qui, consacré comme victime expiatoire à Jéhova, devait être chassé dans le désert. Le sort désignait les rois, indiquait l'ordre de service des différentes classes de prêtres et les fonctions de chacun d'entre eux. Dans la première communauté chrétienne, on se servait du sort pour nommer deux apôtres (Act. I, 23). Mais, en particulier, on employait, sous la forme de jugement de Dieu, le sort pour désigner un coupable (voir article *Jonas*), pour clore les discussions privées. Pour jeter le sort, on se servait de petits cailloux de couleur différente, jetés dans un récipient quelconque, vivement secoués et enfin produits au dehors (de là l'expression : le sort tombe ou sort); on employait toutefois aussi dans ce but des tablettes sur lesquelles on inscrivait un nom (Lévit. XVI, 8; Act. I, 26).

SOSTHÈNE, Σοσθένης, chef de la synagogue de Corinthe, au temps où l'apôtre Paul y séjourna pendant son second voyage missionnaire (Actes XVIII, 17). Un certain nombre de commentateurs l'identifient avec le personnage nommé 1 Cor. I, 1, pendant que d'autres affirment qu'il a été l'un des soixante-dix disciples de Jésus-Christ (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 1, 12). Une légende postérieure a fait de Sosthène le premier évêque de Corinthe.

SOTER, évêque de Rome, régna entre Anicet et Eleuthère et, d'après M. Lipsius, de 166 ou 167 à 174 ou 175. Le *Catalogue Félicien* de 530 nous dit, sans preuve, qu'il était Campanien, de Fundi. La lettre que sous son règne l'Eglise de Rome écrivit à celle de Corinthe ne nous est pas conservée; on a voulu autrefois la reconnaître dans la 2e Epître adressée à Clément. Mais la célèbre lettre de remercîments adressée aux Romains par Denys de Corinthe, pour les dons envoyés aux confesseurs de la Grèce, est dans Eusèbe (*H. E*, II, 28; IV, 23); Denys y loue les chrétiens de Rome de s'y conduire « en Romains, à la manière de leurs pères. » Certains textes veulent que Soter ait été enterré au cimetière de Calliste;

cette tradition est encore plus dénuée de fondement que celle, généralement admise dans les plus anciens documents, qui place son tombeau auprès de celui de saint Pierre. — Voyez les historiens de l'Eglise, Lipsius, *Chronologie de rœmischen Bischœfe*, 1869 ; Langen, *Geschichte der rœmischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I*, Bonn, 1881.

SOTO (Dominique-François de) naquit à Ségovie en 1494. Ses parents, jardiniers de profession, étaient pauvres. Pour se procurer les moyens nécessaires aux études, il accepta la charge de sacristain à l'église de Ochanda et, grâce à son énergie, il réussit à entrer à l'université d'Alcala et à compléter à Paris son cours de philosophie et de théologie. De retour en Espagne (1520), il fut appelé, en qualité de professeur de philosophie et de modérateur, au collège de saint Ildefonse, à Alcala. Thomiste convaincu, il en chassa les idées nominalistes. Les écrits suivants datent de cette époque : *Summulæ prolixiores*, 1529; *contractiores*, 1537, in-fol.; *In dialecticam Aristotelis commentarii*, Salm., 1544-66, in-fol.; *In octo libros physicorum commentarii et quæstiones*, Salm., 1545-72, 2 vol in-fol., livre publié plus tard à Salamanque, par les nominalistes; *In tres libros de anima*, inédit. — Obéissant à une impulsion secrète irrésistible, il se retira, vers 1525, de la vie active et, comme son maître, Thomas de Villanova, dont il avait entendu à Alcala les leçons éloquentes, il prit la résolution d'embrasser l'état cénobite. Les conseils d'un moine du couvent de Montserrat le décidèrent à entrer dans l'ordre des dominicains qui, à côté de la retraite, laisse un champ libre au déploiement des talents naturels. Après avoir professé avec succès pendant plusieurs années au couvent de saint Paul à Burgos, il obtint, après un concours victorieusement soutenu, une chaire de théologie à Salamanque (22 nov. 1532). L'éclat de son enseignement lui valut l'honneur de figurer parmi les restaurateurs les plus illustres de la théologie scolastique au seizième siècle, à côté de François de Vittoria, Melchior Cano et Medina. *Qui scit Sotum scit totum*, disaient de lui les étudiants. Au concile de Trente, il trouva l'arène la mieux appropriée à ses talents et à son éloquente dialectique. Délégué comme théologien par Charles V, en même temps que Barthélemy de Carranza, nommé représentant de son ordre et appelé aux fonctions de conseiller du concile, il exerça une influence décisive sur la rédaction des canons concernant les doctrines en litige entre les Eglises catholique et protestante. La question de l'introduction de lectures bibliques dans les couvents lui donna l'occasion de faire une apologie brillante de la science scolastique. Un abbé cistercien ayant critiqué les subtilités des écoles, Soto démontra que la scolastique était, à l'époque où ils vivaient, aussi nécessaire à l'intelligence des saintes Ecritures qu'indispensable à la réfutation victorieuse des hérésies (20 mai 1546). Ce discours, ainsi que le sermon qu'il prononça le premier dimanche de l'Avent (1545) sur le dernier jugement, firent une profonde impression sur les esprits (*De extremo judicio*, édité avec d'autres discours, Lov., 1567, in-fol.; Sfortia Pallavicini, *Vera concilii Tridentini historia*, p. I, l. 7, c. 5, p. 645, Antv., 1670, in-4°). Dans les débats sur le péché originel, la justification par la foi, la prédestination et la certitude du salut, Soto repoussa toutes les opinions qui

s'écartaient de la ligne du thomisme le plus strict, sans toutefois réussir à faire donner aux canons une forme assez précise pour exclure toutes les interprétations étrangères. — Ses controverses avec le dominicain Ambroise Catharin, Lancelot de Sienne, Politus, l'Espagnol franciscain André de Vega et Jérôme Séripand, de l'ordre de Saint-Augustin, sont restées célèbres. Le premier, après avoir étudié et pratiqué la jurisprudence, avait pris l'habit des dominicains au couvent de Saint-Marc, à Florence, et était arrivé, sans suivre aucune école, à se former un système théologique particulier qu'il soutint avec talent au concile. Il enseignait que Adam avait péché comme chef de l'humanité (*caput federale*), en rompant l'alliance que Dieu avait conclue avec lui et que la concupiscence et la privation de la justice originelle sont le châtiment, et non la suite naturelle et physique de la désobéissance du premier homme (F. Ambr. Catharini Politi, *Speculum hæreticorum*, *De peccato originali*, *De perfecta justificatione a fide et operibus*, Lugd., 1541; cf. J. Quétif et J. Echard, *Script. ordin. Prædicatorum*, II, p. 144, Lut., 1721; P. Sarpi, *Historie des Trident. Concils mit* D. Courayer *Anm. hgg. v.* E. Rambach II, l. 2, p. 2, § 75, p. 277, Halle 1762; A. Salig, *Vollst. Historie des Trident. Conciliums*, l. XIII, c. 2, p. 458, 1). A cette manière de voir Soto opposa les enseignements de saint Thomas d'Aquin sur la *qualité habituelle* (*habitus*) qui, née de l'acte, se transmet par la génération. Avec la même ardeur il rejeta l'opinion qui reconnaît à la foi le caractère de confiance et de certitude morale et polémisa contre les théories de ceux qui admettaient que l'homme, incapable de faire le bien en dehors de l'état de grâce, est justifié par l'imputation de la justice du Christ. Dans son livre célèbre *De natura et gratia* l. III, il traita les mêmes questions d'une manière plus approfondie. Dédié aux Pères du concile, l'ouvrage parut à Venise en 1547 in-4°, avec l'emblème que l'auguste assemblée lui accorda en récompense des services signalés qu'il avait rendus à la cause de l'Eglise : deux mains jointes enveloppées de flammes, avec la devise : *Fides quæ per caritatem operatur*. Le premier livre traite de la transgression d'Adam et des trois états antérieurs à la justification; le deuxième de la justification et de ses causes; le troisième de l'état de l'homme justifié et de la certitude de la grâce que l'auteur déclare impossible. En 1550, une nouvelle édition parut à Anvers avec le commentaire de Soto sur l'épître de saint Paul aux Romains (*In Epistolam divi Pauli ad Romanos Commentarii*) et une apologie de ses vues théologiques que Catharin, qui admettait la certitude de la grâce, avait critiquées dans un opuscule intitulé : *Defensio catholicorum pro possibili certitudine gratiæ*, Venet., 1547-91, in-8°. *Apologia contra reverendum Episc. Catharonum*. Avec l'œuvre de A. de Vega sur la justification (*Commentarii in aliquot Conc. Trid., decreta; De justificatione*, lib. XV), le livre *De natura et gratia* est le commentaire le plus autorisé de la cinquième et de la sixième session du concile. Il donne un résumé complet de la théologie dogmatique de l'église catholique moderne. — Après avoir protesté contre le transfert du concile à Bologne, Soto remplit, pendant quelque temps, la charge de confesseur auprès de

l'empereur; mais, avide de repos, il se démit de ses fonctions, refusa le siège de Ségovie et rentra, en 1550, dans sa patrie, où il succéda, à Salamanque, à Melchior Cano, nommé évêque des îles Canaries. Deux ouvrages importants sont le fruit et le résumé de ses cours ; le premier intitulé : *De Justitia et jure. lib X* (Salm., 1566) est dédié à don Carlos; le second porte le titre : *In quartum Sententiarum commentarii*, t. Ier, Salm., 1557; t. II. 1560, in-fol. Après avoir continué son enseignement à Salamanque pendant quatre ans, Soto se retira dans le couvent de son ordre auquel il consacra, comme prieur, les derniers soins de sa vie. Au procès intenté par l'inquisition à Juan Gil, connu sous le nom de docteur Egidius, il joua un rôle peu honorable (R. G. de Montes (Montanus), *Inquisitionis artes detectæ*, p. 259 ss.; cf. J.-A. Llorente, *Hist. crit. de l'inquisition d'Esp.*, II, p. 141 ss.). Lui-même, l'illustre docteur du concile de Trente, n'échappa pas aux poursuites de ce tribunal redoutable (Llorente, *l. c.*, III, p. 89). La mort le sauva de ce déshonneur. Il mourut le 15 novembre 1560. — Parmi ses ouvrages dont Quétif et Echard (l. c. p. 171) et N. Antonio (*Bibl. hisp. nova* p. 255, Romæ, 1672,) donnent la liste complète, il convient de mentionner encore : *Catechismo o Doctrina christiana*, Salm., 1563 in-12; *Annotationes in Joh. Feri franciscani Moguntinensis commentarios super evangelium Joannis*, Salm., 1554 in-4°; *In Evangelium Matthæi commentarii*, ouvrage inachevé et inédit; *In primam partem S. Thomæ et in utramque secundam commentarii*, ms; un *Avis* donné par l'ordre de la congrégation de Valladolid de 1550 sur la controverse de l'évêque de Chiapa avec Sépulveda, concernant la manière de traiter les Indiens d'Amérique. Ce traité a été publié parmi les œuvres de Barthélemy de Las Casas. — Le point de vue théologique de Dominique de Soto ne manque pas de largeur. Dans la session du concile qui s'occupa de délimiter l'autorité des Pères en matière de foi (15 mars 1546), il protesta contre la déclaration du franciscain Richard Mans. Ce docteur, dans son admiration des docteurs du moyen âge étant allé jusqu'à prétendre que tous les articles de foi avaient été si bien définis dans les écoles qu'il était inutile de recourir aux saintes Ecritures, Soto s'éleva contre sa manière de voir et, le dogme réservé, réclama pour l'exégète la liberté de ne pas suivre les interprétations données par les papes et les docteurs (P. Sarpi, *l. c.*, II, p. 205). On aurait tort de ne voir dans la restauration du thomisme au seizième siècle qu'un retour aux subtilités et aux arides discussions du moyen âge. Les réformes introduites dans l'enseignement de la scolastique par Pierre Brochard de Bruxelles, professeur à Paris, et par François de Vittoria, professeur à Salamanque, étaient sérieuses et réelles. « Vittoria enseignait avec érudition et élégance. Il enrichissait ses leçons de traits et d'exemples tirés de l'histoire ecclésiastique et des Pères et se servait d'un langage correct et choisi » (Quétif et Echard, *l. c.*, II, p. 129; cf. M. Cano, *De locis theologicis*, l. XII, c. I, *Opera*, Col. Agrip., 1605, p. 549). Comme lui, Cano, Barthélemy de Medina et Soto, profitant des leçons de leurs maîtres et de leurs adversaires humanistes et protestants, s'appliquèrent à rendre la théologie plus classique et plus biblique. L'école nouvelle,

issue de leurs leçons, compte parmi ses représentants les plus illustres jésuites : François Toletus, de Cordoue (mort en 1596), Gabriel Vasquez (mort en 1604) et François Suarez. Par l'encyclique qui, datée du 9 août 1879, met l'étude de saint Thomas à la base de la théologie catholique, le pape Léon XIII vient de lui accorder une consécration nouvelle. EUG. STERN.

SOTO (Pierre de), né à Cordoue, de parents nobles, entra, en 1519, à Salamanque dans l'ordre des dominicains. Nommé conseiller secret et confesseur de Charles V et vicaire général de son ordre, il séjourna pendant plusieurs années à la cour de l'empereur. Francisco de Enzinas, auteur d'une traduction du Nouveau Testament, eut avec lui, en 1543, des rapports dont il a conservé le souvenir dans ses Mémoires (Ch.-Al. Campan, *Mémoires de Francisco de Enzinas*, 2 vol., Bruxelles, 1862-63). Chargé par l'empereur d'examiner le travail du jeune Espagnol, Soto le fit arrêter et, sans le livrer à l'inquisition d'Espagne, il ordonna d'instruire son procès à Bruxelles. Par ce moyen, il espérait, d'après l'avis de M. Campan, pouvoir le conserver à l'Eglise. Mais Enzinas se plaint de la perfidie de son arrestation. Assistant à un cours donné par Soto au couvent des dominicains de Bruxelles, devant une vingtaine d'auditeurs espagnols courtisans, sur le premier chapitre des Actes des apôtres, il s'étonne de la barbarie de langage de celui « que les Espagnols prisoyent et extolloyent sans mesure » (XCIX, I, 225), et de son explication des textes, qui lui semble arbitraire et fausse. Il disait, raconte-t-il, que la manière d'élire les évêques rapportée dans les Actes « estoit tant seulement pour ce temps-là, auquel il n'y avoit point d'empereur chrestien qui conférast les éveschez » (CI, I, 231). Sa superstition lui paraît étrange. Il y avait dans la cellule, dit-il « quatre autelz qu'ils appellent. En chasque autel y avoit un (*sic*) image de Sainct-Chrestofle, de Sainct-Roc, et autres saincts en grand nombre enchassez en or, et force chandelles ardentes à l'entour, qui rendoyent une splendeur, et une apparence de religion superstitieuse au dedans » (CIV, I, 237). Tout en tenant compte du ressentiment d'Enzinas contre son persécuteur, on reconnaît dans le portrait qu'il a tracé du moine dominicain l'ardent conservateur de la religion des pères et l'ennemi passionné de tout ce qui, de près ou de loin, touche au luthéranisme. Comme la majorité des théologiens catholiques de cette époque, il voit dans la traduction des saintes Ecritures la source de toutes les hérésies. La restauration du catholicisme et la lutte contre les doctrines nouvelles sont l'idée dominante de sa vie. — Pour mieux se consacrer à cette œuvre, il demanda son congé à l'empereur et se voua à l'enseignement de la théologie dogmatique, au séminaire de Dillingen. En 1554, il contribua avec ardeur à la fondation de l'université que l'évêque d'Augsbourg, Othon Truchses, de Walbourg, créa dans cette ville. Dans ses cours, il professa le thomisme développé dans le sens de l'augustinianisme ; ce qui lui attira le reproche de favoriser les théories de Baius (*Epistolæ duæ e Diligensi schola, anno* 1551 *datæ ad Ruardum Tapperum, Eccl. D. Petri Lovanii decanum*, Antv., 1706, dans l'ouvrage Ant. Reginaldi, *De mente sancti concilii tridentini circa gratiam se ipsa efficacem*). Dans ces lettres,

qui traitent *de la concorde de la grâce et du libre arbitre*, il développe des théories entièrement contraires à celles de l'école thomiste de l'ordre des jésuites. Il enseigne que la grâce divine est efficace par elle-même, qu'elle éclaire l'intelligence et inspire la volonté, qu'elle ne donne pas seulement à l'homme le pouvoir de faire le bien, mais qu'elle le lui fait accomplir, qu'elle n'attend pas le consentement, mais qu'elle le donne. — Plusieurs de ses ouvrages ont pour but de répandre au sein du peuple la connaissance des vérités chrétiennes. Les livres : *Methodus confessionis, seu verius doctrinæ pietatisque christianæ præcipuorum capitum epitome a. P. Soto recognita et illustrata*, Dil., 1553, in-12; *Doctrinæ Christ. compendium in usum plebis recte instituendæ*, Dilingæ, 1560, in-12; *Compendium doctrinæ cath. ex libris Petri de Soto*, Antw., 1556, in-16 ; *Catecheses piæ et solidæ ex Franc. Costero et Petro de Soto*, Treviris, 1590, exposent les mêmes matières avec plus ou moins de développements. A ces travaux catéchétiques se rattache une théologie pastorale qui, publiée d'après les cahiers de cours des étudiants, par les soins du cardinal d'Augsbourg, traite des sacrements, du péché, de la guérison du mal et de la vie du prêtre : *Tractatus de institutione sacerdotum, qui sub episcopis animarum curam gerunt*, Dil., 1558, in-4°, Lov., 1566; Lugd., 1567-87; Venet., 1567; Col., 1579. in-12; Brix., 1587. — La controverse que souleva la confession composée par J. Brentz, présentée au concile de Trente, le 24 janvier 1552, par les députés wurtembergeois, révéla en Pierre de Soto le fougueux et implacable polémiste. Il publia à cette occasion une série de traités et de réponses : *Assertio cath. fidei circa articulos confessionis nomine illust. ducis Wurtemb. oblatæ*, Antv., 1552-57, in-4°, Col. Agrip., 1553; *Adversus Joh. Brentium*, Antv., 1552; *Defensio cath. conf. et scholiorum circa confessionem ducis Wurtemb. nomine editam adversus prolegomena. Joh. Brentii*, Antv., 1557, in-4°. Quand, à l'avènement de Marie Tudor, l'Angleterre fut ouverte aux influences catholiques, ce fut Pierre de Soto qui obtint de l'empereur les pouvoirs nécessaires au légat R. Pole. Nommé professeur à Oxford, il s'appliqua à effacer de cette université jusqu'aux derniers vestiges du protestantisme. La mort de la reine mit un terme à son activité. En 1558, il revint à Dilingen. En 1561, il se rendit, en qualité de théologien, au concile de Trente et, dans diverses discussions, il prit la parole pour défendre le droit divin de la hiérarchie, le caractère sacramentel de l'ordre et le droit de l'Eglise de dissoudre les mariages. Son testament théologique est une lettre adressée au pape sur l'institution divine de l'épiscopat et la résidence de droit divin des évêques qui, datée du 17 avril 1563 et publiée peu de temps après sa mort (20 avril), fit une profonde impression sur les esprits (Ch. Aug. Salig, *Vollst. Hist. des Trident. Conciliums : App. Act. Conc. Trid. ex Torello Collect.*, *sect.* IV, § 21, t. III, p. 288); Quétif et Echard, *Script. ord. Præd.*, II, p. 183; H.-J. Wetzer et B. Welte, *Kirchenlexicon.*, X, p. 256. EUG. STERN.

SOUFISME. Voyez *Inde*.

SOZOMÈNE (Hermias), historien religieux, né près de Caza, vers la fin du quatrième siècle, mort en Palestine, vers 443. Après avoir étudié le

droit à Béryte, en Phénicie, il vint se fixer à Constantinople où il exerça la profession d'avocat et composa une *Histoire ecclésiastique*, publiée pour la première fois à Paris (1544, in-fol.). Dans cette histoire, divisée en neuf livres, il fait connaître le triomphe complet du christianisme sur l'idolâtrie, les luttes soutenues par l'Eglise contre les ariens, les novatiens, les montanistes, les sectateurs de Nestorius, sans négliger entièrement les événements politiques qui eurent lieu dans l'empire romain, depuis 323 jusqu'en 437, ou au dix-septième consulat de Théodose II, prince auquel l'ouvrage est dédié. Le style de cette histoire est élégant, mais Sozomène manquait absolument de critique. Enfin il a beaucoup puisé dans l'histoire de Socrate, qu'il se garde bien de citer. Parmi les nombreuses éditions de l'*Histoire ecclésiastique*, nous citerons celle de Paris (1660, in-fol.), avec traduction latine, et celle de Cambridge (1720, in-fol.). Le président Cousin l'a traduite en français (Paris, 1676, in-4°). Sozomène avait écrit, en outre, un abrégé de l'*Histoire ecclésiastique*, depuis la mort de Jésus-Christ jusqu'en 324; mais cet ouvrage est perdu.

SPALATIN (George), l'un des instruments les plus influents de la Réforme allemande, conseiller de trois électeurs de Saxe, aussi distingué par sa science que par sa piété, et qui mit le zèle le plus pur, accompagné du tact le plus fin, au service de la plus noble cause. Il est né en 1484, à Spalt, dans l'évêché d'Eichstædt, et reçut son nom de son village natal. Son père s'appelait Burckhardt et était tanneur. Après avoir fait de solides études classiques à Nuremberg et à Erfurt, il acquit le grade de magister à l'université de Wittemberg (1502), et retourna à Erfurt pour se vouer à l'étude du droit et à celle de la théologie. C'est dans une famille patricienne de cette ville, dans laquelle il exerçait les modestes fonctions de précepteur, qu'il apprit à connaître la Bible dont il se procura un exemplaire à grand prix. Spalatin se fit consacrer prêtre en l'an 1507 et devint, l'année suivante, directeur du couvent de Georgenthal. Sa haute culture et ses travaux historiques ayant attiré l'attention de Conrad Mutian, chanoine de Gotha, celui-ci le recommanda à la cour électorale pour y présider à l'éducation du jeune prince Jean-Frédéric, alors âgé de six ans. En 1511, il accompagna les deux neveux de l'électeur Frédéric le Sage à Wittemberg, où ils allaient terminer leurs études ; il reçut en même temps le canonicat de Saint-Georges, à Altenbourg. — A Wittemberg, Spalatin se lia étroitement avec Luther, Mélanchthon, Jonas, Bugenhagen, Amsdorf et les autres réformateurs qui ne tardèrent pas à s'y réunir. Comme eux, il avait puisé ses convictions dans la Bible, dans les écrits de saint Augustin et dans les ouvrages de la mystique allemande. Frédéric le Sage, de son côté, s'attacha chaque jour plus intimement Spalatin ; il lui confia l'achèvement de l'église de la Toussaint à Wittemberg, avec son considérable et étrange trésor de reliques, ainsi que la fondation de la bibliothèque de l'université. En 1514, il le nomma chapelain de la cour et secrétaire intime. A partir de ce moment, l'influence du réformateur sur l'électeur s'affirma avec plus d'éclat et ne fit que se fortifier de jour en jour ; il l'accompagna à toutes les diètes et cérémonies impériales, dirigea sa correspondance

diplomatique et prit l'intérêt le plus direct et le plus efficace à la marche grandissante de la Réforme (voy. l'article *Luther*). Après la mort de Frédéric (1525), Spalatin se retira à Altenbourg, où il devint surintendant. Il se maria, malgré la vive opposition du chapitre de Saint-George. Nous le retrouvons, à la suite de l'électeur Jean, à la diète de Spire ; de 1527 à 1529, il inspecta les églises de la Saxe, accompagna l'électeur à la diète d'Augsbourg et participa dans les années suivantes à toutes les affaires ecclésiastiques de quelque importance. Il ne prit son repos qu'en 1540, tout en continuant à s'occuper de ses travaux littéraires qui concernaient spécialement l'histoire de la Saxe. Ses ouvrages se trouvent à l'état de manuscrits dans les archives et les bibliothèques de Weimar et de Gotha. Quelques-uns ont été publiés sous le titre de : *G. Spalatin's historischer Nachlass u. Briefe*, par Neudecker et Preller, Iéna, 1851. — Voyez Chr. Schlegel, *Historia vitæ Gr. Spalatini*, etc., Ien., 1693 ; Wagner, *G. Spalatini u. die Reformat. der Kirchen u. Schulen zu Altenburg*, Alt., 1830 ; Becker, *Das edle sæchsische Fürstenkleeblatt*, Berl., 1860.

SPALDING (Jean-Joachim) [1714-1804], né à Triebsee en Poméranie et appelé en 1764, par le ministre Zedlitz, en qualité de prélat, à Berlin. Caractère bienveillant, serein et grave, nourri des poètes et des philosophes anglais, plus littérateur et homme du monde que théologien, il sut communiquer à ses écrits la pureté presque virginale de son âme et l'inaltérable harmonie qui régnait entre ses facultés. Tout en étant sincèrement pieux lui-même, Spalding se refuse de faire dépendre la religion d'un simple sentiment : c'est dans la raison et non dans le cœur qu'il prétend en placer le siège. Son ouvrage principal est une dissertation morale sur *La destinée de l'homme* (1748 ; 7e édition, 1763 ; traduit en français par Formey), écrite au lit de mort de son père et dans laquelle il convie le peuple allemand à faire usage de la raison en matière religieuse. Suivant les trace de Shaftesbury, son maître, il dérive la loi morale de la nature humaine bien comprise. Ce livre, écrit dans une langue forte et pure, eut un grand retentissement ; il est vrai que l'auteur avait su rajeunir et animer son sujet par une exposition pleine de chaleur et de vie. Il s'attira de la part de Gœtze une verte réplique qui ne fit qu'augmenter le succès du livre. Dans ses *Réflexions sur la valeur des sentiments dans le christianisme* (1761), dirigées contre les mystiques et les piétistes, Spalding insiste sur la clarté des idées et la rectitude de la conduite en matière religieuse, plus que sur les sentiments qui, grâce au caractère confus et mobile qui les distingue, peuvent engendrer bien des abus et abriter bien des erreurs et bien des vices. Dans un autre ouvrage, intitulé *l'Utilité du ministère pastoral* (1772), notre auteur polémise contre ce que l'on pourrait appeler le cléricalisme protestant. Les pasteurs ne forment pas une caste à part dans la société ; ils ressortissent au département de l'instruction publique : ce sont des fonctionnaires, très utiles à l'Etat comme dépositaires de la morale publique. Il faut l'avouer, c'était là un bien pauvre et maigre idéal, et nous comprenons l'indignation avec laquelle Herder protesta contre une semblable théorie du saint ministère. Citons enfin du même auteur une série

d'écrits apologétiques, les uns traduits, les autres imités de l'anglais (*Vertraute Briefe, die Religion betreffend*, 1784; *Die Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, 1797), ainsi qu'un certain nombre de volumes de sermons. — Voyez *Autobiographie de Spalding, sous forme de journal*, publiée par son fils, Berl., 1840.

SPANGENBERG (Auguste-Théophile), évêque de la secte des frères moraves, né en 1704, à Klettenbourg, dans le comté de Hohenheim, où son père était pasteur, mort en 1792, à Berthelsdorf, près de Herrnhut. Il se voua d'abord à l'étude du droit et, gagné par les écrits de Zinzendorf, il embrassa ses doctrines et fit de sérieuses études en théologie. Son zèle, ses connaissances, son caractère affable et conciliant le désignèrent pour défendre les intérêts des frères moraves dans l'ancien et le nouveu monde : il fit jusqu'à trois fois le voyage en Amérique. Après la mort de Zinzendrof, Spangenberg fut appelé à présider le conseil suprême des frères moraves et déploya, dans ces nouvelles fonctions, un zèle et une habileté au-dessus de tout éloge. Nous citerons parmi ses écrits : 1° *Biographie du comte Nicolas-Louis de Zinzendorf*, Barby, 1772-1775, 8 vol. in-8 ; 2° *Idea fidei fratrum* ou *Résumé de la doctrine chrétienne dans la communauté évangélique des Frères*, Barby, 1779, in-8 ; ouvrage qui contient l'exposition la plus fidèle et la plus habilement coordonnée de la doctrine des frères moraves, et jouit jusqu'à ce jour d'un grand crédit parmi eux ; 3° *Précis de sa biographie*, qu'il a composé à l'âge de quatre-vingts ans, et qui a été inséré dans les *Archives pour servir à l'histoire de l'Eglise dans les derniers temps*, par Henke, vol. II, cah. 3. Ce précis a servi de base à la biographie qui a paru sous ce titre : *Vie de A. Th. Spangenberg, évêque de l'Eglise évangélique des Frères*, par J. Risler, Barby, 1794.

SPANHEIM (Frédéric), célèbre érudit, né à Amberg, dans le Palatinat, en 1600, mort à Leyde en 1648. Il commença ses études à Heidelberg et les continua à Genève. Pour soutenir son père, qui se trouvait engagé dans les malheurs qui frappèrent le Palatinat à cette époque, il accepta les fonctions de précepteur dans la famille du vicomte de Vitrolles, gouverneur d'Embrun. Après un séjour à Paris et un voyage en Angleterre, Spanheim occupa une chaire de philosophie à Genève, qu'il échangea, en 1631, contre la chaire de théologie que Turretin laissait vacante ; il la remplit avec distinction jusqu'en 1645, époque à laquelle il fut appelé à Leyde pour y remplir le même emploi. Les principaux ouvrages de Spanheim sont : 1° *Brevis Introductio ad historiam sacram utriusque Testamenti, ac præcipue christianam ad an. MDVIII*, Francf. et Leipz., 1699 ; 2° *Disputatio de gratia universali*, Leyd. Bat., 1644, contre Amyrault ; 3° *Exercitationes de gratia universali*, ibid., 1646 ; 4° *Dubia evangelica discussa et vindicata*, Gen., 1634-1639 ; 5° *Diatriba historica de origine, progressu et sectis Anabaptistarum*, Francf., 1645. — Voyez *Journal des savants*, 1700 et 1704 ; Nicéron, *Mémoires*, XXIX, 35 ; Chauffepié, *Dictionn.*, IV, 386 ; Senebier, *Hist. litt. de Genève*, 1786, II, 191 ss.

SPANHEIM (Ezéchiel), fils du précédent, celèbre érudit et numismate, né à Genève en 1629, mort à Londres en 1710. Il remplit avec distinc-

tion les divers emplois dont il fut chargé à la cour de l'électeur palatin Charles-Louis, qui lui confia l'éducation de son fils, et qui le chargea de plusieurs missions politiques importantes. Il a laissé un certain nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous signalerons : 1° *Theses contra Lud. Capellum pro antiquitate litterarum hebraïcarum*, Leyde, 1645, in-4 ; 2° *Diatriba de lingua et litteris Hebræorum*, 1648, contre Sam. Bochard ; 3° *Disquisitio critica contra Amyraldum*, Leyde, 1649 ; 4° *Lettre sur l'histoire critique du Vieux Testament*, par Richard Simon, Paris, 1678 ; 5° *Discours sur la crèche et la croix de Jésus-Christ*, Gen., 1655.

SPANHEIM (Frédéric), second fils de Frédéric, né à Genève en 1632, mort à Leyde en 1701, prêcha dans diverses églises de la Zélande et à Utrecht, professa la théologie à Heidelberg, puis à Leyde à partir de 1670. Il défendit les doctrines calvinistes contre Descartes et contre Coccéius, et composa un nombre considérable d'ouvrages, parmi lesquels nous nous bornerons à citer les principaux : 1° *Vindiciarum biblicarum sive examinis locorum controversorum Novi Testamenti lib. III*, Heidelb. et Leyde, 1663-1664, 3 part. in-4 ; ces trois livres ne roulent que sur une partie de l'évangile de S. Matthieu ; 2° *Historia Iobi, sive de obscuris historiæ ejus commentariis*, Gen., 1670 ; 3° *Introductio ad Geographiam sacram*, Leyde, 1679 ; 4° *Selectiorium de religione controversiarum, etiam cum græcis et orientalibus et cum judæis, nuperisque antiscripturariis Elenchus historico-theologicus*, Leyde, 1637, in-12 ; Bâle, 1714, in-4 ; 5° *Summa historiæ ecclesiasticæ ad sæculum XVI*, Leyde, 1689, in-12. On trouvera une énumération complète de ses ouvrages dans l'article inséré par A. Archinard, dans la *Real-Encycl.*, de Herzog, XIV, 578 ss.

SPEE (Frédéric de), célèbre tout à la fois comme poète religieux et antagoniste des procès de sorcellerie, naquit, en 1591, à Kaiserswerth et appartenait à la vieille famille noble des Spee de Langenbeck, qui possède encore aujourd'hui des biens considérables dans le comté de Berg et figure parmi les premières de la Prusse rhénane. Très incomplètement renseignés sur les années de sa jeunesse et l'éducation qu'il reçut dans le château de ses ancêtres, nous savons qu'il entra, en 1619, dans la Société de Jésus, moins poussé par un élan de piété mystique, comme on aurait pu le croire à la lecture de ses écrits, qu'ébloui par l'auréole d'érudition et de culture dont avaient su habilement s'entourer les Révérends Pères. Ses brillantes aptitudes, son activité, son désintéressement, en faisaient, pour la Compagnie, un sujet capable de remplir les missions les plus délicates et les plus diverses. De 1610 à 1627, Spee professa, non sans un certain éclat, la philosophie et la morale au collège de Cologne ; mais il est probable que la liberté avec laquelle il se mouvait dans le domaine de la spéculation finit par exciter les défiances de ses supérieurs. En tout cas sa thèse favorite que Dieu, pour trouver le chemin des cœurs réceptifs, n'avait besoin d'aucun intermédiaire céleste ou terrestre, si elle lui valut les félicitations de Leibnitz dans la *Théodicée*, n'était guère propre à le laver du soupçon d'hérésie. Transféré, contre son gré, de la sphère de l'enseignement dans celle de la cure d'à-

mes et du diocèse de Cologne dans ceux de Bamberg et de Wurzbourg, il fut tout spécialement chargé de préparer au supplice du feu et d'assister, lors de leurs derniers moments, les malheureuses qui, sur la foi d'aveux mensongers, arrachés au prix d'effroyables tortures, et en vertu de la procédure barbare recommandée dans le *Malleus maleficarum*, étaient convaincues d'entretenir des rapports illicites avec le démon. — Les protestations qu'à plusieurs reprises Spee fit entendre contre ces meurtres juridiques furent d'autant plus courageuses que la Société de Jésus, par l'organe de ses docteurs les plus célèbres, Layman, Del Rio, dans ses *Disquisitiones magicæ* avait contribué, dans une large mesure, au développement de cette horrible superstition, et qu'aujourd'hui encore, en 1868, elle n'a pas craint de la prendre sous sa protection dans le *Traité de Morale* du P. Gury. Mais l'obéissance à son ordre ne parvint jamais à étouffer chez ce généreux jésuite les sentiments de l'homme et du chrétien. Sa loyale indignation nous est attestée par une anecdote très connue, celle de son dialogue avec le prince-évêque de Mayence, Jean-Philippe de Schonborn : « D'où vient, qu'à peine âgé de trente ans, vous ayez déjà les cheveux complètement gris ? » lui avait demandé le prélat. « Monseigneur, » lui avait répondu le vaillant philanthrope, « pour avoir accompagné au bûcher un si grand nombre de sorcières (plus de deux cents dans l'espace de quelques années), sans en avoir jamais rencontré une seule qui fût réellement coupable. » Les illégalités dont fourmillaient les instructions, les sévices exercés contre d'innocentes victimes, les actes arbitraires de tout genre dont il était quotidiennement le témoin, tous ces douloureux souvenirs d'une carrière déjà longue, furent réunis par Spee dans sa *Cautio criminalis vel de processu contra sagas liber*, un véritable réquisitoire où, sous la forme de cinquante et une questions (*dubia*), il flétrit avec une éloquence vengeresse les principes erronés dont s'inspiraient les magistrats, et qui suffirait pour lui assurer une place d'élite parmi les bienfaiteurs de l'humanité. Nous nous contenterons de citer cette foudroyante apostrophe : « A quoi bon recourir à de minutieux interrogatoires contre les sorcières ? A leur place, pour convaincre ces malheureuses de crimes infâmes, je me fais fort de vous indiquer un procédé infaillible. Mettez-vous en campagne, arrêtez les capucins, les jésuites, les moines de toute robe et de toute dénomination, mettez-les à la torture, et ils vous feront des aveux aussi complets que vous pourrez le désirer. Si, après cela, vous trouvez que vous manquez de sujets, prenez les prélats, les docteurs, les chanoines et eux, à leur tour, confesseront toutes les erreurs dont il vous plaira de les accuser. Si vous n'êtes pas encore satisfait, placez-moi, placez-vous vous-même sous le tranchant du rasoir, et je ne mets pas en doute que vous ne vous déclariez coupables de tous les crimes dent je voudrai vous convaincre. » — Les préjugés relatifs à la sorcellerie étaient encore, au dix-septième siècle, si tenaces, et la Société de Jésus avait, par de récents exemples, si nettement manifesté son opposition contre toute réforme (un de ses membres, Tanner, pour avoir recommandé quelque douceur dans la procédure, venait d'être condamné comme hérétique) que la *Cautio criminalis* fut d'abord

remise à quelques amis sûrs et circula manuscrite ; imprimée en 1631, à Rinteln, sur terre protestante, secrètement et sous le voile de l'anonyme, elle n'en obtint qu'un plus vaste succès et vit se multiplier le nombre des éditions et des traductions avec une rapidité extraordinaire ; mais le nom de l'auteur ne fut révélé que grâce à une indiscrétion de Leibnitz, dans la *Théodicée*. Aujourd'hui qu'a définitivement disparu une des superstitions qui ont pesé le plus longtemps et le plus lourdement sur les destinées de l'humanité, il n'est que juste de célébrer le jésuite Spee à côté du pasteur protestant Balthasar Bekker et du philosophe Thomasius parmi ses premiers et plus fermes antagonistes. — La compassion témoignée par l'auteur de la *Cautio criminalis* à ses infortunées pénitentes ne fut pas étrangère à ses nouvelles vicissitudes. Ses supérieurs, qui le tenaient toujours pour suspect d'hérésie, le transférèrent encore une fois, contre son gré, de la Franconie dans la basse Saxe, pour y travailler à la conversion des protestants. Le zèle qu'il déployait dans toutes les tâches qui lui étaient confiées lui permit de ramener une paroisse évangélique tout entière dans le giron de l'Eglise romaine, le seul fait peut-être que daignent porter à son actif les biographes actuels de son ordre. En 1685, nous le retrouvons à Trèves pendant le siège et le sac de cette malheureuse cité par les Espagnols et les Impériaux. Le dévouement avec lequel il se consacra au service des hôpitaux lui fut fatal et, le 7 août, il succomba à un accès de fièvre maligne contractée au chevet d'un blessé. — Outre son activité pastorale et sa campagne contre les procès de sorcellerie, Spee occupe, comme écrivain édifiant, une place distinguée dans l'histoire de la littérature allemande au dix-septième siècle. Son premier et plus célèbre recueil, imprimé en 1645, à Cologne, et depuis lors tombé dans l'oubli jusqu'à la réimpression qu'en fit, en 1817, Clément Brentano (édition plus exacte de Hüppe et Junkmann, en 1841), porte le titre bizarre de *Trutz-Nachtigall*, parce que les morceaux, au dire de l'auteur, doivent être chantés malgré le rossignol : le deuxième, le *Livre d'or de la vérité*, en majeure partie rédigé en prose et littérairement de beaucoup inférieur, comprend des dialogues entre un confesseur et sa pénitente, ou encore entre Christ et l'âme pécheresse, des récits, des paraboles. Tout aussi élevé, quoique beaucoup plus sobre que son confrère Angelus Silesius, dont il ne partagea jamais le panthéisme mystique, Spee, dans ses meilleures productions, peut être comparé avec le poète luthérien Paul Gérhardt, qu'il précède dans l'ordre des temps. « Le mérite caractéristique de ses *Lieder*, dit Vilmar, consiste dans l'union d'un sentiment de la nature profond, intime, presque enfantin, avec un ardent amour pour le Sauveur ; sous le premier rapport comme par sa prédilection pour les images et les symboles, il rappelle les Minnesænger ; sous le second, les poètes religieux évangéliques ; mais lui seul présenta à un degré aussi parfait la coexistence de deux qualités habituellement opposées. Spee fut l'homme de la charité chrétienne dans le sens le plus éminent du mot, et ses œuvres, qui jaillissent du trésor de sa *Vie spirituelle*, en attestent la sincérité et la plénitude. » Gervinus, quoiqu'il se montre beaucoup moins sympathique pour le poète catholique, accorde que,

pour la flexibilité et l'harmonie du langage, il exerça une influence des plus heureuses, semblable à celle de Godefroy de Strasbourg sur ses contemporains. Sous ce rapport, purement formel, on peut aussi le rapprocher d'Opitz, qu'il surpasse de beaucoup pour la vérité et la richesse des pensées. — Sources : Diel, *Spee, Esquisse biographique et littéraire*, 1873. E. Strœhlin.

SPENCER (John), célèbre théologien et archéologue anglican, né à Bocton, dans le comté de Kent, en 1630, mort à Cambridge en 1695. Après avoir rempli diverses fonctions de diacre, il fut nommé principal du collège du Corps-de-Christ, à Cambridge. Il était profondément versé dans la connaissance de la langue hébraïque. On a de lui : 1° *Dissertation sur les miracles et les prophéties*, 1665; 2° *Dissertation sur le Urim et Thummim ;* 3° *De legibus Hebræorum ritualibus et ærum rationibus libri III*, Cambr., 1685, 2 vol. in-folio; La Haye, 1686, in-4°; Leipz., 1705, 2 vol. in-4; Cambr., 1727, 2 vol. in-fol.; l'auteur défend la législation mosaïque contre les attaques dont elle commençait à être l'objet, en montrant la sagesse divine qui se révèle jusque dans les moindres dispositions; il en recherche en même temps l'origine soit dans le sabéisme, soit dans d'autres religions païennes. Cette dernière opinion, très hardie pour le temps, souleva une vive opposition qui détermina l'auteur à ajouter à son ouvrage un quatrième livre destiné à réfuter les objections de ses adversaires. Ce volume ne parut qu'en 1727, édité au nom de l'université de Cambridge, par Léonard Chapellow. — Voyez Le Nève, *Fasti eccl. anglic. Bibl. anglic.*, XII et XIV ; *Journal des savants*, 1686, 1695, 1709.

SPENER et le PIÉTISME. — I. Avant Spener. La dénomination de *piétisme*, qui est parfois employée par le vulgaire pour ridiculiser toute foi vivante et active, toute dévotion personnelle et pratique, tranchant avec l'orthodoxie morte comme avec la tiédeur spirituelle, désigne, dans le langage des théologiens, cette forme spéciale et incomplète du christianisme qui insiste sur l'élément de la piété individuelle au point de ne bien comprendre, dans l'existence humaine, que son côté purement religieux, et, dans la religion elle-même, que son côté purement intérieur et privé. — Ainsi entendu, le piétisme n'a pas eu pour théâtre exclusif ni même pour berceau primitif l'Allemagne luthérienne de la fin du dix-septième siècle. Il s'est produit avant Spener, ou tout au moins indépendamment de lui, soit dans l'Eglise catholique de France et d'Espagne, avec le jansénisme et le quiétisme, soit dans les pays réformés (Grande-Bretagne, Pays-Bas, Suisse, etc.), avec les puritains, les quakers et les anabaptistes, pour ne pas parler ici des méthodistes, qui ne datent que du dix-huitième siècle. Sous un aspect plus analogue encore à celui du futur spénérisme, le piétisme avait paru, dès avant le milieu du dix-septième siècle, dans les Eglises réformées des Pays-Bas et du nord-ouest de l'Allemagne. Les cercles rigoristes de Hollande avaient subi l'influence de W. Teellinck († 1629), qui inclinait vers les idées mystiques, de G. Voet († 1676), qui pratiquait le *précisisme* et patronnait les conventicules, et de J. Cocceius († 1669), qui insistait sur l'œuvre de la sanctification et s'enthousiasmait pour les espérances

eschatologiques ; ces mêmes cercles avaient vu surgir dans leur sein J. van Lodensteyn († 1677), qui prêchait le retour aux institutions apostoliques et montrait du penchant pour les exercices ascétiques et pour une dévotion sentimentale, et Jean de Labadie († 1674), qui professait des idées quiétistes, rêvait une Eglise de régénérés et avait établi, dès 1666, des réunions religieuses privées. L'Eglise réformée du bas Rhin et de l'Ost-Frise avait, de son côté, vu paraître dans ses rangs T. Untereyck, qui, dès 1655, et sous l'influence de ses amis d'Utrecht, avait organisé des conventicules, Schlüter et Nethénus, qui avaient adopté tous les principes de Labadie, et l'excellent Joachim Neander (voy. ce nom), qui inclinait dans le même sens sans tomber dans les mêmes écarts. Tous ces germes spirituels se développèrent plus tard abondamment dans les pays réformés. L'on réserve néanmoins d'ordinaire, dans les traités d'histoire ecclésiastique, l'appellation de *piétisme* (qui paraît avoir surgi pour la première fois à Francfort, vers 1674) au mouvement religieux dont l'Allemagne luthérienne devint à cette époque le centre, et dont Ph.-J. Spener fut, sinon le premier initiateur, du moins le principal législateur. Et c'est dans cette acception restreinte que nous prendrons ici le terme général inscrit en tête de cet article. Un mot d'abord sur les circonstances qui rendirent ce réveil nécessaire. Les sources de foi et de vie chrétiennes que la Réforme avait fait jaillir en Allemagne s'étaient peu à peu appauvries et altérées sous des influences diverses. Au commencement du dix-septième siècle, le protestantisme était désolé par les disputes confessionnelles et par les querelles théologiques. L'Eglise luthérienne plaçait ses livres symboliques au même rang que l'Ecriture sainte et flétrissait comme une hérésie la moindre liberté prise à l'égard des formules consacrées. La société religieuse, partout gouvernée, au nom du souverain, par des consistoires dont il choisissait tous les membres, se trouvait absolument assujettie au pouvoir temporel. La théologie, qui demeurait astreinte à l'usage du latin, ne se retrempait plus dans une exégèse indépendante et se pétrifiait dans un dogmatisme abstrait. La prédication n'avait plus rien de cordial, de populaire, de pratique : elle était envahie et desséchée par une érudition stérile ou par une polémique rebutante. L'enseignement religieux était faussé par le mécanisme de ses méthodes comme par le scolasticisme de son contenu. Le clergé ne péchait pas seulement par pédanterie, mais souvent aussi par paresse, par despotisme, et même par une mondanité plus ou moins grossière. Le peuple, démoralisé par les horreurs de la guerre de Trente ans, cachait souvent des vices honteux sous les dehors d'une dévotion pharisaïque ; il attribuait une vertu salutaire à la croyance intellectuelle et aux cérémonies extérieures, indépendamment de leur action sur le cœur et sur la vie, et la confession périodique des péchés, alors généralement en usage, dispensait le pénitent de toute conversion sérieuse et durable. Aussi les catholiques détachés des erreurs romaines éprouvaient-ils de la répugnance à entrer dans une Eglise aussi peu spirituelle, et un grand nombre de protestants distingués par le rang ou la science se laissaient-ils peu à peu gagner par les séductions des jésuites. — Ce triste état de choses avait cependant provo-

qué, dès la première moitié du siècle, de généreuses réactions. Plusieurs princes allemands avaient cherché à répandre parmi leurs sujets la connaissance et l'usage des saintes Ecritures. Quelques théologiens orthodoxes, tels que J. Schmidt, J. Gerhard, et, dans une certaine mesure aussi, Calov et Dannhauer, s'efforçaient de ramener la dogmatique aux sources vives de la parole de Dieu. Les syncrétistes, et à leur tête Q. Calixte, travaillaient à réconcilier toutes les communions chrétiennes sur le fondement des doctrines des premiers siècles. Les mystiques surtout réagissaient contre le dogmatisme; mais si les uns, comme Jean Arndt, Henri Müller, Christian Scriver, Paul Gerhard se tenaient dans les limites de la sobriété spirituelle, d'autres, comme Jacques Boehme, qui devait être imité plus tard par J.-G. Gichtel, s'adonnèrent à des excentricités maladives, qui conduisirent leurs disciples à un fanatisme sectaire. On doit néanmoins constater, avec Tholuck, que, même dans ces mauvais jours, il y avait en Allemagne bien des « témoins de la vie chrétienne », et que l'Eglise entière était travaillée par un besoin profond de rénovation, qui s'exprimait dans une série ininterrompue de « pieux désirs. » Il ne manquait plus à l'œuvre du réveil que l'homme choisi par la Providence pour prendre la direction du mouvement religieux qui se préparait.

II. Temps de Spener. Philippe-Jacques Spener était né le 13 (25) janvier 1635 à Ribeauvillé (Haute-Alsace), dans une maison située à côté du presbytère protestant et aujourd'hui transformée en hospice. Son père, originaire de la ville libre de Strasbourg, était au service du comte de Ribeaupierre, dont il avait élevé les fils, et dont il administrait les archives. La mère de Spener était fille de J.-J. Salzmann, bourgeois de Strasbourg et bailli de Ribeauvillé. Voué par ses parents au service de l'Eglise, le jeune Philippe montra dès son bas âge un caractère singulièrement doux et pur; il passait des heures entières à lire et à traduire en vers allemands la Bible, le *Vrai Christianisme* de J. Arndt, le *Renoncement à soi-même* de R. Baxter, etc., et devait plus tard signaler comme le plus grand péché de son enfance le fait de s'être laissé entraîner un jour, à l'âge de douze ans, à prendre part à une sauterie improvisée. Ses sentiments religieux se fortifièrent sous l'influence de sa marraine, la comtesse douairière Agathe de Ribeaupierre, dont la mort, survenue en 1648, l'affecta profondément, et du chapelain du château, Joachim Stoll, qui fut son précepteur particulier, devint plus tard son beau-frère, et pourrait être appelé son père spirituel. En 1650, Spener entra au gymnase protestant de Colmar; puis, en 1651, à l'universiié de Strasbourg, où il étudia d'abord la philosophie et l'histoire, et ensuite la théologie, cette dernière, sous la direction des deux professeurs J. et P. Schmidt et sous celle du docteur Dannhauer, luthérien très orthodoxe, mais ennemi du formalisme et ami de la vie religieuse. A la même époque, le jeune théologien était chargé de surveiller les études des deux ducs Christian et Jean Charles, princes palatins du Rhin, et de leur faire un cours d'héraldique, science dont il devait plus tard écrire un traité; il acquit ainsi l'usage du monde, sans rien perdre toutefois de son ardeur au travail, ni de son zèle pour les exercices de piété et les réunions d'édification.

Ayant soutenu sa thèse en 1659, il se rendit à Bâle, où il donna des cours, puis à Genève, où il resta toute une année, se lia avec plusieurs théologiens réformés, en particulier avec son hôte Ant. Léger et suivit avec intérêt les prédications du futur séparatiste Labadie. Vers la fin de 1661, il revint à Strasbourg par Lyon, Besançon et Montbéliard. En 1662, il se rendit à Stuttgard, où il devait accompagner le comte J.-J. de Ribeaupierre et où il fut gracieusement accueilli par le duc Ebrard de Wurtemberg, puis à Tubingue, où il donna deux conférences académiques qui eurent un véritable succès. Il passa ensuite trois ans à Strasbourg, partageant son temps entre ses fonctions de prédicateur suppléant et des cours libres d'histoire, de géographie et de politique ; en 1664, il soutenait sa thèse de doctorat en théologie sur Apocalypse IX, 13-21 et contractait un mariage fort bien assorti avec la douce et pieuse Suzanne Ehrhardt, fille d'un membre du conseil des Treize. — Spener paraissait destiné à obtenir une des chaires de l'université de Strasbourg lorsque, en 1666, le sénat et le clergé de Francfort lui offrirent le poste de doyen des pasteurs de cette ville. Ayant accepté cette vocation, dans laquelle il vit un appel du Seigneur, il ne tarda pas à entreprendre dans sa nouvelle Eglise d'importantes réformes. Péniblement frappé de l'ignorance religieuse de la population, il se décida à consacrer à l'explication du catéchisme de Luther le commencement de chacun de ses sermons du matin, et il se chargea en outre lui-même des services catéchétiques qui formaient une sorte d'appendice du culte de l'après-midi. Il essaya, à la même époque, de rétablir dans toutes les paroisses qui dépendaient de Francfort la coutume de la confirmation, qui y était tombée en désuétude ; il y réussit dans la campagne, mais il échoua à la ville. Il fit également diverses tentatives pour ressusciter l'exercice de la discipline ecclésiastique, mais il ne put obtenir que les communiants fussent obligés de se faire inscrire d'avance chez le pasteur de leur circonscription. Il flétrissait, du reste, du haut de la chaire, le formalisme stérile de ses auditeurs et leur prêchait avec ferveur la nécessité de la nouvelle naissance. — Sous le coup de ces exhortations, les uns commencèrent à travailler à leur salut avec crainte et tremblement, tandis que d'autres s'irritèrent contre le prédicateur qui troublait leur quiétude et la paix de leurs familles. Voulant répondre aux besoins de communion spirituelle ressentis par les âmes réveillées, Spener institua, en 1670, de petites assemblées d'édification mutuelle (*collegia pietatis*), qui avaient lieu une fois par semaine dans son cabinet de travail et se composaient de prières, de chants, d'un entretien sur le sermon du dimanche précédent et de la lecture d'un livre de piété. Puis, ces réunions attirant une foule toujours plus considérable, il les transporta dans sa salle de catéchumènes et il en multiplia le nombre. On y remarqua bientôt des hommes instruits et considérés, et même des étrangers de distinction ; Spener y admit en même temps, dans un recoin à part, des femmes et des jeunes filles. Ces assemblées privées amenèrent beaucoup d'âmes à une piété plus individuelle et à une sanctification plus décidée, mais elles favorisèrent aussi le développement de l'orgueil spirituel et de l'étroitesse ecclésiastique. Les habitués des con-

venticules se mirent peu à peu à faire de l'assiduité à ces réunions le critère obligatoire et le signe assuré d'un christianisme vivant; ils déplorèrent la décadence de la discipline dans l'Eglise établie et conçurent des scrupules à prendre la sainte cène avec les foules inconverties. Spener combattit vivement ces tendances séparatistes, qui lui attiraient le reproche d'appartenir à la secte des quakers et qui valurent bientôt à ses adhérents le sobriquet de *piétistes*. Pour apaiser les méfiances de ses collègues, il consentit plus tard à transporter ses assemblées d'édification au temple national; mais ce changement de local nuisit tellement à ces réunions, en leur enlevant leur caractère d'intimité et de familiarité, que l'initiateur des conventicules devait finir par laisser tomber ce genre d'exercices. — En 1675, Spener publia, sous forme de préface à une nouvelle édition de J. Arndt, ses *Pia Desideria*, dans lesquels, après avoir dévoilé les plaies cachées de l'Eglise luthérienne, il exposait les remèdes qui, selon lui, étaient seuls capables de guérir le mal. Il réclamait dans cet écrit la diffusion des connaissances bibliques, le rétablissement du sacerdoce universel, la création d'assemblées privées d'édification mutuelle, la réforme morale et religieuse des études théologiques, et enfin et surtout, le renouvellement du fond et de la forme de la prédication chrétienne. Cet ouvrage, qui exprimait avec chaleur les aspirations de milliers d'âmes pieuses, produisit une impression profonde ; il fallut bientôt le réimprimer à part, ce qui amena Spener à y joindre deux mémoires analogues de ses deux beaux-frères, Stoll et Horb. Mais si les *Pia Desideria* avaient pu recevoir l'approbation presque sans réserve de huit universités allemandes, ils ne tardèrent pas à susciter dans d'autres quartiers des critiques de moins en moins voilées. Les deux principaux organes de cette opposition furent B. Mentzer, prédicateur de la cour de Darmstadt, qui fit interdire les réunions privées dans le landgraviat de Hesse et fomenta à Francfort même une agitation contre les piétistes, et C. Dilfeld, pasteur à Nordhausen, qui écrivit contre Spener et Horb un libelle où il prétendait les convaincre d'hétérodoxie. Il paraissait en même temps une foule de pamphlets dans lesquels on accusait les promoteurs du réveil religieux de sympathies pour le catholicisme, d'hostilité contre l'empereur d'Allemagne, etc., et où l'on reprochait aux habitués des conventicules d'affecter des airs de mortification, de faire prêcher des servantes, d'établir entre eux la communauté des biens, etc. Spener se faisait un devoir de répondre à ces écrits, et il s'exprimait toujours avec une modération exemplaire, en ayant soin d'appuyer ses propres vues sur les citations des plus éminents docteurs de l'Eglise chrétienne. — L'activité de Spener à Francfort avait été si remarquée en Allemagne que, entre 1684 et 1686, il fut trois fois appelé par l'électeur de Saxe Jean-George III, et par son consistoire supérieur, à la plus haute charge de l'Eglise luthérienne, celle de premier prédicateur de la cour de Dresde. Ayant suivi à cet appel en 1686, après une maladie de quatre mois qui l'avait mis à deux doigts de la mort, il transplanta, dans sa nouvelle paroisse, non point ses *collegia pietatis*, mais bien ses exercices catéchétiques du dimanche, qui furent, en 1688, déclarés obligatoires dans tout le ressort de l'électorat.

Toutefois, le zèle de Spener ne tarda point à exciter contre lui les méfiances de la cour, qui était une des plus dissolues de l'Europe, du clergé, qui tenait à ses habitudes et à ses aises, et des deux facultés de théologie de Leipzig et de Wittemberg, qui se complaisaient dans leur dogmatisme rigide. Appelé, en 1687, à aller inspecter l'université de Leipzig, le chapelain de l'électeur avait parlé en chaire de la réforme des études théologiques, et grandement encouragé les conférences d'exégèse scientifique déjà fondées l'année précédente, sous le nom de *collegia philobiblica*, par A.-H. Francke, P. Anton et G. Schade. Deux ans après (1689), ces mêmes jeunes gens ouvrirent chez eux des cours d'exégèse pratique qui eurent un grand succès et qui amenèrent les bourgeois (qu'on avait dû en exclure) à créer à leur tour des réunions d'édification mutuelle. Malheureusement, quelques-uns des étudiants convertis par le réveil se mirent à affecter une austérité presque monacale et poussèrent le mépris du scolasticisme officiel jusqu'à jeter au feu les livres et les cours de leurs professeurs ; en outre, Thomasius, parent d'un gendre de Spener, publiait depuis 1688 un journal satirique dans lequel les théologiens orthodoxes étaient impitoyablement ridiculisés. Ces excès regrettables décidèrent J.-B. Carpzov, qui était d'ailleurs un peu jaloux du nouveau prédicateur de la cour de Dresde, à critiquer avec violence le mouvement piétiste. Une enquête fut ouverte à ce propos par le consistoire supérieur, et, malgré un mémoire défensif de Spener, l'électeur publia, en 1690, une ordonnance par laquelle il interdisait, sous peine d'amende et d'emprisonnement, les réunions privées d'édification. Le consistoire décida qu'aucune place ne serait plus accordée à un candidat piétiste, et les principaux coryphées de cette tendance durent quitter Leipzig. Au reste, dès 1689, Spener lui-même était décidément tombé en disgrâce auprès de Jean-George III, chez lequel la vie des camps et l'amour des plaisirs avaient peu à peu étouffé les aspirations supérieures et qui n'avait pas pu pardonner à son chapelain les répréhensions pastorales que ce dernier avait cru devoir lui adresser dans une lettre particulière. — Bien que Spener fût soutenu à Dresde par la bienveillance de l'électrice Anne de Saxe et par les sympathies de beaucoup de fidèles, sa position y devint si difficile que, en 1691, il accepta avec empressement de l'électeur de Brandebourg Frédéric III (auquel il avait été recommandé par le pieux baron de Schweinitz), la place de premier pasteur à l'église Saint-Nicolas de Berlin, d'inspecteur ecclésiastique et de membre du consistoire supérieur du pays. Losqu'il quitta Dresde, une foule considérable se réunit dans les rues pour le voir passer une dernière fois et pour recueillir ses paroles d'adieu. Arrivé à Berlin, après avoir reçu en chemin des marques nombreuses de respect et d'intérêt, il se hâta d'y établir ses exercices catéchétiques et des réunions bibliques pour jeunes théologiens. Il prenait en même temps une influence considérable dans tout le ressort de son inspection, et se voyait chargé par l'électeur de présider à l'organisation de la faculté de théologie de Halle, dont les tendances iréniques et pratiques devaient servir de contrepoids aux doctrines étroitement luthériennes de la faculté de Wittemberg. Spener

y fit appeler ses disciples Breithaupt, Francke et Anton. Cette création nouvelle excita naturellement la jalousie des autres universités; il en résulta une lutte ardente, qui devait durer plus d'un demi-siècle. Le combat s'ouvrit, dès 1691, par la publication d'un pamphlet intitulé *Imago Pietismi*, et dans lequel un pasteur orthodoxe de Halle, Roth, avait résumé, avec le concours de Carpzov, tous les griefs précédemment articulés contre le piétisme. — Les amis de Spener lui donnaient cependant (selon ses propres expressions) plus de souci encore que ses ennemis. De 1690 à 1692, plusieurs villes de l'Allemagne du Nord furent le théâtre des extases, des visions et des révélations millénaires d'un certain nombre de femmes nerveuses, surexcitées par leur enthousiasme religieux : nous voulons parler de Rosemonde d'Asseburg, à Magdebourg; d'Elisabeth Schuchart, à Erfurt; de Madeleine Elrich et d'Eve Jacob, à Quedlimbourg; de Catherine Roth et de Marianne Iahn, à Halberstadt. Spener lui-même, quoiqu'il se fût fait scrupule de réprimer ces manifestations extraordinaires, recommanda à ses amis de ne pas les provoquer. Mais plusieurs de ses disciples eurent l'imprudence d'attribuer à ces phénomènes inusités une origine surnaturelle et céleste. Ces incidents et d'autres du même genre provoquèrent contre le piétisme de nouveaux pamphlets, plus ou moins outrageants, dus à la plume de Schelwig, pasteur à Dantzig; d'Alberti, professeur à Leipzig et de Mayer, pasteur à Hambourg. Enfin la faculté de Wittemberg en corps dirigea contre Spener un mémoire de 200 pages, qui ne lui attribuait pas moins de deux cent quatre-vingt-trois opinions hérétiques ou erronées. Toutes ces attaques furent abondamment relevées par Spener et par ses amis. — En 1697, Spener eut encore à souffrir de la juvénile témérité de son disciple et collègue Schade, qui avait violemment attaqué du haut de la chaire la pratique reçue de la confession privée (suivie de l'absolution individuelle et du payement d'un salaire au pasteur) et pris arbitrairement sur lui de substituer à ce régime une confession générale, suivie d'une absolution en masse. Ce nouveau conflit se termina néanmoins à l'amiable, par un édit qui donnait à la confession privée un caractère facultatif. A la même époque, Spener renonçait à tout écrit polémique. Il s'occupa, pendant les quatre dernières années de sa vie, d'un ouvrage apologétique sur la divinité de Jésus-Christ. En juin 1704, se sentant gravement atteint par la maladie, il crut sa dernière heure venue; il se fit lire par son ami, le baron de Canstein, les *Dernières Heures* du théologien réformé Rivet, et prit congé de ses collègues de Berlin en confessant devant eux ses manquements et ses espérances. Sa maladie se prolongea néanmoins durant sept mois, pendant lesquels il édifia profondément ses amis par sa débonnaireté, sa patience et sa sérénité. Il mourut le 5 février 1705, à l'âge de soixante-dix ans, et fut inhumé au cimetière de la paroisse de Saint-Nicolas. Sa compagne dévouée ne lui survécut que neuf mois; elle lui avait donné onze enfants (six garçons et cinq filles), qui ne lui causèrent pas tous la même satisfaction et dont les descendants subsistent encore, sous des noms divers, dans diverses parties de l'Allemagne. — Quand on examine de près la vie de Spener,

on est étonné qu'un homme d'une constitution aussi délicate ait pu suffire à une tâche aussi immense. Ses œuvres littéraires, pour lesquelles il ne voulut jamais accepter de ses éditeurs aucune rétribution, se composent de 123 volumes sur divers sujets de théologie, de morale et d'histoire, sans compter un grand nombre d'introductions et de préfaces. Spener entretenait en outre une vaste correspondance ; il recevait par année de 800 à 1,000 lettres, auxquelles il répondait souvent par des consultations en forme, qui ont été publiées plus tard par extraits sous le titre de *Theologische Bedenken*, etc. Ses écrits allemands manquent de concision et d'élégance, mais ils sont empreints de clarté et de sérieux. Spener se distinguait du reste par la puissance de sa mémoire, la solidité de ses connaissances, la profondeur de ses aperçus et la pondération de son jugement. Au point de vue moral, on ne saurait trop relever la régularité de ses habitudes, la simplicité de sa vie, la générosité de son caractère, la modestie et la sincérité de son langage. Plein de déférence envers ses supérieurs, affable et prévenant avec ses inférieurs et ses égaux, il savait néanmoins unir, à l'occasion, la fermeté à la prudence et à la charité. Toutes ses vertus avaient d'ailleurs leur source dans sa communion incessante avec Dieu. Toujours prêt à invoquer le Seigneur avec ses proches ou avec ses visiteurs du moment, comme à intercéder pour ses frères dans la solitude de son cabinet, Spener était, avant et par-dessus tout, un homme de prière. Sa noble figure occupera toujours une place d'honneur dans la galerie des saints de l'Eglise protestante.

III. Après Spener. La mort de Spener ne mit pas fin à la lutte engagée entre l'orthodoxie et le piétisme. L'effervescence religieuse amenée par le réveil avait encouragé l'esprit novateur et frondeur des uns, les tendances illuministes et séparatistes des autres. De là, dans toute l'Allemagne, et durant les vingt premières années du dix-huitième siècle, d'interminables batailles de pamphlets, des procès ecclésiastiques incessants et de nombreux édits dans lesquels les piétistes étaient confondus avec les fanatiques. D'autre part, une controverse vraiment scientifique s'engageait pour la première fois sur le fond même des questions en litige entre le surintendant de Dresde, V.-E Loescher, qui représentait avec dignité l'orthodoxie luthérienne, et le futur professeur de Halle, Joachim Lange, qui défendait le piétisme d'une manière assez triviale et violente. Cependant, à l'époque de la mort de A.-H. Francke (1727), le mouvement dont il avait été l'un des initiateurs était en train de l'emporter; deux amis du réveil venaient d'entrer dans la faculté de Wittemberg, qui ne tarda pas à interdire aux prédicateurs l'usage même du sobriquet de *piétistes*. Ailleurs, on vit arriver aux chaires de théologie des hommes qui, sans avoir hérité de la ferveur spirituelle de Spener, s'inspiraient pourtant de sa largeur dogmatique. Aussi, vers 1750, la suprématie du piétisme était-elle en Allemagne une chose acquise. Les princes et les hommes d'Etat le protégeaient ouvertement; beaucoup de familles de tout rang s'y ralliaient sans arrière-pensée; le peuple lui-même paraissait en faire cas, et la faculté de Halle, grandement favorisée par Frédéric-Guil-

laume Ier (qui exigeait de tous les candidats en théologie les certificats religieux de cette faculté), plaçait ses disciples dans tous les presbytères du pays : pendant les trente premières années de cette université, il s'y forma plus de 6,000 théologiens, qui répandirent les principes de leurs maîtres dans toute l'Allemagne et bien au delà de ses limites. — L'influence du piétisme s'étendit, en effet, dès le début du dix-huitième siècle, et même auparavant, sur presque tous les pays protestants du continent européen. L'impulsion donnée par la faculté de Halle se fit, comme de juste, sentir plus fortement dans les églises luthériennes. Tandis que le piétisme rayonnait, au nord, du côté des provinces baltiques et de la Scandinavie (où il domina même la cour de Christian V de Danemark), il s'implantait surtout au sud, dans la Souabe, où le réveil avait été depuis longtemps préparé par les théologiens du pays et où Spener avait toujours joui d'un grand crédit personnel. Dès 1694, le consistoire du Wurtemberg avait défendu à ses ressortissants de traiter le pasteur de Berlin d'hérétique. En 1705, le professeur Reuchlin, de Tubingue, introduisit un *collegium pietatis* dans sa propre maison, et son exemple ne tarda pas à être suivi par les pasteurs du voisinage. Quelques manifestations excentriques provoquèrent, il est vrai, deux édits répressifs du consistoire (1706 et 1707), mais ces édits ne supprimèrent que ceux des conventicules qui étaient dirigés par des sectaires. Le réveil de l'Eglise nationale se poursuivit en conséquence de la manière la plus paisible, sous l'influence d'une série de théologiens qui joignaient à leur piété intime une culture étendue. Un voyage que Francke fit en 1717 au travers de la Souabe prit un caractère presque triomphal. De 1733 à 1737, les conventicules eurent à subir une nouvelle tourmente, mais ils furent définitivement autorisés par la loi de 1743, et ils n'ont dès lors jamais cessé de prospérer dans le Wurtemberg. — L'influence des écrits et des disciples de Spener se fit également sentir dans les Eglises réformées de langue allemande, où elle féconda les germes de piétisme qui lui avaient préexisté. Dans les contrées rhénanes, elle réagit sur le mouvement religieux dirigé par des hommes tels que Tersteegen, Kollenbusch, Jung-Stilling, les frères Hasenkamp. En Suisse, la même influence pénétra de bonne heure à Bâle, qui était en relation étroite avec la Souabe, à Zurich, où le piétisme fut introduit, au commencement du dix-huitième siècle, par les deux Ziegler, les deux Bodmer, les deux Ulrich, etc., et enfin à Berne, où les conventicules, établis dès 1689, furent persécutés, dès 1698, par la « commission de religion, » où toutes les nouveautés religieuses furent proscrites par le « serment d'association » imposé à tous les fonctionnaires civils et ecclésiastiques, et où de fidèles pasteurs (S. König, C. Lutz, etc.), et de dignes magistrats (N. de Rodt, etc.) perdirent leurs places et durent quitter leur pays à cause de leur adhésion au réveil. — Dans l'Allemagne du centre et du nord, le piétisme ne réussit pas à conserver longtemps la prédominance qu'il avait su acquérir vers 1750. Avec l'avènement de Frédéric II de Prusse (1740), la faveur que les théologiens de Halle possédaient auprès de la maison de Brandebourg s'était changée en répugnance. D'ailleurs, la seconde

génération du réveil n'avait plus la sève intérieure qui avait distingué la première. Francke, le fils, n'était pas à la hauteur de son père, Joach. Lange et J.-G. Knapp ne pouvaient remplacer Breithaupt et Anton. Le piétisme se perdit peu à peu dans un vague sentimentalisme, lorsqu'il ne se rabougrit pas dans un légalisme timoré. La création de l'Unité des frères moraves, dont le fondateur, Zinzendorf, avait vertement critiqué l'école de Halle, déroba aux conventicules leurs adhérents les plus zélés. Le piétisme, qui avait ébranlé l'ancienne dogmatique sans savoir la remplacer par un nouveau système un peu philosophique, ne put tenir tête au rationalisme, dont il avait nourri dans son sein quelques-uns des chefs. L'université de Halle devint, avec Semler, le berceau de la néologie (*Aufklærung*) et les piétistes, de plus en plus isolés dans les centres intellectuels, furent réduits, vers la fin du siècle, à la condition d'anachorètes (*Stille im Lande*). — Ce ne fut guère que dans le Wurtemberg, où il avait pris, avec Bengel et OEtinger une teinte théosophique, que le piétisme réussit à franchir sans éclipse le passage du dix-huitième siècle au dix-neuvième. Les conventicules de ce pays comptent encore aujourd'hui près de 30,000 habitués, divisés en trois groupes : les anciens piétistes, qui sont les plus nombreux, les disciples de Michel Hahn, qui relèvent surtout le devoir de la sanctification, et les sectateurs de Chr.-G. Pregizer (pasteur à Haiterbach, † 1824), qui insistent sur la régénération baptismale et sur la justification par la foi. Quant au réveil religieux qui s'est produit en Allemagne à partir du second quart de notre siècle, et qui, d'abord affublé (vers 1817) du nom de *mysticisme*, fut ensuite classé (depuis 1830) sous l'étiquette de *piétisme*, il sort, à ce qu'il nous semble, du cadre de cet article. Ce mouvement, qui, par ses origines, se rattache bien moins à l'école de Spener qu'à celle de Zinzendorf, n'a reproduit qu'une partie des caractères de l'ancien piétisme. Ayant rallié à lui, surtout sous Frédéric-Guillaume IV, bien des notabilités scientifiques, artistiques et politiques, il a toujours compris, beaucoup mieux que les paysans du Wurtemberg, le rôle social de la dispensation chrétienne. Au reste, depuis que Scheibel a réussi à réveiller chez les sectateurs de ce mouvement le sentiment luthérien confessionnel, et que la *Gazette évangélique* de Berlin s'est associée (vers 1840) à cette évolution, ce qu'on appelle quelquefois le piétisme prussien a pris une teinte trop orthodoxe et trop ecclésiastique pour pouvoir être encore rangé sous cette première dénomination.

IV. Caractéristique et Critique. Si nous jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur le mouvement religieux provoqué par Spener, nous serons d'abord et surtout frappés de ses effets salutaires et bienfaisants. Le piétisme substitua une foi vivante et pratique aux théories desséchantes d'une orthodoxie morte et d'une science faussement ainsi nommée. Sans abandonner la doctrine évangélique de la justification, il rappela aux croyants qu'ils devaient travailler à leur sanctification, qu'ils devaient même tendre à la perfection, et il appliqua, comme les apôtres, à la vie présente, bien des progrès et des privilèges spirituels que les

théologiens avaient à tort ajournés à la vie future. Le piétisme dirigea les regards des fidèles moins sur leur relation avec l'Eglise, par l'intermédiaire du sacerdoce et des sacrements, que sur leur communion immédiate avec Dieu par le Christ et le Saint-Esprit, et il adjoignit ou substitua, à l'idée de la régénération baptismale, celle de la conversion individuelle et consciente d'elle-même. Distinguant, dans les questions de doctrine, entre la religion et la théologie, entre les points vitaux et les points secondaires, entre les erreurs pratiques et les erreurs purement théoriques, il s'affranchit de la tyrannie des anciens symboles, et, combattant l'exclusivisme de l'orthodoxie luthérienne, il encouragea les essais d'entente avec l'Eglise réformée. Relevant, d'ailleurs, le droit et le devoir du sacerdoce universel des croyants aussi bien que la nécessité de la piété intime chez les pasteurs, il combattit l'asservissement de l'Eglise au prince et au clergé, et fit rendre au *tiers ordre*, c'est-à-dire aux fidèles, la part qui leur revient dans le gouvernement de la société religieuse. Il faisait en même temps passer l'influence chrétienne du culte du dimanche à la vie domestique et sociale de chaque jour, et donnait aux chrétiens sérieux l'idée de se rapprocher familièrement les uns des autres pour s'instruire, s'encourager et se reprendre réciproquement, et pour se fortifier ainsi, par le moyen de la *communion des saints*, dans le bon combat de la foi. — Bien qu'il ait trop négligé l'étude directe des sciences religieuses, le piétisme contribua indirectement à plusieurs des progrès ultérieurs de la théologie. En restituant à la Bible l'autorité qui avait été confisquée par l'Eglise, il provoqua l'avènement d'une exégèse indépendante des livres symboliques (Rambach, Baumgarten, Crusius, etc.) aussi bien que le développement de la critique sacrée et des études orientales (Pfaff, Bengel, J.-H. Michaëlis, etc.). Sous son influence, la théologie systématique se décida à unir plus étroitement le dogme et la morale et à substituer à la controverse la symbolique et l'apologétique (Buddée, Pfaff, Breithaupt, Lange, Mosheim, etc.). Le piétisme renouvela également l'histoire ecclésiastique en l'affranchissant du joug des traditions consacrées (G. Arnold, Mosheim, etc.). Mais ce fut surtout la théologie pratique qui ressentit le contre-coup du réveil religieux : il transforma du tout au tout la prudence pastorale, l'homilétique et la catéchétique (Francke, Rambach, Mosheim, Baumgarten, etc.). — Observons enfin que c'est au mouvement inauguré par Spener qu'on doit l'essor de toutes les grandes entreprises de propagande évangélique. Le piétisme s'occupa avec zèle de la diffusion des saintes Ecritures (établissement biblique de Canstein, etc.). Il inaugura en quelque sorte l'œuvre de la mission intérieure, en fondant, à côté des institutions de l'Eglise oficielle, une foule d'établissements particuliers de bienfaisance, d'éducation chrétienne et de relèvement moral (instituts de Francke, etc.). Il donna surtout une impulsion toute nouvelle à la mission extérieure : Zinzendorf, qui était le filleul de Spener et l'élève de Francke, ne se borna pas à réaliser, dans sa communauté morave, l'idée piétiste de l'*ecclesiola in ecclesia;* il concentra sur l'évangélisation des peuples païens presque toutes les forces vives de l'Unité des frères. — Tels furent les côtés brillants du piétisme ; mais il eut aussi ses erreurs et

ses écarts. En réagissant contre l'orthodoxie de leur temps, les disciples de Spener ne surent pas toujours conserver l'équilibre presque parfait de leur maître, et ils se laissèrent souvent entraîner à de fâcheuses exagérations. Le piétisme fut parfois obscurantiste ; dominé par ce préjugé que la culture de l'esprit est inutile et même nuisible à la piété du cœur, les écoles de ce parti laissèrent tomber le niveau des études. Attendant tout des lumières de la grâce et des expériences de l'individu, l'exégèse se déroba au contrôle nécessaire de la critique rationnelle et de l'érudition collective, la dogmatique négligea la discipline de la philosophie et les enseignements de l'histoire, la prédication, enfin, oublia la netteté des idées et la précision du langage. Au reste, en secouant le joug des formules, en exagérant la valeur de l'individualité, les piétistes furent amenés à détacher la vie chrétienne des principes qui l'engendrent et qui la nourrissent ; prompts à fraterniser avec tout homme animé de sentiments religieux, quelle que fût sa croyance dogmatique, même avec des déistes ou des panthéistes, ils tombèrent parfois dans un fade et langoureux mysticisme, qui ne pouvait ni les pousser au bien, ni même les préserver du mal, dans un pâle et vague latitudinarisme qui devait préparer les voies au triomphe du rationalisme. — Ajoutons qu'au lieu de fixer leurs regards sur l'œuvre de justification que le Christ a accomplie pour nous, les piétistes concentrèrent trop souvent leur attention sur eux-mêmes, sur leur état d'âme, sur les progrès de leur sanctification personnelle ; ils passèrent leur temps à se tâter moralement le pouls, et, selon un mot de Harms, à « mettre leurs racines spirituelles à nu. » Imposant au développement religieux de tous les fidèles l'ordre régulier des chapitres d'un traité de dogmatique, ils recoururent parfois à des moyens factices pour produire dans les consciences cette succession méthodique d'expériences morales, et en particulier ce « combat de pénitence » convulsif et désespéré, qu'ils exigeaient de quiconque se convertit à Dieu : de là, chez les âmes profondes, une piété souvent anxieuse et gémissante, et chez les âmes légères, beaucoup de présomption et d'esprit de jugement. — Puis, à force d'appuyer sur l'œuvre du Rédempteur, le piétisme perdit de vue celle du Créateur ; dans la condamnation qu'il porta sur le présent siècle, il ne sut pas distinguer entre la nature, telle qu'elle est sortie des mains de Dieu lui-même, et le monde déchu, tel que les hommes l'ont fait dans leur rébellion ; il ne comprit pas que le christianisme se propose d'idéaliser la vie réelle tout entière, et que la vraie piété doit développer d'une manière harmonique toutes les facultés de l'âme humaine et pénétrer, pour les transformer, tous les domaines de l'activité terrestre. Regardant comme profane et comme suspect tout ce qui n'avait pas directement trait à la conversion des âmes individuelles, les piétistes se cloîtrèrent dans l'enceinte de la vie proprement religieuse ; ils se montrèrent indifférents à la chose publique ; ils abandonnèrent aux incrédules le domaine des lettres, des sciences et des arts ; ils prononcèrent une condamnation absolue sur tous ces délassements de la vie de société (voyez l'art. *Adiaphora*) dont la valeur morale dépend d'ordinaire des circonstances individuelles : de là, dans leur langage et leur tenue, quelque chose de maussade, de con-

traint et de méticuleux qui exerçait sur les masses un effet répulsif. — Et ce n'est pas seulement du monde que les piétistes tendaient à se séparer, c'est aussi de l'Eglise, de la grande Eglise historique. Regardant trop aux hommes, aux déficits religieux des pasteurs et de leurs paroissiens, pas assez à Jésus-Christ, lequel agit dans l'Eglise, par la parole et par les sacrements, lors même que ses organes terrestres ne sont pas tout ce qu'ils devraient être; méconnaissant l'œuvre importante qu'une église de multitude, fût-elle endormie, peut encore accomplir, lorsqu'elle n'a pas abandonné la foi, comme gardienne des traditions évangéliques et comme instituteur des mineurs et des faibles, ils rabaissèrent le ministère de la parole au profit exclusif du sacerdoce universel et substituèrent complètement au culte public leurs réunions particulières. Ces conventicules, dirigés parfois par des personnes peu éclairées ou peu équilibrées, s'attachèrent à des curiosités inutiles ou versèrent dans des excentricités dangereuses. Ceux qui les fréquentaient se donnaient, du reste, eux-mêmes pour les seuls enfants de Dieu. Ils cherchaient bien sans doute à agir sur le monde, mais, d'ordinaire, ce n'était pas en vue de hâter l'œuvre de la restauration universelle; c'était uniquement pour arracher quelques prosélytes à cette génération perverse et pour leur enlever ensuite toute individualité propre en leur imposant leurs vues étroites et leur langage artificiel. C'est ainsi qu'après avoir agi comme un levain salutaire dans toute l'Allemagne protestante, le piétisme finit par tomber en discrédit auprès de tous ceux qui, chrétiens ou non, se souvenaient de la sentence sévère que Jésus a portée contre le pharisaïsme.

V. Ouvrages a consulter. Biographies allemandes de Spener par C.-H. von Canstein (Halle, 1740), Steinmetz (1746), Knapp (1829), Wildenhahn (2e éd., Bielefeld, 1850); W. Hossbach, *Spener et son époque*, trad. par R. Clément, Neuchâtel, 1847 (3e éd. allemande, 2 vol., Berlin, 1861); J. Rathgeber, *Spener et le Réveil religieux de son époque*, Paris, 1868; *Spener's Sæcularfeier*, Strasb., 1836; J.-G. Walch, *Streitigkeiten innerhalb der luth. Kirche*, Iéna, 1730; Dorner, *Histoire de la Théologie protestante*, trad. par A. Paumier, Paris, 1870; Zöckler, *Geschichte der Ascese*, Francf., 1863; Tholuck, *Das kirchliche Leben des 17 Jahrhunderts*, t. I, *Geschichte des Pietismus*, etc., Berlin, 1864; H. Schmidt, *Gesch. des Pietismus*, Nördlingen, 1863; Volz, *Beitræge zur Gesch. des Pietismus*, Gotha, 1872; Ritschl, *Gesch. des Pietismus*, 3 vol., Bonn, 1880; Heppe, *Gesch. des Pietismus und der Mystik in der ref. Kirche, namentlich der Niederlande*, Leyde, 1879; Goebel, *Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westphælischen ev. Kirche*, 3 vol., Coblence, 1849-60; Nanz, *Der Pietismus in Würtemberg*, 1841; Bernard, *Le Piétisme à Berne à la fin du dix-septième siècle*, Berne, 1867; G.-K. von Coelln, *Pietismus, Mysticismus u. Fanatismus*, Halberst., 1830; C.-A. Fritzsche, *Mysticismus u. Pietismus*, Halle, 1832; K.-G. Bretschneider, *Die Grundlage des ev. Pietismus*, Leipz., 1833; Binder, *Der Pietismus u. die moderne Bildung*, Stuttg., 1838; Mærklin, *Darstell. u. Kritik des mod. Pietismus*, Stuttg., 1839; Dorner, *Der Pietismus u. seine speculative Gegner*, Hamb., 1840;

Delitzsch, *Was sind die Mystiker?* 1842; Hüffell, *Der Pietismus, geschichtlich u. kirchlich beleuchtet*, Heidelb., 1846; F. de Rougemont, *Essai sur le Piétisme*, Neuch., 1842; L. Marchand, *Etude sur le mouvement religieux produit par Spener*, Gen., 1873.

F. Chaponnière.

SPIERA (François), jurisconsulte distingué de Citadella, près de Padoue, fut accusé d'hérésie en 1547, puis cité devant le tribunal du saint-office à Venise, dans le courant de la même année, avec son neveu Jérôme Faccio. Il avait consacré les plus belles années de sa vie à l'étude de sa profession et sans s'occuper de piété, quoiqu'il n'ait pas, comme l'affirme gratuitement C. Cantù, dans son histoire désordonnée des hérétiques italiens, passé sa jeunesse dans le vice et dans la frivolité. Ayant fréquenté le célèbre hérétique Pietro Citadella (voy. l'art. *Italie*) qui gémissait, en 1547, dans les prisons ducales, il fut lui-même aussi convaincu de la vérité évangélique et saisissait toutes les occasions favorables pour l'annoncer dans sa famille, à ses amis et à ses clients, qui le dénoncèrent à l'inquisition. Dix-neuf témoins parurent à sa charge, l'accusant, lui et son neveu, de nier la présence réelle, la nécessité des bonnes œuvres, de se moquer de la messe, des vêpres et de la confession, d'avoir été le disciple de P. Citadella, d'avoir traduit le *Pater* en italien et d'avoir grondé sa femme qui invoquait la Lucine catholique, la Vierge, pendant les douleurs de l'enfantement. Sa maison, à Padoue et à Citadella, était ouverte aux étudiants et aux personnes de qualité qui venaient l'entendre parler de la Réforme; mais Spiera faiblit dès le premier interrogatoire que lui fit subir le nonce della Casa : sa famille, ses intérêts professionnels le réclamaient à Citadella, et il abjura en s'accusant de légèreté au sujet de ses attaques contre Rome. Le nonce ne se contentant pas de ses réponses évasives, Spiera dut faire une rétractation *in formis* dans la chapelle de Saint-Théodore, dans la basilique de Saint-Marc, le 26 juin 1548, et ne fut absous qu'à la condition de la répéter dans l'église de Citadella, avec l'amende de cinq ducats et l'obligation d'ériger un tabernacle du prix de vingt-cinq ducats. Dès ce moment Spiera perdit la santé, le sommeil et la raison; accablé par une tristesse et plongé dans un désespoir indéfinissables, il eut des spasmes affreux, des visions infernales, en un mot une réelle *desperatio æternæ salutis* qui lui faisait s'écrier : « Il est terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant; *Ego repudiatus sum, nec ullo modo possum servari!* » Vergérius, qui le visita et qui essaya de le réconforter, fut si troublé par les malédictions de cet infortuné, que, dès ce moment, il embrassa courageusement la Réforme, sans craindre les della Casa et les inquisiteurs. Il écrivit même une apologie de sa conduite, la basant sur l'exemple effrayant de Spiera, et, après sa fuite, il disait à Bâle : « Je ne serais pas ici si je n'avais vu Spiera. » Ce dernier mourut en décembre 1548 avec la ferme conviction que l'Evangile qu'il avait renié était vrai et que, lui, était damné pour toujours. Sa démence religieuse, malgré les calomnies des auteurs catholiques, résultait évidemment de son apostasie. — Voyez De Leva, *Degli Eretici di Citadella*, Venise, 1873; C. Cantù, *Gli ereteci d'Italia*, Turin, 1867, t. II.

P. Long.

SPIFAME (Jacques-Paul), fils d'un secrétaire du roi, naquit à Paris en 1502, devint promptement conseiller au parlement, conseiller d'Etat, et, après avoir pris les ordres, chancelier de l'université, chanoine de Paris, vicaire général du cardinal de Lorraine, qu'il accompagna au concile de Trente, et enfin évêque de Nevers en 1546. Il se retira ensuite à Genève, où il fit profession de la religion réformée en 1559, et y épousa Catherine de Gasperne, avec laquelle il vivait clandestinement depuis plus de vingt ans. On l'admit au nombre des ministres, et il n'en fut ni le moins habile ni le moins éloquent. Il revint en France sous le nom de M. de Passy (seigneurie du Nivernais appartenant à sa famille), et servit d'abord l'église d'Issoudun. En 1562, Condé l'appela à Orléans et le chargea d'une mission auprès de la diète de Francfort; à son retour, il s'enferma dans Lyon avec Soubise qui en fit son surintendant. A la conclusion de la paix, il retourna à Genève, où il avait été élu membre du conseil des Soixante, lequel ne consentit qu'avec peine à le prêter à Jeanne d'Albret qui réclamait son ministère. Mécontent de celle-ci, il eut le tort de se laisser aller à la médisance, et de prétendre, dit-on, que le prince de Béarn n'était pas le fils d'Antoine de Bourbon, mais celui du ministre Merlin. La reine de Navarre le fit chasser et porta plainte à Th. de Bèze contre celui qu'elle appelait le plus ambitieux et le plus menteur des hommes. A peine était-il rentré à Genève (avril 1565) que le contrôleur de la maison de la reine vint lui intenter un procès en calomnie, d'abord devant le consistoire qui fit la sourde oreille, puis devant le magistrat qui se crut obligé de juger. En même temps, dans une seconde lettre adressée à Bèze, Jeanne dénonçait Spifame comme ayant entretenu des relations adultérines avec Catherine, dont il avait eu un enfant du vivant même de son premier mari; elle l'accusait aussi d'avoir fabriqué un faux contrat de mariage présenté par lui au consistoire, et d'intriguer à l'heure même pour obtenir l'évêché de Toul. Spifame reconnut l'exactitude des faits, et, malgré tous les services qu'il avait rendus à la cause protestante et à la République de Genève, malgré l'intervention des Bernois en sa faveur, il fut condamné à mort pour un adultère commis près de trente années auparavant, et eut la tête tranchée le 23 mars 1566. L'excessive sévérité de cette condamnation parut choquante, et *la France protestante* en conclut que « Spifame périt victime de la vengeance de Jeanne d'Albret et de la servile complaisance des magistrats de Genève. » On trouve dans la dernière édition des *Mémoires de Condé* quelques pièces de lui, entre autres une lettre à la reine mère, où il fait l'apologie de l'action de Poltrot. Ses harangues de Francfort sont imprimées dans l'*Histoire des Eglises réformées*, II, 156. — Voyez *la France prot.* (*Bullet. de l'hist. du prot.*, IX, 296, 297, XII, 483); *la Coppie du procès criminel fait par les très-honorez Seigneurs sindiques, juges des causes criminelles de la ville et cité de Genève... contre Jacques Spifame... avec la confession du dit Spifame étant au lieu du supplice*, Genève, 1566, in-8°. O. Douen.

SPINA (Alphonse). Fr. Alonso de la Espina, de l'ordre de saint François, Espagnol juif converti, devint recteur de l'académie de Salamanque, et plus tard évêque d'Orense, en Galice. Il est l'auteur du livre célèbre

intitulé : *Fortalitium fidei contra judæos, saracenos, aliosque christianæ fidei inimicos.* Composé à Valladolid, cet ouvrage se divise en cinq parties « qui sont pour ainsi dire les tours inexpugnables de la forteresse de la foi. » Dans la première, l'auteur décrit la forteresse de la foi et l'armure des fidèles et, dans les quatre suivantes, il parle des attaques dirigées contre le christianisme par les juifs, les musulmans, les hérétiques et les démons. Jean Mariana (*De rebus Hisp.*, II, l. 22, c. 46), loue la science de l'auteur et sa connaissance approfondie des vérités divines. Richard Simon, par contre, juge que Spina n'était pas versé dans la science rabbinique et qu'il en exagère les doctrines (*Bibl. crit.*, par M. de Saingore, III, p. 316 ss.) et Jacques Basnage (*Hist. des Juifs*, IX, 2, p. 713), qu'il se montre plus habile à rapporter les fables, les visions et les extravagances des rabbins qu'à réfuter leurs objections contre la théologie chrétienne. De même, L. Ellies du Pin (*Nouvelle Bibl. des aut. ecclés.*, XII, p. 100) estime « que son ouvrage promet plus dans le titre que dans l'exécution ; car il n'est pas bien écrit ; il ne contient rien de bien recherché et il se sert souvent de preuves, de raisonnements et de réponses très faibles. » Quant à Wolf, qui, dans sa bibliothèque (*Bibl. Hebræa*, II, p. 1115), donne une analyse complète de la polémique du troisième livre contre les Juifs, il relève le fait que Spina tire sa connaissance des pratiques juives non de son expérience personnelle, mais des livres, et met en doute son origine juive. Il est certain que l'œuvre de Spina n'offre plus qu'un intérêt historique en reproduisant l'esprit de la théologie de son temps avec ses aspirations élevées, son fanatisme sombre et ardent et sa superstition tantôt naïve, tantôt grossière. Que penser, par exemple, de l'avertissement donné aux fidèles de se garder des médecins juifs, accusés d'empoisonner leurs clients ? (III, 7e cons., 3e point., XIII et XIV). — On mentionne une édition de 1487. La plus connue est celle de Nuremberg, de 1494, in-4o. Une troisième parut, en 1511, à Lyon, par les soins de Guillaume Totan, de l'ordre des dominicains. Le livre ayant été imprimé sans citer le nom de l'auteur, on l'a attribué à divers docteurs, entre autres à Totan, qui ne fut que l'éditeur. On ne sait rien de la vie de Spina, si ce n'est qu'il assista Alvarez de Luna pendant son supplice à Valladolid et qu'il acquit un grand renom par ses prédications. — Cf. Fr. Luc Wadding, *Script. ord. Minorum*, p. 14, Romæ, 1650, qui parle d'un recueil de sermons intitulé : *Sermones de excellentia nominis Jesu;* Wharton, *Append. ad Cave, De script. eccl.*, p. 116; P. Bayle, *Dictionn. hist. et crit.*, IV, p. 251, 6e édit., Basle, 1741 ; J.-M. Schrœckh, *Christl. Kircheng.*, XXX, p. 573, Leipz., 1800 ; XXXIV, p. 361.

Eug. Stern.

SPINOLA (Christophe Rojas de), général de l'ordre des franciscains à Madrid, vint à Vienne, en qualité de confesseur de l'impératrice Marguerite-Thérèse, épouse de Léopold Ier, fille de Philippe IV, et fut nommé évêque titulaire de Tina en Croatie, puis évêque de Neustadt. Il mourut en 1695. Moins grand théologien que diplomate habile, homme du monde et ami de ses plaisirs, il fit preuve d'un esprit tolérant et s'ingénia à déterminer par des concessions les protestants d'Al-

lemagne et de Hongrie à se réconcilier avec Rome et à rentrer dans le giron de l'Eglise. Les négociations secrètes de Spinola avec un certain nombre de princes et de théologiens, tant luthériens que réformés, ne pouvaient aboutir à aucun résultat, bien qu'il crût avoir trouvé un terrain favorable en Hanovre, dans le Brunswick et, en particulier, dans l'entourage de la duchesse Bénédicte de Hanovre et de son favori, le savant et conciliant Molanus (voy. cet article). Les espérances que Spinola avait fondées sur les protestants de la Hongrie eurent le même sort. — Voyez Gieseler, *Kirchengesch.*, IV, 177 ss.; Hering, *Gesch. der kirchl. Unionsversuche*, 1838, II, 212 ss.

SPINOZA, né à Amsterdam, le 24 novembre 1632, d'une famille de juifs portugais, mort à La Haye, le 21 février 1677. Sur la vie, les études, le caractère de Spinoza, voir les intéressantes notices biographiques de Colerus et de Lucas dans la traduction française des œuvres de Spinoza par Em. Saisset, Paris, 1861, t. II.— I. *Caractère général de la philosophie de Spinoza.* « J'ai autrefois admis en ma créance, dit Descartes, au début des *Méditations* et en maint endroit du *Discours de la méthode*, quantité d'opinions que j'ai depuis reconnues être fausses. Je dois maintenant tâcher d'arriver au vrai. » « L'expérience m'ayant appris, écrit Spinoza, au début du traité *de la Réforme de l'Entendement*, à reconnaître que tous les événements ordinaires de la vie commune sont choses vraiment futiles ..., j'ai pris la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur. » Ainsi, suivant la remarque de Kuno-Fischer, se manifeste, dès l'origine, une différence essentielle entre la philosophie de Descartes et la philosophie de Spinoza. L'un s'inspire d'un motif purement scientifique, l'autre d'un motif d'ordre moral; le premier ne cherche que la certitude, le second poursuit le véritable bien. C'est ce qu'indique encore le titre du principal ouvrage de Spinoza : l'*Ethique*. Cette préoccupation est si dominante chez Spinoza qu'elle le conduit, comme plus d'un autre grand moraliste, à rejeter comme vaines toutes les parties de la science qui ne paraissent pas devoir servir à la solution du problème moral et à la conduite de la vie. « Je veux, dit-il (*Œuvres*, éd. Saisset, t. II, p. 302), ramener toutes les sciences à une seule fin, qui est de nous conduire à cette souveraine perfection de la nature humaine dont nous avons parlé; en sorte que tout ce qui dans les sciences n'est pas capable de nous faire avancer vers notre fin, doit être rejeté comme inutile. » Allons plus loin : si l'on considère la vie de Spinoza, qui fut, comme on sait, celle d'un saint, le ton de ses œuvres, les deux grandes doctrines de ce philosophe « ivre de l'infini » : « Dieu est tout, » « Toute la béatitude consiste dans l'amour de Dieu, » on reconnaîtra que le motif de la philosophie de Spinoza est non seulement éthique mais religieux. — Mais, d'autre part, Spinoza n'en demeure pas moins fidèle au cartésianisme par le besoin d'évidence, de démonstration et de preuve. Il n'admettra pas, comme Pascal, que le cœur a ses raisons, que la raison ne comprend pas. Il a fait sienne la grande règle de Descartes: « Ne recevoir ucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle. »

C'est donc par une philosophie strictement conforme aux principes de la méthode cartésienne, c'est-à-dire pleinement et exclusivement rationnelle ; c'est à l'aide du procédé de démonstration le plus rigoureux qui soit en usage dans les sciences, à savoir la déduction syllogistique ; c'est, par conséquent, en excluant tout mystère, tout surnaturel, toute transcendance, que Spinoza prétend donner satisfaction à ses besoins religieux. Rationaliser la foi, faire de la morale et de la religion une sorte de mathématique qui s'impose à la croyance avec la même nécessité et pour des raisons de même nature que l'algèbre et la géométrie, tel est l'objet de cette philosophie, produit extraordinaire du sentiment religieux le plus intense, associé à une raison qui pousse jusqu'à l'excès, jusqu'à la superstition son attachement au raisonnement et à la logique. — II. *Nature du système. Division du sujet.* Dans l'ensemble du système de Spinoza on peut distinguer comme deux moments principaux : 1° le passage de l'infini au fini, de Dieu au monde et en particulier au corps humain et à l'âme humaine, de la liberté à la passivité : c'est la déduction logique des choses à partir de la substance absolue, jusqu'aux passions qui nous rendent esclaves ; c'est la métaphysique du système, laquelle peut-être caractérisée d'un mot : le panthéisme ; 2° le passage de la passivité à la liberté, l'affranchissement de l'âme à l'égard des passions, le retour à Dieu et la vie en Dieu, où se trouvent la béatitude et le salut: c'est la partie morale du système que l'on peut aussi résumer en un mot : le mysticisme. — *Première partie: Métaphysique.* Tout le système métaphysique de Spinoza n'est que le développement de quelques définitions dont les deux principales sont la définition de la substance, et la définition de Dieu. « J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose. » « J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. » Il va de soi que ces définitions ne peuvent être d'abord que de simples définitions de mots ou d'idées, ou, si l'on veut, des définitions de simples possibles. Or les définitions de ce genre, pourvu seulement qu'elles n'enferment point de contradiction intrinsèque (nous nous demanderons plus loin si les définitions de Spinoza satisfont à cette condition), ne sauraient être contestées. La question est maintenant de savoir si ces définitions sont en même temps des définitions de choses réelles. Elles le deviendront quand l'existence d'une substance et d'un Dieu ainsi définis aura été démontrée. Quelle preuve Spinoza donne-t-il de l'existence de la substance? La substance existe, dit-il (*Eth.*, I, pr. 7), en vertu de son essence même. En effet, si une substance pouvait être produite, elle ne pourrait l'être que par une autre substance. Mais ceci même a été démontré impossible ; donc la production d'une substance est absolument impossible. D'où Spinoza croit pouvoir conclure immédiatement que la substance, ne pouvant être produite, est cause de soi, c'est-à-dire que son essence enveloppe l'existence. C'est, comme on le voit, une preuve indirecte par voie d'élimination. Quant à la démonstration de l'existence de Dieu, elle se compose de trois preuves (*ibid.*, pr. 11).

La première n'est qu'une répétition de la démonstration précédente : Dieu, étant une substance, existe d'abord au même titre et par les mêmes raisons que la substance. En second lieu, une chose existe nécessairement, suivant Spinoza, quand aucune raison ne l'empêche d'exister. Or, aucune raison extrinsèque ou intrinsèque ne saurait faire obstacle à l'existence de Dieu. Donc, Dieu existe nécessairement. En troisième lieu, s'il n'existe que des êtres finis, il s'en suit que les êtres finis peuvent exister et que l'Etre infini peut ne pas exister, ce qui est une preuve d'impuissance : de sorte que les être finis auraient plus de puissance que l'Etre infini, ce qui est absurde. — De ces démonstrations de l'existence de Dieu résulte aussi la détermination de la nature divine. Dieu est unique, il est la seule substance qui puisse exister et qu'on puisse concevoir (*ib.*, pr. 14), car, s'il existait une autre substance, elle devrait se développer par quelqu'un des attributs de Dieu (puisque par la définition de Dieu tous les attributs possibles font partie de son essence), et ainsi il y aurait deux substances de même attribut, ce qui est absurde. — Dieu est éternel, car l'éternité n'est que l'existence même en tant qu'elle résulte nécessairement de la seule définition de la chose éternelle (*ib.*, déf. 8). Dieu est libre ; car Dieu existe et agit, non en vertu de quelque contrainte extérieure, mais en vertu de la seule nécessité de sa nature (*ib.*, pr. 17); et c'est là, suivant Spinoza, la seule liberté possible et concevable. L'action de Dieu n'est d'ailleurs ni arbitraire, comme la concevait Descartes, car il suit évidemment de la perfection divine, en laquelle tout le possible doit se trouver réalisé, que la volonté de Dieu ne peut être autre qu'elle n'est; ni déterminéep ar l'idée du bien (*ib.* pr. 33, sc. 4), comme l'admettra Leibniz, « car les philosophes qui pensent de la sorte semblent poser hors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu, espèce de modèle que Dieu contemple dans ses opérations, ou de terme auquel il s'efforce péniblement d'aboutir. Or ce n'est là rien autre chose que soumettre Dieu à la fatalité, doctrine absurde s'il en fut. » — De tout ce qui précède résulte aussi la nature des rapports de Dieu et des choses. Tout ce qui est est en Dieu, et rien ne peut être, ni être conçu sans Dieu. En dehors de Dieu, en effet, il n'y a ni substance ni mode; car Dieu est, comme on l'a vu, la seule substance existante, et tout mode est nécessairement inhérent à cette substance. En d'autres termes, « Dieu est la cause immanente et non transitive de toutes choses. » — Mais que sont ces modes inhérents à la substance absolue, et pourquoi existent-ils ? Pourquoi y a t-il autre chose que la substance même, avec les attributs qui déterminent son essence ? De la nécessité de la nature divine, répond Spinoza (*ib.*, pr. 16), doivent découler une infinité de choses infiniment modifiées, car, de la définition d'une chose quelconque on peut toujours conclure un certain nombre de propriétés, et ces propriétés sont d'autant plus nombreuses qu'une réalité plus grande est exprimée par la définition. Or, maintenant, de tous les attributs en nombre infini qui constituent la substance absolue, deux seulement nous sont connus : la pensée et l'étendue. Tous les autres nous échappent. De la pensée et de l'étendue infinies découlent éternellement des modes infinis (*ib.*, pr. 21), lesquels engendrent à leur tour d'autres

modes infinis (*ib.*, pr. 22). Enfin, au-dessous de ces modes infinis, existe la multitude infinie en nombre des modes finis de la pensée, qui constituent les âmes, et des modes finis de l'étendue, qui constituent les corps. Mais qu'exprime l'univers des âmes? L'essence même de Dieu. Et qu'exprime l'univers des corps? Cette même essence infinie et parfaite. Que suit-il de là? C'est que tout ce qui découle de la pensée infinie doit découler aussi, avec la même nécessité et suivant le même enchaînement, de l'étendue infinie. A toute idée ou âme particulière doit donc correspondre, au même moment et au même rang dans la nature des choses, son objet ou idéat. Ou, pour mieux dire, de même que la pensée et l'étendue ne sont pas deux substances, mais une seule et même substance laquelle est conçue tantôt sous l'un de ses attributs et tantôt sous l'autre, de même, un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne sont, sous deux aspects et deux noms différents, qu'une seule et même chose (*Eth.*, II, pr. 7, sc.). Il suit de là que tous les êtres sont animés (*ib.*, XIII, sc.), car, de toutes choses il y a en Dieu une idée dont il est cause, de la même façon qu'il y a en lui une idée du corps humain. Or, l'idée du corps humain c'est ce que nous appelons l'âme humaine, l'idée des autres corps doit donc être regardée, au même titre, comme l'âme de ces corps. — Telle est, dans ses grandes lignes, la partie métaphysique du système. Nous ne saurions ici suivre Spinoza dans le détail des déductions par lesquelles il détermine la nature particulière de l'âme humaine, de ses idées et de ses passions, « comme s'il était question de lignes de plans et de solides. » Nous devons nous borner à dire maintenant quelques mots de la partie morale de l'Ethique, ce qu'on ne saurait faire d'ailleurs sans toucher en passant aux théories psychologiques les plus originales de Spinoza. — *Deuxième partie: Morale.* Il est clair que Spinoza ne peut entendre le bien et le mal comme tout le monde; il semble même tout d'abord qu'il ne puisse exister pour lui ni bien ni mal, et que toute morale lui soit interdite. En effet, la morale, comme on l'entend d'ordinaire, suppose un minimum de deux conditions: l'une subjective, la liberté; l'autre objective, la loi morale. Or aucune de ces conditions n'est compatible avec le système de Spinoza. La liberté est exclue du spinozisme, car l'âme n'est qu'une série d'idées qui découlent selon une éternelle nécessité de la pensée divine. La loi morale ne l'est pas moins, car une loi morale implique que la réalité ne soit pas l'unique possibilité; que ce qui est pût ne pas être, et qu'autre chose pût être à la place. Or, dans le spinozisme, tout le possible est réalisé; en dehors du réel, il n'y a que de l'impossible. Aussi Spinoza n'hésite pas à dire que les notions morales, telles qu'on les entend d'ordinaire, ne sont que de ridicules préjugés. Demander à un être d'être autre chose que ce qu'il est, c'est demander à un cercle d'être un carré et à un cheval d'être un homme. La volonté d'Adam de manger du fruit défendu renferme autant de perfection ou de réalité que l'essence d'Adam en comporte (*Lett.*, t. III, p. 396). Les idées de bien et de mal ne viennent donc que d'une comparaison entre les individus et certains types spécifiques qu'on s'est formés en enfermant arbitrairement dans une idée toutes les perfections d'un genre (*ib.*, p. 397; cf. p. 183, ss.).

Mais c'est là une façon de penser qui ne répond à rien de réel. « Nous faisons, dit un interprète exact de la pensée de Spinoza, de nos désirs et de nos pensées la mesure des choses, et nous créons la chimère d'un ordre moral absolu qui dépasserait l'ordre relatif de la physique et de la logique. Non, c'est la morale, comme on l'entend, qui est relative, et la nature qui est l'absolu. » — Puisqu'il n'y a ni bien ni mal comme on l'entend d'ordinaire, quelle est donc la vraie nature du bien et du mal? « Le bien c'est ce que nous savons certainement nous être utile, le mal ce que nous savons certainement faire obstacle à ce que nous possédions un certain bien (*Eth.*, IV, déf. 1 et 2). Des définitions analogues sont le point de départ de toutes les doctrines utilitaires, mais tout dépend ici de la façon dont on entend ce qui est utile, et de la faculté que l'on appelle à juger de ce qui est utile ou ne l'est pas. Si l'on prend comme juge la sensibilité, l'utile c'est ce qui plaît aux sens, c'est le plaisir. Ainsi l'entendait Aristippe. Si l'on prend comme juge la raison, l'utile pourra, en définitive, s'identifier avec ce que les moralistes les plus austères appellent le bien et le devoir. Or, dans les définitions qu'on vient de citer, on voit déjà comment Spinoza entend juger de l'utile ou du nuisible. Ce n'est pas le sentiment, c'est une « science certaine, » c'est la raison qui doit prononcer. Spinoza admet sans doute que l'utile ou le bien se fait tout d'abord reconnaître à la joie qu'il procure (*Eth.*, IV, pr. 8). Mais pour Spinoza, comme pour Aristote, le plaisir n'est pas précisément le bien lui-même, il n'est que la conséquence et, par suite, l'indice d'un bien. Ce bien d'où le plaisir résulte c'est la perfection, ou plutôt le progrès dans la perfection. « La joie est le passage d'une moindre à une plus grande perfection. » Et à quoi la perfection elle-même se mesure-t-elle ? Au degré de réalité (*Eth.*, IV, préf.). Dieu est parfait parce qu'il enferme en son essence toute la réalité. L'homme est plus ou moins parfait suivant qu'il s'approche plus ou moins du modèle idéal qui renferme toute la réalité dont la nature humaine nous paraît capable (*ib.*). La réalité à son tour, ce qui en fait le fond, c'est l'effort et le désir pour persévérer dans l'être et dans l'action, c'est la tendance à l'activité (*Eth.*, I, pr. 34, 36; III, pr. 6). De là cette nouvelle définition du bien et de la vertu : « Plus chacun s'efforce et plus il est capable de chercher ce qui lui est utile et de conserver son être, plus il a de vertu (*Eth.*, IV, pr. 20, 22). Mais il faut préciser davantage. Il y a en effet deux manières d'être actif. Il y a certaines actions qui peuvent se concevoir par la seule essence de l'être qui agit, et d'autres qui ne peuvent se concevoir par la seule essence de l'être qui agit. Dans le premier cas, l'être est cause adéquate ; dans le second cas, il est cause inadéquate, c'est-à-dire qu'il est en même temps actif et passif. Si le bien se mesure à l'activité, il est clair que le bien sera dans la causalité adéquate, c'est-à-dire dans l'activité qui, par elle seule, rend compte de la totalité de l'effet. « La vertu c'est donc la puissance ; en d'autres termes, la vertu c'est l'essence même de l'homme en tant qu'il a la puissance de faire certaines choses qui peuvent se concevoir par les seules lois de sa nature elle-même (*Eth.*, IV, déf, 8). Mais une chose qui n'est déterminée à agir que par soi-même est dite libre. La vertu qui consiste à agir par soi-

même pourra donc s'appeler encore la liberté, et le mal l'esclavage (titres des parties IV et V). « Le sage » et « l'homme libre » sont pour Spinoza des expressions synonymes. — La question est donc maintenant de savoir à quelles conditions nous pouvons être véritablement actifs, c'est-à-dire causes adéquates ou libres de nos actions. L'âme n'est que l'*idée* du corps, l'action de l'âme, c'est la pensée; sa tendance à être ou à agir, c'est sa tendance à penser. Par conséquent, les actions inadéquates ou les passions ne sont au fond que des idées inadéquates, c'est-à-dire des idées qui se réalisent en nous, mais qui ne dérivent pas uniquement de la seule essence de l'âme; les actions adéquates, au contraire, ne sont au fond que des idées adéquates, c'est-à-dire des idées qui dérivent de la seule essence de notre âme (*Eth.*, III, pr. 3; IV, pr. 23). Les idées inadéquates forment la connaissance du premier genre, qui comprend ce qu'on nomme ordinairement imagination et opinion; les idées adéquates constituent la connaissance du second et du troisième genre, c'est-à-dire la connaissance rationnelle. C'est donc par l'opinion et l'imagination que l'âme est passive et esclave; c'est par la raison qu'elle est active, libre, vertueuse. « Agir par vertu, c'est suivre la raison » (*Eth.*, IV, pr. 24; pr. 37, sc. 1). Mais l'objet de la raison elle-même, c'est de comprendre (*Eth.*, IV, pr. 26, 27), et comprendre c'est savoir les raisons. Or c'est de Dieu que tout vient; c'est donc par le moyen de l'idée de Dieu que tout peut être compris (*Eth.*, II, 47, schol.). L'idée de Dieu est comme ces définitions d'où les géomètres déduisent une infinité de conséquences. L'âme en possession de l'idée de Dieu est comme transportée à l'origine même des choses; elle voit toutes choses découler de l'essence divine; elle peut reproduire par la pensée l'acte même par lequel cette essence se développe. Dieu est donc le suprême intelligible, et c'est par lui que tout nous devient intelligible. Si donc la suprême vertu est de tout comprendre, « le bien suprême de l'âme c'est la connaissance de Dieu, et la suprême vertu de l'âme c'est de connaître Dieu. » Mais, puisque c'est la suprême perfection et la suprême vertu, c'est aussi la « joie la plus vive » et le « parfait repos » (*Eth.*, V, pr. 27). La béatitude n'est pas autre chose que cette tranquillité de l'âme qui naît de la connaissance intuitive de Dieu (*Eth.*, IV, append. ch. IV). Enfin toute joie accompagnée de l'idée de l'objet qui la cause est l'amour de cet objet. La félicité en Dieu est donc en même temps l'amour de Dieu (*Eth.*. V, pr. 32 et cor.); et cet amour intellectuel de l'âme pour Dieu étant l'amour même que Dieu éprouve pour soi, en tant que sa nature peut s'exprimer par l'essence de l'âme humaine, il est une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi-même (*Eth.*, V., pr. 36). « Ceci nous fait clairement comprendre en quoi consistent notre salut, notre béatitude, notre liberté; savoir, dans un amour constant et éternel pour Dieu, ou, si l'on veut, dans l'amour de Dieu pour nous. Les saintes Ecritures donnent à cet amour, à cette béatitude le nom de gloire, et c'est avec raison » (*ib.*, scol.). — Enfin, l'amour intellectuel de Dieu n'est pas seulement notre vrai bien pour la vie présente, il l'est encore après la mort; car par cet amour, et par lui seulement, nous pouvons nous élever au-

dessus de la durée et jouir d'une vie éternelle. Il y a, en effet, pour l'âme deux manières d'exister : d'une part, son existence, comme celle du corps dont elle est l'idée, se développe dans le temps, et c'est à la vie dans le temps que se rapportent l'imagination et la mémoire ; mais, d'autre part, il y a quelque chose en Dieu qui fonde l'éternelle nécessité de notre corps et partant de notre âme, et ce quelque chose est conçu par Dieu (*Eth.*, V, pr. 22). Ce quelque chose est l'idée éternelle de l'âme ; c'est l'âme, si l'on veut, conçue non plus sous le caractère de la durée, mais sous le caractère de l'éternité. Lorsque le corps se dissout, c'est-à-dire lorsque son existence actuelle dans la durée est terminée, l'âme, en tant qu'elle vit dans la durée, meurt également ; avec le corps disparaissent donc l'imagination et la mémoire. Mais l'âme, en tant qu'elle existe en Dieu par une nécessité éternelle, subsiste toujours ; et, comme elle n'a pas eu de commencement, elle n'aura pas de fin. De là résulte que l'âme du sage, pour la plus grande part, est immortelle. La vertu consiste, en effet, à connaître les choses comme contenues en Dieu et résultant de la nécessité de la nature divine ; or une pareille connaissance n'appartient à l'âme qu'en tant qu'elle-même est éternelle (*Eth.*, V, pr. 31). Pour voir toutes choses découler de l'essence divine, il faut donc que, s'identifiant dès cette vie avec l'idée d'elle-même qui subsiste éternellement en Dieu, elle se retire en quelque sorte du temps et reporte tout son être dans l'éternité. Une telle âme s'est par avance soustraite aux atteintes de la mort ; elle lui donne à peine prise sur elle, et ce que la mort lui enlève n'est d'aucun prix. Le sage a par avance mis la main sur l'éternité. « Pour l'ignorant que l'aveugle passion conduit, agité en mille sens divers par les causes extérieures, il vit dans l'oubli de soi-même et de Dieu et de toutes choses ; pour lui, cesser de pâtir c'est cesser d'être. Au contraire, l'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant par une sorte de nécessité éternelle la conscience de soi-même et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être, et la véritable paix de l'âme il la possède pour toujours (*Eth.*, V, fin). — III. Il nous reste à faire suivre cet exposé sommaire de quelques critiques qu'il nous suffira simplement d'indiquer : A. *Sur la partie métaphysique : a) Sur la définition de Dieu.* Dans une de ses lettres (édit. Saisset, lettre XIII), Spinoza distingue deux sortes de définitions, celles qui sont vraies et celles qui sont simplement intelligibles. Les premières représentent des choses réellement existantes, les secondes expriment de simples possibles. La règle de ces dernières définitions, dit-il, c'est uniquement de n'envelopper aucune contradiction. La définition de Dieu, qui, comme on l'a vu, est primitivement de cette dernière espèce, est-elle conforme à cette règle ? Non, dès qu'on admet les définitions antérieures de la substance et de l'attribut. L'attribut, c'est pour Spinoza ce qui constitue l'essence même de la substance. Attribut et substance, c'est pour lui, comme pour Descartes, une seule et même chose considérée sous deux points de vue différents ; et de là résulte cette proposition, admise par Spinoza, qu'il ne peut y avoir deux substances de même attribut ; car ayant un même attribut, c'est-à-dire une même essence, elles seraient de tout point identiques. Or, ceci posé, comment Spinoza peut-il définir Dieu une sub-

stance constituée par une infinité d'attributs ? C'est dire que Dieu est une substance ayant une infinité d'essences différentes, ce qui est absurde. La pensée et l'étendue, par exemple, sont deux attributs ou essences absolument hétérogènes ; comment peuvent-elles constituer une seule et même substance ? C'est ce que Spinoza n'explique pas. Ainsi il est douteux que le Dieu de Spinoza puisse être même un simple possible. Il ne l'est certainement pas, si on entend comme lui la nature de la substance et de l'attribut. — *b) Sur la démonstration de l'existence de Dieu.* Rien de moins satisfaisant que les preuves de Spinoza. Première preuve : « La substance ne saurait être produite, donc elle est cause de soi. » La conclusion ne serait légitime que s'il était d'abord prouvé que la substance existe en fait, ou doit nécessairement exister. Seconde preuve : « Aucune raison intrinsèque ou extrinsèque n'empêche Dieu d'exister ; donc il existe. » La mineure peut être contestée, mais admettons-la. Oui, dirons-nous, Dieu existe si l'absence d'empêchement pouvait par lui-même être considéré comme une raison suffisante de l'existence. Troisième preuve : « Si Dieu n'existe pas, les êtres finis qui existent auront plus de puissance que l'être infini. » Oui, si jamais l'existence d'un être, quel qu'il soit, pouvait être rapportée à la puissance de cet être. Mais comment une puissance non encore existante, c'est-à-dire un simple possible, pourrait-elle être la cause du réel ? — *c) Sur l'existence des choses en général.* Pourquoi y a-t-il autre chose que la substance et ses attributs ? « Parce que, répond Spinoza, de la nature d'un être on peut toujours conclure diverses propriétés, d'autant plus nombreuses que cet être est plus grand. » Mais peut-on assimiler les propriétés, les propriétés d'un triangle, par exemple, aux êtres particuliers dont il s'agit ici de rendre compte ? Le triangle se fractionne-t-il en ses propriétés, comme l'étendue en corps particuliers distincts les uns des autres ? Posez une étendue infinie : la propriété qui appartient à cette étendue c'est de pouvoir, il est vrai, fournir matière à une infinité de corps. Mais ces corps possibles, comment deviendront-ils des réalités ? Où sera le principe de différenciation et de distinction ? Pourquoi ce passage de l'un au multiple ? Cette proposition capitale de l'éthique demeure sans explication et sans preuve. — *d) Sur le rapport des choses à Dieu.* Il n'y a qu'une substance au sens que Spinoza définit la substance, on peut l'accorder sans peine. Mais de là résulte-t-il que toutes les autres choses ne soient que des modes inhérents à cette substance ? Entre la substance absolue, qui est en soi et par soi, et le simple mode, pourquoi n'y aurait-il pas un troisième genre d'existence, à savoir celui d'êtres qui seraient avec Dieu dans un rapport de dépendance, sans être avec lui dans un rapport d'inhérence ; qui tiendraient primitivement leur existence de Dieu tout en existant ensuite en eux-mêmes ; qui seraient en soi sans être par soi ? Qu'on donne ensuite à ces êtres le nom qu'on voudra, qu'on les appelle des substances ou seulement des personnes, peu importe. C'est là une hypothèse possible qu'il eût valu la peine d'examiner. Spinoza ne l'ayant pas fait, son dilemme : « Substance absolue ou mode de cette substance » reste inoffensif. — *e) Sur l'origine du fini.* Accordons à Spinoza que de l'essence de la substance absolue ou de Dieu découlent une infinité de

modes ; ces modes seront-ils finis ou infinis ? « Tout ce qui découle immédiatement d'un attribut de Dieu, dit Spinoza, doit être éternel et infini » (*Eth.*, I, pr. 21). « Tout ce qui découle d'un mode nécessaire et infini d'un attribut de Dieu est aussi nécessaire et infini dans son existence » (*ib.*, pr. 32). S'il en est ainsi, à quel moment et de quelle manière les modes infinis donneront-ils naissance à des modes finis? Comment ce mot même de fini pourra-t-il trouver place dans le système de Spinoza ? On le rencontre pourtant quelques pages plus loin dans l'*Ethique*. Mais, entre le passage où il apparaît et les propositions qu'on vient de rappeler, on chercherait en vain quelque transition : il n'y en a point. A vrai dire donc, l'idée du fini n'est point, comme il le faudrait, déduite de l'idée de l'infini, elle est empruntée à l'expérience. Mais, du moins, s'il n'a pu tirer par un raisonnement régulier et continu le fini de l'infini, Spinoza réussira-t-il à rattacher, après coup, le fini à l'infini ? « Un objet fini, dit-il (*Eth.*, I, pr. 28), ne peut être expliqué que par une cause finie, celle-ci par une autre cause finie, et ainsi de suite indéfiniment. » En d'autres termes, pour relier le fini à l'infini, Spinoza jette entre les deux une série infinie de causes finies. Mais il ne parvient point de la sorte à combler l'abîme qui les sépare. Pour cette chaîne infinie de causes particulières, comme pour une chose particulière quelconque, on est toujours en droit de demander : Où et comment se rattache-t-elle à l'infini ? Où est le point de jonction ? A quel moment l'infini devient-il le fini, ou le fini devient-il l'infini ? A ces questions Spinoza ne fournit nulle part aucune réponse. Il n'est donc point parvenu ni à faire descendre son Dieu dans les choses finies, ni à rattacher les choses finies à Dieu. Quoi qu'il en ait pu croire, et quoi qu'on en ait dit, ce qu'il y a réellement, au fond du prétendu panthéisme de Spinoza, c'est le dualisme ; son panthéisme demeure à l'état de *pium desiderium*. — B. *Sur la partie morale : a) Sur les moyens de réaliser l'idéal proposé.* Ces moyens proposés, ces remèdes indiqués contre les passions, nous est-il loisible d'y avoir recours à volonté, quand besoin sera ? On le dirait parfois : « Nous avons le pouvoir, écrit Spinoza, de nous faire des idées claires de toutes nos passions. » « Nous avons la puissance d'ordonner nos affections, etc. » Mais il faut traduire. Nous ne devons pas oublier que, pour Spinoza, l'âme réside tout entière dans les états successifs qui la composent. Par conséquent, il n'y a en elle aucun pouvoir qui se distingue de ses états, les domine et puisse leur imprimer une direction. Donc par « puissance » il faut entendre ici simple possibilité : si les idées claires se produisent en nous, comme il est possible, elles auront pour effet de supprimer les passions. La puissance appartient au remède, et nullement à l'agent pour se procurer le remède. Donc toutes ces prétendues règles de conduite, développées dans la quatrième et la cinquième partie de l'*Ethique*, ne sont au fond ni des règles, ni même de simples conseils, mais de pures descriptions de ce qui se passera en nous, si certaines circonstances sont données. C'est bien moins, au fond, un traité de morale qu'un traité de psychologie. C'est une histoire naturelle des maladies de l'âme ; maladies non pas incurables, il est vrai, mais pour lesquelles le remède est au pouvoir, non du malade ou du médecin, mais de la

nature seule. Spinoza le reconnaît expressément en maint endroit : « Chacun est tout ce qu'il peut être. » Et à la fin de l'*Ethique :* « Le pouvoir de combattre les passions suppose d'abord la possession de la béatitude. » Mais la béatitude elle-même se réalise en nous sans nous, c'est un effet des circonstances, « de la bonne constitution du corps ; » en un mot, de l'aveugle nécessité qui distribue les biens et les maux. Tout attendre de la fortune, rien de soi-même, voilà le dernier mot de la morale pratique de Spinoza. — *b*) *Sur l'idéal proposé.* L'âme est, d'après Spinoza, et c'est une des propositions fondamentales de l'*Ethique*, l'idée d'un corps particulier, et, en vertu de la nécessité éternelle qui règle le développement des modes de l'étendue et de la pensée divine, elle doit toujours être en parfaite harmonie avec le corps. Or, si à un moment donné, le corps restant ce qu'il était, c'est-à-dire fatalement exposé à des actions incessantes de la part des corps extérieurs, à des maladies, à des accidents de toute sorte, l'âme s'élève, pour ainsi dire, au-dessus de ce monde, transporte son existence en Dieu et n'est plus en rien touchée par ces mêmes affections du corps qui la troublaient si profondément tout à l'heure, que sont devenus le parallélisme, l'harmonie et la vie commune ? Spinoza, comme tous les mystiques, demande que, en définitive, l'âme rompe tout commerce avec le corps ; comment cela est-il possible, si, en vertu même de l'éternelle nécessité qui règle le développement des attributs divins, l'âme a été rivée au corps ? Il y a donc contradiction entre la métaphysique et la morale de Spinoza, et, pour conserver l'une, il n'y a d'autre moyen que de renoncer à l'autre. — *c*) *Sur l'immortalité réservée au sage.* Le sage n'a, à vrai dire, à cet égard aucun avantage sur le fou. En effet, ce qui subsiste du sage après la mort, c'est l'idée de son âme qui existe éternellement en Dieu. Mais n'y a-t-il pas en Dieu une idée éternelle de l'âme du fou, aussi bien que de l'âme du sage ? Il n'est donc point vrai de dire que, pour celui-ci, cesser de pâtir c'est cesser d'être. Le passage de la vie temporelle à la vie éternelle que l'un accomplit dès sa vie terrestre par la vertu, l'autre l'accomplira, à la fin de sa vie terrestre, par la mort. — Pour la bibliographie de Spinoza, voy. la notice très complète de E. Saisset, t. II, p. LVI ss. Ajoutez : van Vlosen, *Ad Benedicti de Spinoza opera quæ supersunt omnia supplementum*, Amstelodami, 1862. La plus importante parmi ces œuvres jusqu'alors inédites de Spinoza, le traité *De Deo et homine ejusque felicitate*, a été traduit en français par P. Janet, sous ce titre : *Dieu, l'homme et la béatitude*, Paris, 1878 ; Nourrisson, *Spinoza et le naturalisme contemporain*, Paris, 1866 ; Janet, *Spinoza et le spinozisme* (*Revue des Deux-Mondes*, 1867) ; Frédéric Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, London, 1880. Voyez aussi les chapitres consacrés à Spinoza dans l'histoire de la philosophie moderne de Kuno Fischer, et dans l'histoire de la philosophie cartésienne de Francisque Bouillier.

E. Rabier.

SPIRITISME. Le spiritisme est une doctrine qui enseigne la possibilité de communiquer avec les êtres d'outre-tombe. Elle part du principe de la survivance de l'âme après la mort ; cette âme devient un esprit bon ou mauvais, qui peut se faire connaître et se manifester visiblement aux

habitants de la terre. Si le mot est moderne, la chose ne l'est pas ; elle est, au contraire, aussi vieille que le monde, puisque nous trouvons chez la plupart des peuples de l'antiquité la croyance aux esprits et à leur apparition. Les sciences appelées occultes sont généralement nées dans les temples, et leur origine se lie aux plus anciens souvenirs de l'humanité. L'art d'évoquer et d'interroger les morts portait autrefois le nom de nécromancie. — Les Hébreux évoquaient les morts, et l'histoire biblique nous apprend que Moïse a combattu cette superstition (Deutér. XVIII, 9-16). Elle nous rapporte aussi que le roi Saül alla consulter la prophétesse d'Endor qui, devant lui, évoqua Samuel, et que plusieurs souverains juifs, après avoir abandonné le culte de Jéhova, se montrèrent favorables aux nécromanciens (2 Chron. XXXIII, 6). Les prophètes d'Israël s'élevèrent énergiquement contre ces pratiques dans lesquelles ils voyaient une grave atteinte au respect dû à la majesté divine (Esaïe VIII, 19). Chez les Grecs et les Romains, les évocations des morts étaient entrées dans les coutumes ; on leur donnait parfois un caractère de grande solennité et on les considérait comme étant plus spécialement l'affaire des prêtres. On n'évoquait pas seulement quelque divinité tutélaire pour se recommander à sa bienveillance, mais aussi l'ombre des parents et des amis pour leur demander conseil. Plusieurs philosophes anciens prétendaient être en relation intime avec les êtres du monde invisible, quelques-uns considéraient les chrétiens comme des impies, parce que ceux-ci refusaient de croire « aux génies, » c'est-à-dire aux esprits. Au deuxième siècle, Justin le Martyr parle de l'évocation des morts comme d'une pratique répandue, et Tertullien n'hésite pas à condamner cette erreur. Nous empruntons à ses écrits ce curieux passage : « Les magiciens évoquent les âmes des morts et font apparaître des fantômes, ils endorment des enfants et leur font rendre des oracles, ils emploient aussi des tables pour leurs divinations. » Nous ajouterons sommairement que les communications avec les esprits, au moyen de l'écriture, sont depuis longtemps connues et pratiquées en Chine, que certains peuples du nord prétendent voir les âmes de leurs parents décédés, etc. — On a quelquefois rapporté à la même superstition les prétendues signatures apposées au bas des Actes du concile de Nicée par deux évêques morts, Chrysantus et Myconius, avec ces mots : « Bien qu'ensevelis sous la terre, nous avons signé ces Actes de nos propres mains. » Au moyen âge, les sources du merveilleux devinrent de plus en plus abondantes ; un vaste champ d'exploitation était ouvert aux nécromanciens, aux sorciers et aux magiciens, qui, vers la fin du dix-septième siècle, perdirent un peu de leur terrain. Ce fut au milieu du dix-huitième siècle que le Suédois Swedenborg, le célèbre mystique, plongea les esprits dans de grandes préoccupations. A la suite de plusieurs visions il se considéra comme l'apôtre d'une révélation qui n'était pas nouvelle, mais qu'il précisa davantage. Il enseignait avec une ardeur et un enthousiasme prodigieux que l'homme est toujours en commerce avec les esprits sans qu'il s'en aperçoive, et qu'il a le privilège de converser avec les âmes des morts. Il eut un nombre très considérable d'adhérents, surtout en Suède et en Angleterre. En même temps deux hommes, originaires de la

Souabe, prétendaient avoir trouvé l'art de guérir les malades, par ce qu'ils appelaient « l'âme de l'univers, l'agent général, le fluide ; » c'était une des premières applications du magnétisme animal. L'un d'eux était un médecin du nom de Mesmer, l'inventeur du fameux « baquet » où il condensait le magnétisme pour qu'il se répandît de là dans le corps des personnes malades. Cette magnétisation, qui plongeait les patients dans des états convulsifs plus ou moins désordonnés, fut remplacée par le somnambulisme artificiel qui avait l'avantage de laisser les sujets dans un état de tranquille béatitude. C'est un officier français, le marquis de Puységur, qui a fait, avec beaucoup de succès, ces expériences de magnétisme où les évocations des morts ne manquaient pas de jouer un certain rôle. On n'a pas oublié encore les expériences du « divin » Cagliostro qui, entre autres choses surprenantes, faisait apparaître l'image de personnes mortes ou vivantes dans des miroirs ou des carafes pleines d'eau. Pendant une série d'années, les préoccupations politiques imprimèrent à l'attention publique une autre direction. On a reproché à la Restauration d'avoir ramené à la fois le magnétisme et les jésuites. « Quand on a vu reparaître, disait alors le *Journal des Débats*, une légion de tartufes, on devait bien s'imaginer que tous les enchanteurs, les nécromans et les baladins mystérieux viendraient prendre leur place à la curée de la sottise. » — Tous ces effets magnétiques ont été attribués à la présence des esprits. « Ce ne sont pas, dit M. de Mirville, des causes physiques ou organiques qui produisent le somnambulisme artificiel et ses effets, mais ce sont les esprits bons ou mauvais, mauvais surtout. » En opposition avec cette théorie qui fait intervenir le surnaturel pour expliquer des phénomènes absolument physiques, M. le docteur Braid, de Manchester, expliqua, en 1841, toutes les hypothèses établies sur le magnétisme et le fluide, par l'hypnotisme produit par la contemplation fixe d'un corps brillant. Nous sommes loin de nier les effets du sommeil nerveux, effets constatés par MM. Littré, Broca et d'autres autorités, constatés aussi par l'expérience personnelle. Cet état magnétique ouvre un vaste champ à la science, tant à la physiologie qu'à la psychologie, et nous attendons d'elle d'importantes découvertes. — En 1846, l'attention fut appelée aux Etats-Unis sur divers phénomènes étranges en apparence, tels que bruits, coups frappés, mouvements d'objets, etc., que l'on ne pouvait rapporter à aucune cause connue ; ces effets inintelligents furent expliqués par des causes intelligentes. C'est dans la famille Fox (village d'Hydesville, Etat de New-York), que se trouve le berceau du spiritisme. Les phénomènes dont nous venons de parler se produisant de préférence sous l'influence de certaines personnes, auxquelles on a donné le nom de *médiums*, les demoiselles Catherine et Marguerite Fox devinrent les intermédiaires entre les esprits des morts et les personnes vivantes. Elles allèrent jusqu'à ouvrir un bureau public de consultations où chacun pouvait converser, à tant l'heure, avec l'esprit de ses parents ou de ses amis décédés. Leur succès fut complet et leur profit très sérieux. Le nombre des médiums devint fort considérable dans les Etats-Unis, d'où le spiritisme passa en Europe. Les esprits avaient un faible pour les tables dont les mouvements divers étaient attribués à l'intelli-

gence des êtres invisibles. On ne parlait plus à un moment donné, dans l'ancien et dans le nouveau monde, que des tables qui tournent, qui se dressent sur un ou deux pieds, qui frappent le nombre de coups demandés, qui battent la mesure, qui s'élèvent dans les airs, qui parlent et qui écrivent. En 1853, cette épidémie se répandit rapidement en France où, dès lors, on était toujours en quête de révélations surprenantes. Les corbeilles, les chapeaux, les cuvettes, les guéridons surtout se mirent à danser, et un crayon qui y était adapté traçait sur une feuille de papier, disposée à cette effet, des signes que l'on déchiffrait avec une fiévreuse impatience. Ce résultat obtenu, on se demanda si le crayon ne remplirait pas aussi bien ce rôle entre les mains d'un être vivant; le succès dépassa l'attente. — Voilà donc le spiritisme bien établi, au moins dans la pratique; il va l'être en théorie, grâce au grand prêtre des spirites, à Allan Kardec, qui, par sa doctrine, a cru préparer pacifiquement la régénération religieuse, sociale et politique du monde. Voici cette doctrine telle que M. Allan Kardec prétend l'avoir reçue directement de la part des êtres célestes. Son véritable nom est Léon-Hippolyte-Denisart Rivail. Ses restes reposent au Père-Lachaise. Le monument élevé pour honorer sa mémoire est très original ; c'est un dolmen composé de trois pierres levées de granit brut, surmontées d'une quatrième pierre tabulaire et reposant un peu obliquement sur les trois premières. Sur le socle du buste on lit : « Allan Kardec, fondateur de la philosophie spirite ; 31 octobre 1804 (date de la naissance), 31 mars 1869 (date de la mort). » Sur la face antérieure de la pierre tabulaire supérieure, on lit : Naître, mourir, renaître encore et progresser sans cesse, telle est la loi. — La doctrine du maître est fondée sur l'existence de Dieu, intelligence suprême, cause première de toutes choses, père de tous les hommes. Elle insiste sur les trois éléments essentiels dont se compose l'être humain : 1° l'âme ou l'esprit, principe intelligent ; 2° le corps, enveloppe matérielle qui met l'esprit en rapport avec le monde extérieur ; 3° le périsprit, enveloppe fluidique, invisible, servant d'intermédiaire et de lien entre l'esprit et le corps. « Lorsque l'enveloppe extérieure est usée, dit M. Allan Kardec, qui n'est que l'écho des esprits eux-mêmes, elle tombe, et l'esprit s'en détache comme le fruit se dépouille de sa coque, comme on quitte un vieil habit hors de service. C'est ce qu'on appelle la mort. Le corps seul meurt, l'esprit ne meurt pas ; mais il ne quitte que l'enveloppe matérielle, il conserve le périsprit, qui constitue pour lui une sorte de corps éthéré, vaporeux, impondérable pour nous et de forme humaine, qui paraît être la forme type. Dans son état normal, le périsprit est invisible, mais l'esprit peut lui faire subir certaines modifications qui le rendent momentanément accessible à la vue et même au toucher, comme cela a lieu pour la vapeur condensée ; c'est ainsi qu'il peut quelquefois se montrer à nous dans les apparitions. C'est à l'aide du périsprit que l'esprit agit sur la matière inerte et produit les divers phénomènes de bruit, de mouvements, d'écriture, etc. » Les esprits, suivant M. Allan Kardec, peuplent et parcourent l'espace au milieu duquel nous vivons ; nous en sommes entourés, ils répondent à nos évocations et souffrent même si nous nous refusons à entrer en relation avec eux, un crayon à la main.

— Ces esprits étant les propres âmes de ceux qui ont vécu sur la terre, il y en a naturellement de bons et de mauvais. Parmi les méchants, il y a « les esprits faux savants » qui croient savoir plus qu'ils ne savent en réalité et qui induisent les hommes en erreur ; les « esprits frappeurs » qui manifestent leur présence par des coups dans le plancher ou dans le mur, par le déplacement brusque des corps solides, par le tintement des sonnettes, etc. ; les « esprits mauvais plaisants » qui s'amusent aux dépens des pauvres mortels. — Tous ces êtres du monde invisible qui circulent dans l'espace, ce sont encore eux-mêmes qui l'affirment, peuvent puiser dans « la matière universelle » les éléments nécessaires pour former à leur gré certains habillements et toutes sortes d'objets accessoires dont ils se servaient dans cette existence. M. Allan Kardec dit, sans plaisanter bien entendu, que les draperies paraissent être le costume généralement adopté dans le monde des esprits. Ceux-ci n'ont pas seulement des vêtements à leur disposition, ils écrivent aussi sans le secours d'un médium. Mettez une feuille de papier blanc dans un tiroir ou sur un meuble, faites vos évocations, ayez surtout la foi, et vous trouverez bientôt après, sur le papier, des signes, des mots, même des discours ; les spirites appellent cela la pneumatographie. Le spiritisme enseigne de plus que tout esprit peut s'incarner, c'est-à-dire vivre dans le corps d'un être humain qu'il choisit à sa guise. Il peut répéter cet exercice un certain nombre de fois et, après avoir quitté le corps d'un savant et d'un homme civilisé, s'incarner dans un ignorant et dans un sauvage, bien entendu pour les amener à la science et au bien. — Que dit la doctrine spirite des médiums ? Ce don, disent les adeptes, est aussi ancien que le monde. Tous ceux qui ont eu des révélations, depuis les prophètes de l'ancienne alliance jusqu'à Jeanne d'Arc, depuis Socrate jusqu'à Allan Kardec, ont été à leur su ou à leur insu, des médiums. « La faculté médianimique est un don de Dieu comme toutes les autres facultés, don qu'on peut employer pour le bien et pour le mal. » Il y a les médiums « sensitifs, auditifs, voyants, parlants, » les médiums « guérisseurs » qui ont le don de guérir par de simples attouchements, par le regard ou le geste, les médiums s'occupant spécialement de versification, de littérature, d'histoire, de science, de religion, de philosophie, de médecine, etc. Les médiums, qui procèdent on sait comment, doivent être sur leurs gardes puisqu'ils sont exposés à mille petites malices, à mille tracasseries de la part des esprits plaisants et tourmenteurs, faits pour tromper les honnêtes spirites. Vous évoquez l'esprit d'un grand homme, c'est un autre qui se présente et qui ne vous ménage ni ses mystifications ni même ses grossièretés. Pour éviter cet inconvénient, il est bon de faire précéder l'évocation des paroles suivantes : « Je prie le Dieu tout-puissant de permettre à un bon esprit de se communiquer à moi et de me faire écrire ; je prie aussi mon ange gardien de vouloir bien m'assister et écarter les mauvais esprits. » Généralement l'esprit qu'on évoque répond, quand il peut se présenter, par « oui » ou « je suis là ; » s'il est absent, c'est l'esprit familier du médium qui va le chercher. Il y a dans les ouvrages d'Allan Kardec une série de communications de saint Louis, de Bossuet, de Fénelon, de Rousseau, de Vol-

taire, de Channing ; il y en a même trois qui sont attribuées à Jésus de Nazareth. Il est évident que, dans presque toutes, la doctrine spirite est chaudement recommandée. — Que faut-il penser de cette doctrine ? Nous y applaudissons lorsqu'elle appuie sur la foi en Dieu, sur la spiritualité, sur l'immortalité de l'âme, son individualité après la mort et la progression infinie. Mais, à ce sujet, elle n'apprend absolument rien de nouveau. Ce qu'elle ajoute concernant le périsprit, le séjour des esprits dans l'espace, leur apparition répondant à un simple appel, leur pouvoir de faire remuer le pied d'un guéridon et d'écrire moyennant un crayon fixé à ce pied ou tenu entre les doigts d'un médium, la facilité avec laquelle ils se revêtent d'un costume ou entrent dans le corps d'un homme, tout cela est aussi contraire aux lois physiques qu'à la saine raison ; tout cela est du domaine de la fantaisie, ou plutôt d'une imagination égarée et maladive. Les nombreux adeptes qui se trouvent dans toutes les classes de la société sont, la plupart du temps, des gens très sincères et dont la bonne foi ne saurait être mise en doute, mais ils sont victimes de leur crédulité, de leur état nerveux et de leur prédisposition à ce genre de maladie qui s'appelle l'hallucination. — M. Allan Kardec, qui a la prétention de planer au-dessus de la science, de la philosophie et de la religion, est assez naïf pour dire : « Le spiritisme a eu son point de départ, en France, dans le phénomène vulgaire des tables tournantes ; mais, comme ces faits parlent plus aux yeux qu'à l'intelligence, qu'ils éveillent plus de curiosité que de sentiment, la curiosité satisfaite, on s'y est d'autant moins intéressé qu'on ne les comprenait pas. Il n'en a plus été de même quand la théorie est venue en expliquer la cause ; quand surtout on a vu *que de ces tables tournantes*, dont on s'était un instant amusé, *sortait toute une doctrine morale*, parlant à l'âme, dissipant les angoisses du doute, satisfaisant à toutes les aspirations laissées dans le vague par un enseignement incomplet sur l'avenir de l'humanité. » Ainsi, nous sommes fixés : c'est aux tables qui ont dansé, aux guéridons qui ont remué le pied, aux meubles qui se sont déplacés que nous devons les plus importantes révélations sur le monde des esprits et sur les rapports qui existent entre ceux qui vivent ici-bas, et ceux qui vivent ailleurs. Une pareille assertion n'est pas sérieuse et, par conséquent, ne mérite pas qu'on s'y arrête davantage. Nous n'insisterons pas sur ce qu'a de grotesque et de choquant la théorie des mauvais esprits qui s'amusent aux dépens des hommes, qui inventent toutes sortes de malices et de roueries pour leur jouer de vilains tours, qui les obsèdent, les tourmentent et qui se vengent de ceux dont ils ont eu à se plaindre dans ce monde. Ce qui blesse tout autant le sentiment religieux et moral, c'est l'influence tyrannique que les esprits exercent sur les hommes qui, ainsi, ne sont plus ni libres ni responsables. Savez-vous pourquoi les enfants du même père et de la même mère ont des instincts différents, ou nobles, ou vils ? C'est parce que des esprits différents se sont incarnés dans les uns et dans les autres. — Que d'objections pourrait-on faire à cette doctrine « sortie des tables tournantes, » doctrine qui, accompagnée de la pratique, fait tourner les têtes, peut produire la plus dangereuse surexcitation nerveuse, et amener la ruine du corps et de l'esprit ! Nous

serions effrayés si on faisait la statistique des maladies que ces jeux et ces préoccupations ont engendrées, des personnes qui ont été victimes de ce genre de folie. Au point de vue religieux, les spirites ne sont pas spiritualistes ; pour croire, ils ont besoin de toucher, de voir, d'entendre, de percevoir des signes matériels, comme d'autres ont besoin de miracles et de formules. Le chrétien peut se passer de tout cela, et n'en affirme pas moins les réalités invisibles, le monde spirituel, le développement progressif des âmes et les relations intimes qui existent entre ceux qui se sont aimés ici-bas et qui continuent à s'appartenir. — Le nombre des adeptes a considérablement diminué depuis quelques années ; la condamnation en police correctionnelle du photographe Buguet (16 et 17 juin 1875) n'a pas peu contribué à discréditer le spiritisme, qui a compté et qui compte encore parmi ses affiliés beaucoup de charlatans plus ou moins adroits spéculant sur la crédulité des uns et sur l'état maladif des autres. On a suivi avec un certain intérêt, il y a quelques années, le procès dit des photographies spirites (7e chambre). Le directeur de la *Revue spirite*, depuis la mort d'Allan Kardec, M. Leymarie, considéré comme un saint par un grand nombre de croyants, eut l'idée de s'associer à un photographe nommé Buguet et à un médium venu d'Amérique ; il se faisait fort d'évoquer les ombres des personnes décédées et d'en livrer la photographie pour la modique somme de 20 francs. Le client devait concentrer ses pensées sur la personne dont il voulait posséder l'image, l'Américain communiquait le fluide magnétique à Buguet qui, après avoir fait marcher son appareil, montrait à la dupe, derrière sa propre image, celle d'un spectre dont la tête seule se dégageait, vague et confuse, d'une longue draperie. Faut-il s'étonner de ce que les clients aient, presque tous, reconnu la personne évoquée ? Assurément non, puisqu'ils avaient la foi. Les opérateurs ne tardèrent pas à être accusés d'escroquerie, la police dut intervenir et Buguet dévoila le mystère. Quoique les accusés aient été convaincus de fraude, quoiqu'ils aient avoué leur supercherie, de nombreux adeptes ne leur enlevèrent pas leur confiance et les regardèrent comme des martyrs. — Pour satisfaire aux besoins d'un public de plus en plus nombreux, Allan Kardec, qu'on a appelé « la plus grande figure de notre siècle, » publia de nombreux volumes, parmi lesquels nous citerons les suivants : *Le livre des Esprits*, contenant les principes de la doctrine spirite, selon l'enseignement donné par les esprits supérieurs à l'aide de divers médiums (1853, in-12) ; ce volume, qui contient près de 500 pages, n'a pas eu moins de quinze éditions ; *Le livre des Médiums*, ou guide des médiums et des évocations (1865, in-12, 500 pages), arrivé aussi à six éditions au moins; *Le Spiritisme à sa plus simple expression* (1867, in-12), brochure de 138 pages, destinée à répandre la doctrine parmi le peuple. Nous mentionnerons encore la *Revue spirite*, journal d'études psychologiques, rédigée par Allan Kardec, jusqu'à sa mort (1869), et continuée après lui ; l'*Avenir*, moniteur du spiritisme ; la *Vérité*, journal du spiritisme ; l'*Echo d'outre-tombe*, publié à Marseille ; la *Revue spirite* d'Anvers ; la *Ruche spirite* bordelaise ; le *Sauveur des peuples*, journal du spiritisme, publié aussi à Bordeaux ; *Qu'est-ce que le Spiritisme?*

introduction à la connaissance du monde des esprits; *Histoire de Jeanne d'Arc* (dictée par elle-même à une jeune fille de quatorze ans); *Des sciences occultes et du Spiritisme*, par J.-B. Tissandier; *Des Esprits et de leurs manifestations fluidiques*, par de Mirville; *Discours prononcé sur la tombe de Allan Kardec*, par Camille Flammarion, 1869.

TH. BECK.

SPIRITUELS. Ce nom a été donné à un certain nombre d'hérétiques ou pris par eux dans un sentiment d'ogueil: 1° les valentiniens gnostiques se nommaient spirituels et appelaient leurs adversaires psychiques; 2° les disciples d'Amaury de Bène prirent également ce nom; 3° le même nom fut donné, dans le quatorzième siècle, à ceux des frères mineurs qui, par zèle pour l'observance exacte de la règle de Saint-François, firent schisme dans cet ordre, et soutient que le pape n'avait pas plus le pouvoir d'expliquer ou de modifier la règle de Saint-François que l'Evangile même. Jean XXII les condamna avec les fratricelles, les bizoques et les béguins, par une bulle qu'il donna en 1317; 4° ce nom a été aussi donné, dans le seizième siècle, aux libertins de Genève.

SPITTA (Charles-Jean-Philippe)[1801-1859], célèbre poète religieux, est originaire d'une famille de réfugiés protestants français établis dans le Brunswick. L'état précaire de sa santé contraria longtemps ses études, qu'il termina à Gœttingue, où il eut pour condisciple et ami Henri Heine. Singulière rencontre entre deux génies poétiques bien différents qui ne marchèrent de concert pendant quelque temps que pour se séparer bientôt d'une manière éclatante! C'est à l'influence des écrits de Diepenbrock, catholique pieux et libéral, qu'est dû en partie le réveil religieux et poétique de Spitta. Mais la vraie source où vint se rafraîchir et s'alimenter sa piété, ce fut la Bible, dans la méditation de laquelle il puisa les riches trésors qu'il répandit dans ses chants. Que d'âmes se sont consolées au milieu des épreuves et raffermies dans la foi à la lecture de ces admirables cantiques! Spitta, modeste et dévoué pasteur de village, était fortement attaché au sol de la *Lüneburger Haide*, lande ingrate et monotone à laquelle son âme simple et droite sut trouver je ne sais quel charme poétique. Riche en amour, ce meilleur de tous les biens, d'une bienveillance et d'une indulgence à toute épreuve, Spitta pratiquait, dans son presbytère, les lois d'une douce hospitalité, heureux au milieu de ses chères études, de sa harpe, sa consolatrice, et des devoirs de son laborieux ministère. « Au Seigneur, ma vie, mon amour et mes chants! » telle fut sa devise constante. — L'amour de Dieu et de son Sauveur est en effet le thème unique de ses trois courts recueils de poésies, publiés sous le titre de *Psaltérion et harpe* (1833-1843-1861), et qui eurent un nombre infini d'éditions. Spitta composait peu, mais presque toutes ses productions portent le cachet d'une rare perfection. On y respire une piété saine, profonde, très simple en ce qui concerne la partie dogmatique, mais d'une pureté d'expression et d'une harmonie incomparables. Les images dont elle se revêt sont toujours claires, vraies et chastes; les sentiments qu'il exprime sont le fruit d'expériences personnelles. Il n'y a chez lui rien de convenu, de forcé, de purement traditionnel, rien que chaque chrétien ne puisse éprouver ni exprimer à son tour. Nulle con-

cession à l'orthodoxie ou au rationalisme du temps ; nulle fraude et nulle déclamation. Tout a été senti, vécu, souffert par l'auteur lui-même, et par beaucoup de cœurs troublés et consolés après lui. — Voyez Münkel, *Spitta, Ein Lebensbild,* Leipz., 1861, ainsi que la notice bibliographique pubiée en tête du 3e recueil de ses poésies par Ad. Peters.

SPITTLER (Louis-Timothée, baron de), célèbre historien, né à Stuttgard en 1752, mort en 1810. Fils de pasteur, il fut destiné de bonne heure à l'état ecclésiastique, et parcourut toutes les classes du gymnase de sa ville natale. Puis il étudia à Tubingue, fréquenta encore pendant deux ans l'université de Gœttingue, et fut nommé, en 1777, répétiteur au séminaire de Tubingue, poste qu'il échangea, en 1779, contre celui de professeur à l'université de Gœttingue. On a de lui un certain nombre d'écrits, parmi lesquels nous relèverons : 1° *Examen critique du soixantième canon du concile de Laodicée*, Brême, 1777 ; 2° *Histoire du droit canon jusqu'au temps du faux Isidore*, Halle, 1778 ; 3° *Abrégé de l'Histoire de l'Eglise chrétienne,* Gœtt., 1782 ; 4e éd., 1806, son ouvrage principal qui se distingue par l'érudition des recherches, la maturité des jugements et la concision classique de la forme. Les cours que l'on a publiés après la mort de Spittler, en particulier l'*Histoire de la papauté*, complétée par Paulus, Heidelb., 1826, sont bien loin de présenter les mêmes qualités. Ses *Œuvres complètes* ont été publiées par son gendre à Stuttgard (1827-1837) en 15 vol. — Voyez Planck, *Préface*, à la 5e édit. de l'*Hist. eccl.* de Spittler ; Heeren, *Œuvres*, VI, 515 ss. ; Strauss, dans les *Preuss. Jahrbücher* de Haym, 1860, I, 124 ss. ; Pütter-Saalfeld, *Gelehrtengesch. von Gœttingen*, II, 179 ss. ; III, 116 ss. ; Baur, *Epochen des kirchl. Geschichtschreibung*, p. 162 ss., et l'article de Henke, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, XIV, 678 ss.

SPONDE (l'évêque de). Henri de Sponde, né à Mauléon le 6 janvier 1568, était le second fils d'Inigo de Sponde, secrétaire de Jeanne d'Albret. Après des études brillantes au collège d'Orthez, où il se signala surtout par ses progrès dans les langues classiques, il accompagna le poète Du Bartas dans son ambassade auprès du roi d'Ecosse et devint à son retour en France avocat près le parlement de Tours. Son éloquence et la variété de ses connaissances attirèrent sur lui l'attention de Henri IV, qui le fit entrer dans son service. Séduit par les promesses plus encore que par les arguments de l'apostat Duperron, il suivit, en 1595, l'exemple de son frère aîné, Jean (auteur d'une traduction latine d'Homère et d'Hésiode et de plusieurs pamphlets contre la Réforme), qui avait abjuré dès 1593. Nommé chanoine par la protection de Duperron, il accompagna, en 1600, le cardinal de Sourdis à Rome, où il fut ordonné prêtre en 1606. Intimement lié avec le savant Baronius, il publia un abrégé de ses annales (*Annales eccl. Baronii in Epitomen redacti*, Paris, 1611) et une continuation de ces mêmes annales de 1127 à 1622, Paris, 1639. Nommé évêque de Pamiers en 1626 par Louis XIII, Sponde se signala par son ardeur à éteindre l'hérésie dans son diocèse. Il mourut à Toulouse le 16 mai 1643. Son principal titre auprès de la postérité est son traité *De cœmitiriis sacris*, Bord., 1596, Paris, 1648. Frizon a écrit sa vie, 1639. — Sources : *Biogr. univ.*, article de *Sponde* ; Neudecker, dans

Herzog, *Real-Enc.*, sub voce ; *France protestante* de Haag, tome IX.

STAEL (Auguste de), né à Coppet en 1790, mort en 1827, philanthrope et chrétien distingué. Il puisa dans l'éducation maternelle un profond sentiment du devoir, fit de brillantes études au collège de Genève, accompagna son illustre mère dans ses pérégrinations en Allemagne et s'associa aux peines de son exil. Des leçons de Schlegel et un séjour dans un pensionnat de Paris achevèrent de compléter son instruction. De retour à Coppet, il plaida vainement auprès de Napoléon, à son passage en Savoie (1808), la cause de sa mère, et rédigea un mémoire pour lui faire rendre les sommes que M. Necker avait déposées au trésor public. Après un court séjour en Suède, auprès de sa famille, cruellement éprouvé par la perte de sa mère à laquelle il avait voué le culte le plus touchant, il se fixa à Coppet et se voua, avec un dévouement infatigable, aux œuvres de propagande religieuse et d'assistance charitable que le retour de la paix fit éclore de toute part : les sociétés bibliques, des missions, de la morale chrétienne, de caisses d'épagne, etc., le comptèrent parmi leurs fondateurs et leurs membres les plus zélés et les plus généreux. Chrétien humble et vivant, guidé par un tact sûr et pratique, le baron de Staël partagea son temps entre Coppet et Paris, créa un établissement agricole sur ses domaines et prit le plus vif intérêt à la cause de l'abolition de la traite des noirs. Il était puissamment secondé par sa pieuse compagne, Mlle Adèle Vernet, de Genève, qui continua, après la mort prématurée de son époux, pendant une longue vie enrichie de nombreuses bénédictions spirituelles, les nobles traditions de cette activité bienfaisante. On a publié, à Paris, en 1829, 2 vol. d'*Œuvres diverses* de M. le baron Aug. de Staël, précédées d'une *Notice sur sa vie*. Un troisième volume contient ses *Lettres sur l'Angleterre*, qui avaient déjà paru en 1825.

STÆUDLIN (Charles-Frédéric), savant distingué, né à Stuttgard en 1761, mort en 1826 à Gœttingue, où il professait la théologie depuis 1790. Ses nombreux écrits (on en compte soixante-douze) attestent son érudition, son esprit net, logique et conciliant. Nous citerons, parmi eux, comme les plus importants : 1° *Histoire et esprit du scepticisme*, Leipz., 1794, 2 vol. ; 2° *Esquisse d'une théorie de la vertu et de la religion*, 1800 ; 3° *Manuel de dogmatique et d'histoire des dogmes*, 1801 ; 4° *Histoire de la morale de Jésus*, 1799-1822, 4 vol. ; 5° *Histoire de la morale philosophique, hébraïque et chrétienne*, 1806 ; 6° *Histoire universelle de l'Eglise chrétienne*, 1806 ; 5e édit., 1833 ; 7° *Manuel de l'introduction pratique à l'étude des livres de l'Ancien Testament*, 1826 ; 8° *Histoire du rationalisme et du supranaturalisme*, 1826. On trouvera d'intéressants détails dans l'*Autobiographie* de Stæudlin, qui a été publiée avec des additions et un catalogue complet de ses ouvrages, par Hemsen, Gœtt., 1826.

STAHL (Frédéric-Jules) [1802-1861], jurisconsulte célèbre et chef du parti néo-luthérien. Né à Munich de parents juifs (son père était machand de bétail), il se mit déjà comme étudiant en opposition violente avec son condisciple Feuerbach. C'est sous l'influence de Schelling et de sa philosophie que Stahl entra dans l'Eglise luthérieune à Erlangen

en 1819. Il étudia le droit et ne tarda pas à se distinguer par des aptitudes peu communes. Nommé d'abord professeur à Erlangen et à Würtzbourg, il fut appelé en 1840 à Berlin, conjointement avec Schelling, pour y combattre l'influence de la philosophie de Hegel. C'est à son collègue qu'il emprunta sa polémique contre la philosophie rationnelle, la raison *à priori* et les pures nécessités logiques. Il réclama une volte-face de la science vers les doctrines positives et échangea bientôt l'idéalisme de Schelling contre le confessionalisme luthérien. Les divers ouvrages de Stahl nous révèlent le développement de ses idées vers une doctrine de plus en plus autoritaire. Elle se trouve déjà en germe, quoique habilement voilée encore, dans sa *Philosophie du droit au point de vue historique* (1830-37; 3e édit., 1854). L'auteur essaye de faire découler l'idée du droit et celle de l'Etat de la révélation chrétienne. Dans une critique des divers systèmes juridiques, il n'accorde le caractère de philosophiques qu'à ceux qui regardent le monde comme le produit d'un acte libre de Dieu. Il établit le droit divin des rois et la nécessité de leur sacre; il condamne les révolutions, tout en leur assignant une place dans le plan de la providence divine. Il demande que la police, régie d'après les principes chrétiens, exerce une action sérieuse sur la moralité publique, sur la religion, l'enseignement et la littérature. Quant au christianisme, Stahl ne le conçoit que comme religion d'Etat. Dans son second ouvrage sur la *Constitution ecclésiastique d'après la doctrine et le droit des protestants* (1840; 2e édit., 1862), il préconise le système épiscopal comme le seul légitime au point de vue de l'histoire. — A partir de 1845, les écrits de Stahl se succèdent rapidement, soit sous forme de brochures, soit en gros volumes destinés à défendre le principe monarchique et l'Eglise luthérienne (*Ueber Kirchenzucht*, 1845; *Das monarchische Princip*, 1846; *Fundamente einer christlichen Philosophie*, 1846; *Der christliche Staat u. sein Verhæltinss zu Deismus u. Judenthum*, 1847; *Ueber Revolution u. constitutionnelle Monarchie*, 1848; *Was ist Revolution?* 1852; *Der Protestantismus als politisches Princip*, 1853; *Die catholischen Widerlegungen*, 1854; *Ueber christliche Toleranz*, 1855; *Wider Bunsen.*, 1856; *Die lutherische Kirche u. die Union*, 1859). Intimement lié avec Hengstenberg, il se trouve à la tête de la minorité confessionnelle au synode général de 1846. Son importance va croissant à partir de 1848. Nous empruntons les traits principaux de son portrait à Schwarz, qui l'a admirablement caractérisé. Stahl fut à la Chambre des seigneurs, dans les conseils du gouvernement, dans les diètes ecclésiastiques, dans les conférences pastorales et dans les associations chrétiennes, le chef du parti féodal et autoritaire. Fidèle à sa divise : « Je sers, » il mit sa parole habile et son brillant talent d'écrivain au service de la grande cause de l'ordre; il réussit à discipliner et à concentrer en un faisceau tous les éléments réactionnaires du temps. Revêtir l'égoïsme du parti féodal des formes onctueuses de la piété chrétienne, élever l'arbitraire du pouvoir absolu au rang d'une institution divine, agiter devant les imaginations troublées le spectre de la révolution et de l'athéisme, jouer avec les mots de liberté et de tolérance en leur donnant un sens absolument inoffensif, insulter la con-

science protestante en l'accusant de subjectivisme, telle est la tâche que s'imposa ce brillant esprit. Tout ce qui lui restait encore d'idéalisme des années de sa jeunesse, il l'employait à servir les intérêts étroits de son parti. Il eut la gloire de comprendre son temps et de trouver les formules pour les tristes années de peur et d'oppression que l'Allemagne traversa de 1849 à 1858. Doué d'une grande souplesse, d'une clarté et d'une élégance de style incomparables, diplomate habile, orateur éloquent et spirituel, Stahl réussit à poétiser et à défendre, avec une apparence de profondeur et de science, les privilèges surannés des hobereaux et les conceptions grossières des pasteurs luthériens. Elevant leurs préjugés à la hauteur des principes, il les entoura d'une auréole chrétienne, en exploitant habilement en leur faveur la Bible et la tradition religieuse. Il exerça une domination absolue sur tout son parti, dont l'enthousiasme bruyant a dû souvent remplir de dégoût son esprit fin et cultivé. — On a dit de Stahl qu'il était un Guizot prussien ; il serait encore plus juste de le comparer à Disraëli. Essentiellement souple et insinuant, il émaille ses discours et ses écrits de pointes fines et d'antithèses brillantes ; il excelle dans l'art de trouver des formules et de multiplier les définitions. Aux vérités les plus banales et les plus brutales, il sait donner je ne sais quel éclat, quelle noblesse, quelle tournure aristocratique. Au milieu de la polémique la plus irritante, il est toujours plein de mesure. Exclusif et intraitable en matière de principes, il est d'une politesse et d'une urbanité rares dans le commerce avec les hommes. Sa tactique habituelle consiste à faire des concessions apparentes pour triompher après coup plus aisément. Dialecticien consommé, nul ne sait mieux jongler avec les idées et les paroles. Sophiste redoutable, il change de position et d'attitude avec une désinvolture qui déroute. Il est prêt, s'il le faut, à défendre les thèses les plus diverses. Il a lui-même indiqué comme son vrai talent le don de saisir de grandes conceptions historiques ; mais ses aperçus ne sont que des formules creuses : toujours la réalité s'engouffre et se perd dans l'apparence. Stahl ressemble aux polémistes et aux casuistes catholiques. Sa dialectique est au service de ce qui est opportun, expédient, nécessaire au maintien de l'ordre et de l'autorité, à la défense des puissances établies. C'est le Bismarck de la pensée. La force chez lui prime aussi le droit, mais dans l'ordre intellectuel : la formule opprime la vérité. Ce qui lui manque, c'est le sentiment, le sens simple et sévère du vrai, la conscience. Jamais on ne sentira de flamme dans sa parole, acérée comme l'acier, mais sèche et sans cœur ; jamais on ne surprendra d'émotion sur son visage fané et uni comme le parchemin, aux traits fins et au regard perçant. — Stahl, dans ses travaux, a embrassé à la fois la science du droit et celle de la foi, le domaine de l'Etat et celui de l'Eglise, et par une confusion assez naturelle il a traité le droit en théologien et la théologie en jurisconsulte. Proclamant leur union intime, il s'est appliqué à faire plier les masses sous leur commune autorité. L'Etat est, à ses yeux, le royaume de Dieu sur la terre, l'Eglise une institution juridique garantie par des traités et administrée par le clergé. Ce que le clergé est dans l'Eglise, le prince l'est dans l'Etat, le vicaire de Dieu, son délégué. Dieu lui-même est le vrai maître et le

législateur dans l'Etat. Le prince ne règne qu'en son nom. Son autorité ne repose que sur l'institution divine de la royauté. De même, la révélation est l'autorité dans l'Eglise, et la raison lui doit une soumission absolue. La révolution et le rationalisme, ces deux fléaux inséparables des temps modernes, minent les bases de l'obéissance et provoquent l'émancipation de l'homme de Dieu. Le vrai péché, c'est la liberté individuelle, la libre recherche en matière de foi, la libre détermination des volontés dans l'Etat. Cette révolte diabolique du sujet contre l'autorité dans l'Etat et dans l'Eglise constitue précisément la révolution et le rationalisme. La révolution n'est pas un acte ou un fait déterminé, localisé, c'est un état permanent, un principe mauvais toujours actif, une doctrine qui depuis 1789 séduit et corrompt les peuples. Fonder la chose publique sur la volonté de l'homme au lieu de la fonder sur l'ordre de Dieu : telle est l'aspiration malsaine du temps présent. Aussi, briser avec l'esprit révolutionnaire est-ce tout le programme du chrétien. — L'esprit révolutionnaire proclame la souveraineté du peuple, sous la forme de la république ou de la monarchie constitutionnelle dans laquelle le roi est l'esclave du parlement ; il revendique la liberté, c'est-à-dire le laisser-faire dans tous les domaines, l'égalité, c'est-à-dire l'abolition de toutes les classes, de tout l'organisme social, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, c'est-à-dire la parité de toutes les doctrines et de tous les cultes, la charte, c'est-à-dire la destruction de la constitution naturelle du pays, l'abolition de tous les droits acquis dans l'intérêt du peuple ; il provoque une nouvelle répartition des Etats d'après les nationalités, c'est-à-dire contrairement au droit historique. En un mot, la révolution cherche à détruire le plan de Dieu d'après lequel chacun a, dans la société, une position, une vocation, un droit différents. Le rationalisme, de son côté, est l'émancipation de l'homme de Dieu. L'homme, d'après lui, n'a pas besoin de la révélation, sa raison étant assez éclairée, ni de grâce, sa volonté étant assez forte, ni de l'expiation par le sang du Christ, sa vertu étant assez riche pour suffire à tout : c'est la foi dans l'homme, l'adoration satanique du moi, remplaçant la foi en Dieu et l'adoration de Dieu. — Le point scabreux, dans la théorie de Stahl, c'est de déterminer les signes auxquels on reconnaît l'autorité et le lieu où elle réside. Rien de plus incertain que le droit historique ; rien de plus fragile, alors surtout que l'on se trouve en présence d'une monarchie aussi jeune que celle de la Prusse, et d'une idée aussi contraire à l'essence du protestantisme que celle de l'épiscopat. Notre auteur ne cesse de parler d'institutions divines sans trouver au juste pour elles de fondement inattaquable. C'est le côté par lequel il se rapproche le plus du catholicisme et, à bien des égards, lui reste inférieur, car il ne peut pas y avoir deux systèmes d'autorité également logiques et également parfaits. Aussi bien est-ce à Stahl que se rattache ce que l'on peut appeler le puséysme allemand. — Voyez : Schwarz, *Zur Geschichte der neuesten Theologie*, 4e éd., Leipz., 1869, p. 240 ss. F. Lichtenberger.

STANCARO (Francesco). Voyez *Antitrinitaires*.

STANISLAS (Saint), évêque de Cracovie, né à Sczepanow, dans le diocèse de Cracovie, en 1030, mort à Cracovie en 1079, étudia d'abord

à Gnesen, puis, pendant sept ans à Paris, où il s'appliqua au droit canon et à la théologie. De retour en Pologne en 1059, il distribua ses biens aux pauvres, et, ayant reçu les ordres sacrés, il fut nommé chanoine de la cathédrale de Cracovie. En 1071, il succéda à l'évêque Lambert Zula. Après avoir adressé à Boleslas II, roi de Pologne, d'inutiles remontrances au sujet de sa tyrannie et du débordement de ses mœurs, il finit par le retrancher de la communion des fidèles. Boleslas, irrité, fit égorger Stanislas au pied des autels. La légende lui attribue de nombreux miracles et Innocent IV le canonisa en 1254, et fixa sa fête au 8 mai ; Clément VIII l'avança au 7 du même mois. Saint Stanislas est considéré comme le patron des Polonais. — Voyez *Stanislai vita*, Ignol., 1611 ; Col., 1616 ; Rœpell, *Hist. de la Pologne*, I, 199 ss.

STAPFER (Philippe-Albert) naquit le 23 septembre 1766, à Berne où son père était pasteur. Destiné à la même carrière que lui, il fit ses études de théologie à Berne et à Gœttingue sous Heine, Eichhorn, Michaelis, et fut consacré au saint ministère en 1789. Il ne remplit point de fonctions pastorales, mais fut nommé, en 1792, professeur d'humanités et ensuite de philosophie à l'Institut politique de Berne ; enfin il réunit bientôt à ces fonctions celle de professeur de théologie à l'Académie. Il était en même temps membre des conseils chargés de la direction des écoles et des affaires ecclésiastiques. Il avait dû sa renommée naissante à deux cours écrits, l'un sur la résurrection du Christ et l'immortalité de l'âme, l'autre consacré à l'éloge de Socrate. Il prononça, à la séance d'inauguration de l'Institut politique de Berne, un admirable discours qui mit le sceau à sa réputation. En 1797 parut son livre de la *République morale*, où il examina comment l'humanité pourrait être délivrée de deux maux, la guerre et le mauvais exemple mutuel. Ce fut cette même année qu'il prêcha dans la cathédrale de Berne le seul sermon qu'il ait jamais composé sur la divinité de Jésus-Christ déduite de son caractère. Ce discours, qui a été imprimé dans le recueil de ses œuvres, est plutôt un programme théologique qu'un sermon proprement dit. Il fournit plus tard, avec d'autres écrits sur le même sujet, la matière d'un intéressant mémoire latin de Schnekenburger intitulé *Christologia Stapferi* et lu par lui à une des séances de rentrée de la faculté de théologie de Berne (1842). — La révolution suisse porta Stapfer au pouvoir. Il fut nommé ministre de l'instruction publique et des cultes de la république helvétique. Un des meilleurs actes de son administration fut l'appui qu'il donna à Pestalozzi. C'est grâce à Stapfer que cet homme éminent put essayer sa méthode d'éducation et en répandre les bienfaits. D'ailleurs Stapfer s'occupa beaucoup lui-même des écoles primaires, établit plusieurs écoles normales, et allait fonder une vaste université suisse lorsqu'il fut appelé à des fonctions plus élevées encore et chargé par son gouvernement de le représenter auprès du premier consul à Paris. D'abord simple chargé d'affaires de la légation suisse, il fut, après la bataille de Marengo, ministre plénipotentiaire de la République helvétique près la République française (automne 1800, printemps 1803). Bonaparte convoitait depuis longtemps le Valais, et Stapfer se rendit célèbre par l'énergie avec laquelle il s'opposa aux pro-

jets du premier consul. Il lui refusa la cession du Valais (1802). Son attitude fut approuvée par son gouvernement et ce n'est qu'en 1810 que Napoléon put reprendre ses projets d'annexion. Les notes diplomatiques échangées entre Stapfer d'une part, Bonaparte et Talleyrand de l'autre, ont été réunies en un volume (*Bonaparte, Talleyrand et Stapfer*, Paris, 1869). En 1803, quand Bonaparte se constitua *médiateur* de la confédération suisse, Stapfer donna sa démission et rentra dans la vie privée. Il se fixa à Paris qu'il ne devait plus quitter. Il refusa toutes les fonctions publiques qui lui furent proposées dans la suite et, entre autres, une chaire de professeur à la faculté de théologie protestante de Montauban. Dans son salon de Paris se rencontraient chaque semaine des hommes comme Ampère, Humboldt, Suard, Maine de Biran, Benjamin Constant et plus tard Cousin et Guizot (voy. Delescluze, *Souvenirs de soixante années*, Paris, 1862, p. 116-126; *M. Guizot dans sa famille et avec ses amis*, par Mme de Witt, Paris, 1880, p. 21 ss.). — Ses relations avec Maine de Biran eurent une grande influence sur le développement du système de ce philosophe. Stapfer était un fervent disciple de Kant dont il considérait les idées comme le plus sublime effort de la pensée humaine livrée à elle-même et en dehors de la révélation. Il fit, au point de vue kantien, de nombreuses objections à Maine de Biran. Elles ont été recueillies dans les œuvres de Maine de Biran avec les réponses qui leur furent faites (voy. *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par Cousin; et *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par Naville). Stapfer exerça aussi une action puissante non seulement sur le développement philosophique, mais aussi sur le développement religieux de Maine de Biran, et il ne fut certainement pas étranger au changement qui se fit chez ce grand penseur, parti du condillacisme, passant par le stoïcisme et aboutissant à la fin de sa vie au christianisme le plus sincère et le plus authentique (voir *Pensées de Maine de Biran*, publiées par Naville, 1857). Maine de Biran parle souvent dans ces pages intimes de ses conversations avec Stapfer (cf. *Lettres inédites de Stapfer et Maine de Biran : Revue chrétienne*, année 1875, p. 137 ss.). C'est à cette époque que Stapfer lui-même développa son propre système philosophique et sa théologie. Celle-ci était restée jusque-là assez incomplète. Il avait appris de Kant les limites de la raison pure et, par la raison pratique, par le sens moral, il avait accepté la solution chrétienne de la question religieuse. La grande parole du Christ : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il saura si nos paroles viennent de Lui ou si je parle de moi-même » (Jean VII, 17), lui avait toujours paru, et continua d'être pour lui, jusqu'à la fin de sa vie, le vrai *criterium* de la vérité du christianisme. Mais ses doctrines de la personne du Christ et de la rédemption ne s'étaient pas encore dégagées des idées purement éthiques de Kant et de son école. Il avait surtout été frappé de la beauté morale de la figure de Jésus et n'avait guère considéré en lui que l'idéal de la perfection. Il compléta cette christologie un peu froide par une sotériologie vivante et profondément religieuse. Il apprit à voir en Christ, dit Vinet, « l'auguste suppliant de la race humaine, l'innocent faisant de la cause des coupables sa

propre cause. » — Il donnait dans sa vie le spectacle si rare de la science la plus profonde unie à la foi la plus enfantine. Aussi accueillit-il avec joie le réveil religieux qui se manifesta, vers 1820, dans les pays de langue française. Il fut le théologien de ce réveil; il y représenta le côté scientifique et philosophique, trop négligé par la plupart de ses promoteurs, et il contribua beaucoup à faire connaître et apprécier en France les travaux de la théologie allemande. Il prit aussi une part active à la fondation de plusieurs des sociétés religieuses qui se formaient alors : la société de la morale chrétienne, qui a disparu depuis et où il eut l'occasion de défendre le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat; les sociétés bibliques de Paris, des missions et des traites religieuses qui sont encore aujourd'hui en pleine activité. Les discours qu'il prononçait chaque année aux assemblées générales de ces sociétés étaient des morceaux d'apologétique chrétienne longuement et savamment préparés, des études de philosophie religieuse destinées à survivre aux réunions en vue desquelles elles avaient été composées et qui, en effet, ont été conservées. Vinet, qui était bon juge en ces matières, cite telle partie de ces discours comme « les plus belles pages que le sentiment religieux ait inspirées aux écrivains de notre langue. » Mais Stapfer a peu écrit. Il disait de lui-même : « Je suis *graphophobe.* » Aussi les quelques travaux qu'il a laissés ne le font-il connaître que très imparfaitement. Il n'a composé aucun ouvrage considérable, mais seulement des articles et des discours. Ce sont, outre les discours dont nous venons de parler, des travaux insérés dans les *Archives du christianisme* et dans le *Semeur*, deux feuilles religieuses dont il fut le collaborateur assidu, et surtout les articles nombreux qu'il a fournis à la *Biographie universelle* de Michaud. La vie de *Socrate* et celle de *Kant* sont presque des livres. Il travailla aussi à l'article *Leibnitz* en collaboration avec Maine de Biran. Ce qui frappait surtout chez Stapfer, c'était sa prodigieuse érudition. Il savait admirablement la mettre à profit dans la conversation et il a laissé le souvenir d'un causeur très fin, très spirituel, aussi distingué dans son salon que dans son cabinet. Ce qui ajoutait encore au charme de son commerce, c'était sa parfaite bonté, sa débonnaireté à toute épreuve jointe à une humilité, une modestie presque fabuleuse. Il mourut le 27 mars 1840. « Priez pour moi, cher ami, disait-il à son fils aîné, quelques jours avant de mourir, je suis condamné devant le tribunal de Dieu à cause de mes péchés, mais je suis sauvé par le sang de notre Seigneur Jésus-Christ. J'ai examiné tous les systèmes et je n'ai trouvé que des citernes crevassées. » — Nous avons cité dans le cours de cet article la plupart des travaux à consulter sur la personne et les écrits de P.-A. Stapfer. Nous y ajouterons sa correspondance avec Rengger, ministre de l'intérieur de la République helvétique, en allemand et en français (*Leben und Briefwechsel von Albrecht Rengger*, 2 vol. in-8°, Zurich, 1847); voir aussi : *Notice de Villenave*, lue à la société de la morale chrétienne (*Semeur* du 13 mai 1841); le *Semeur* du 1er avril 1840, *Notice nécrologique; Archives du christianisme*, t. XII, p. 139); *Paroles prononcées sur la tombe de P.-A. Stapfer*, par MM. F. Monod et Grand-Pierre, l'article *Stapfer*

dans le Dictionnaire de Dezobry; enfin l'article *Stapfer* dans la *Biographie des hommes vivants* de Michaud et dont il a été lui-même l'auteur. On a publié après sa mort sous ce titre : *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques et religieux*, 2 vol. in-8° (Paris, 1844), les travaux français de la seconde moitié de sa vie, ainsi que son sermon sur la divinité de Jésus-Christ. Ces deux volumes sont précédés d'une *Notice* sur Stapfer écrite par Vinet, notice réimprimée dans le dernier volume, des œuvres complètes de Vinet. Le lecteur trouvera à la fin de cette notice la liste complète des ouvrages de P.-A. Stapfer tant en latin, qu'en allemand et en français. ED. STAPFER.

STARK (Jean-Auguste), protestant converti, né à Schwerin en 1714, mort en 1816. Il entra dans la franc-maçonnerie à Gœttingue, où il étudia la théologie et les langues orientales et resta pendant longtemps un membre zélé de l'ordre. Après un séjour prolongé à Saint-Pétersbourg et un voyage à Londres et à Paris, il fut nommé en 1766 conrecteur à Wismar et appelé, en 1766, à Kœnigsberg, pour y professer les langues orientales et y occuper une chaire de prédicateur de la cour. Il résigna en 1777 ses fonctions pour enseigner la philosophie au gymnase de Mitau; enfin, en 1781, la cour de Darmstadt lui conféra l'office de premier prédicateur et la première place dans le consistoire. Par ses écrits passablement hétérodoxes : *Hephæstion* (1775), *Pensées et considérations franches sur le christianisme* (1780), *Essai d'une histoire de l'arianisme* (1783), Stark s'était attiré le reproche de néologie. Un article de la *Revue mensuelle* de Berlin (VIII, 42 ss.; cf. *Bibl. univ. allem.*, LXXVI, 279 ss.) l'accusa, en 1786, de cryptocatholicisme. Stark essaya de se défendre (*Ueb. Kryptocathol.*, *Proselytenmacherei*, *Jesuitismus*, etc., Francf., 1787, 2 vol.) et engagea avec ses adversaires une lutte qui ne fut pas exempte d'acrimonie; il fortifia les soupçons élevés contre lui par un écrit anonyme : *le Banquet de Théodule* (1809; 7e éd., 1828), dans lequel, comme aussi dans la *Correspondance de Théodule* (1817), se trouve une chaude apologie du catholicisme. Après sa mort, survenue en 1816, on trouva dans son appartement une pièce disposée pour y lire la messe, et, conformément à ses instructions, il fut enseveli dans la terre bénite du cimetière catholique. Son abjuration avait eu lieu le 8 février 1766 à l'église Saint-Sulpice, pendant son séjour à Paris. L'acte d'abjuration, outre la signature de Stark, porte celles de l'abbé Joubert, de Saint-Sulpice, de l'abbé de Bausset et de Chazal de La Morandie, vicaire. — Voyez Gieseler, *Kirchengesch.*, IV, 76; Hagenbach, *Kirchengesch. des 18 ten u. 19 ten Jhh.*, II, 311; l'article de Picot dans la *Biographie* de Michaud; l'*Ami de la religion*, XVI, 65 ss.

STATISTIQUE. — La statistique est la science qui expose la situation politique, religieuse, économique, sociale, etc., d'une nation, d'une ville, d'une église, d'un groupe quelconque de population à un moment donné. Cette définition, empruntée avec quelques modifications à M. Maurice Block (*Traité théorique et pratique de statistique*, 1878, p. 85), n'est pas la seule qui ait été donnée de cette science. On compte un grand nombre de manières de comprendre la nature et la tâche de la statistique; mais ce n'est pas le lieu de les discuter ici; nous nous

contentons de retenir la définition qui nous a paru la plus exacte et la plus complète.— Comme science, la statistique est fort récente, si récente même que non seulement ses résultats, mais encore sa méthode et ses procédés sont loin d'être arrivés à une précision satisfaisante. Mais, dans la pratique, il est certain que l'on a fait dès longtemps de la statistique. Depuis qu'il y a des Etats et des gouvernements à peu près réguliers, les hommes placés à leur tête ont dû se préoccuper de recueillir les renseignements les plus indispensables à l'accomplissement de leur tâche. Moïse, en procédant au dénombrement d'Israël, a fait déjà acte de statisticien. Depuis lors, l'histoire nous présente à toutes les époques beaucoup de faits qui rentrent dans le domaine actuellement assigné à la statistique. Mais tous ces renseignements recueillis par les gouvernements restèrent longtemps leur propriété exclusive, que souvent ils conservaient secrète avec un soin jaloux. Le premier ouvrage destiné à communiquer au public les faits recueillis dans ce domaine fut publié à Venise en 1580, par Francesco Sansovino, sous le titre de : *Del governo e amministratione di diversi regni e republiche*, etc. Ce livre fut suivi bientôt d'un grand nombre d'autres, traitant soit de l'Europe entière, soit d'un Etat en particulier. Mais la théorie de la statistique n'existait pas encore, et ce n'était qu'à la fin du dix-septième siècle que les premiers essais dans cette direction devaient être faits par Couring († 1681), et par Seckendorf († 1692). Enfin, au milieu du siècle dernier, un professeur de Gœttingue, G. Achenwell († 1772), vint grouper en corps de science les éléments recueillis jusqu'à lui. Son livre principal, dont la première édition date de 1749, est intitulé : *Staatsverfassung der heutigen vornehmsten europæischen Reiche*, etc., et précédé d'une introduction théorique sur la statistique en général. Après lui nous citerons encore le pasteur J.-P. Süssmilch, de Berlin († 1767), Schlœzer († 1809), Quételet, Moreau de Jonnès, etc. Aux études de ces savants vinrent se joindre les publications importantes des bureaux de statistique institués successivement depuis le commencement de ce siècle dans tous les Etats européens ; puis, enfin, à partir de 1850, les travaux entrepris par les congrès internationaux de statistique ou sous leur impulsion. — Dans l'état actuel de la science, la statistique se compose de deux parties et se propose deux buts. Elle veut d'abord décrire les objets qu'elle étudie, en constatant les faits et les phénomènes qui s'y manifestent. Elle cherche ensuite à expliquer ces faits et ces phénomènes et, dans certains cas, à en tirer des renseignements et des applications utiles à la pratique. Dans la première partie de sa tâche, elle est ou s'efforce d'être une science exacte; elle s'enquiert de renseignements qui n'ont de valeur pour elle que lorsqu'ils peuvent s'exprimer par un chiffre. Les chiffres recueillis dans ce premier travail sont les éléments que le statisticien doit discuter et comparer dans la sconde partie de son œuvre, pour en tirer les lois et les enseignements qu'ils sont susceptibles de fournir. La recherche et l'étude de ces lois statistiques poursuivies avec grand soin par la plupart des savants contemporains, disciples de Quételet, présente souvent un très vif intérêt. Néanmoins nous pensons qu'en cette matière l'on dépasse souvent aujourd'hui le vrai par amour

de l'ingénieux, et notamment dans la statistique religieuse et ecclésiastique qui nous préoccupe plus spécialement ; il nous semble plus prudent et plus scientifique de s'en tenir encore à la méthode purement descriptive qui était celle de Schlœzer et de son école. Nous ne nions pas que l'interprétation des faits constatés et de leurs causes, la recherche et la détermination des lois qui les régissent ne puisse être féconde dans notre domaine ; mais nous devons confesser, d'autre part, que la constatation de ces faits est encore presque toujours trop incomplète et trop incertaine pour que le moment de généraliser soit déjà arrivé. La statistique ecclésiastique de l'avenir aura peut-être une tâche grande et belle à remplir dans cet ordre d'idées ; mais, pour le présent, il est plus sage de construire l'échafaudage et les fondements, et d'ajourner encore les préoccupations relatives au couronnement de l'édifice. Les chiffres les plus élémentaires de la statistique ecclésiastique renferment encore tant d'éléments incertains, qu'il est impossible de ne pas trouver prématurées toute généralisation, toute constatation de lois dans le genre de celles que Quételet et ses nombreux disciples ont cherché, non sans succès, à fonder sur la généralité des actions humaines et sur le retour périodique au nombre sensiblement égal des actes qui paraissent appartenir le plus complètement aux libres déterminations de la volonté individuelle. Nous n'interdisons pas la généralisation d'une manière absolue et définitive ; mais nous refusons toute valeur à une généralisation basée sur des chiffres qui ne sont pas absolument certains, et il n'y a presque pas un seul chiffre de la statistique ecclésiastique qui nous inspire une confiance complète. — Dans l'état actuel de nos connaissances, la tâche du statisticien, qui s'occupe de l'état ecclésiastique et religieux d'un pays, se réduit donc presque entièrement à recueillir des faits et des chiffres aussi voisins que possible de la vérité. Le savant ne pourra pas, dans l'énorme majorité des cas, faire lui-même le premier travail de dénombrement ; il devra le recevoir des agents qui en ont rassemblé les éléments. Ces agents sont : 1° les autorités de l'Etat qui réunissent, dans un but administratif, certains renseignements relatifs aux cultes : nombre des adhérents de chaque confession, de leurs ministres, des édifices du culte, évaluation des revenus dont chaque culte dispose, circonscription géographique, paroisses et diocèses, établissements d'instruction ecclésiastique, etc. ; 2° les autorités ecclésiastiques elles-mêmes qui doivent naturellement, dans bien des cas, recueillir des données plus ou moins complètes sur les mêmes objets ; 3° enfin les travaux généralement incomplets, faits à titre individuel par des savants isolés sur tout ou partie des mêmes questions. Les chiffres ainsi obtenus sont loin d'avoir tous la même valeur, et le statisticien aura à les discuter pour en apprécier l'authenticité. En général, les données émanant des autorités ecclésiastiques doivent être tenues pour assez suspectes et rectifiées avec soin. Des causes diverses contribuent à les altérer. Nous ne parlons pas des erreurs conscientes ou inconscientes par lesquelles une minorité religieuse cherche à grossir dans un pays son importance apparente. Le fait n'est pas rare ; nous nous contentons de le signaler, sans y insister. Bien plus fréquentes encore sont les fautes commises par

négligence. L'autorité ecclésiastique confie généralement le soin de recueillir les renseignements dont elle a besoin à des hommes qui n'ont pas reçu la préparation nécessaire pour bien s'acquitter d'une mission de ce genre. Les registres ecclésiastiques sont trop souvent tenus avec désordre, et les chiffres que l'on en tire ne peuvent être reçus qu'avec une grande défiance. Aussi leur préférons-nous presque toujours les documents émanés des autorités de l'Etat. Néanmoins, ces derniers documents eux-mêmes n'ont pas toujours toute l'exactitude désirable. Les bureaux de statistique font généralement les plus louables efforts pour arriver à la vérité; mais trop souvent les agents inférieurs qu'ils emploient n'ont pas tout le zèle et toute l'intelligence nécessaires pour que les chiffres de détail recueillis puissent être toujours acceptés comme vrais. Et si ces premiers chiffres manquent d'exactitude, toute la suite du travail perd le caractère d'exactitude qui seul peut lui assurer de la valeur. — La statistique ecclésiastique est-elle condamnée à travailler toujours sur des données incomplètes et fautives? Nous le croyons; cependant on peut espérer que les causes d'erreur diminueront et que, sans atteindre la vérité absolue, on approchera davantage de la vérité. Les méthodes se perfeetionneront et leur application sera moins défectueuse. Malheureusement, en même temps qu'ils se servent de méthodes plus sûres, plusieurs gouvernements, et notamment le gouvernement français, font dans leurs investigations une part toujours moins grande aux questions relatives aux cultes. On a fait en France, depuis quelques années, de remarquables enquêtes sur les congrégations religieuses et sur les biens qu'elles possèdent; mais on a négligé de relever certaines données élémentaires et faciles à recueillir. Ainsi, par exemple, la rubrique « cultes » a disparu du questionnaire dressé à l'occasion du recensement de 1876, et nous en sommes réduits, pour la première de toutes les questions, le nombre des adhérents de chaque confession en France, aux chiffres déjà très vieillis de 1872. Il est donc possible, si l'on persévère dans la même voie, que nous devions, dans quelques années, nous contenter de chiffres recueillis par les autorités ecclésiastiques elles-mêmes. Mais, comme cela a été dit plus haut, les documents émanés de cette source sont suspects à juste titre. Nous voudrions néanmoins voir les corps ecclésiastiques s'en préoccuper davantage et prendre quelques mesures pour remédier au désordre qui règne dans cette branche de leur administration. Pour le protestantisme français en particulier, on pourrait sans trop de peine arriver à d'utiles résultats. Mais il faudrait pour cela que les corps ecclésiastiques veillassent strictement à l'exécution des instructions données dans ce sens et réprimassent au besoin les négligences trop fréquentes dans la tenue des registres paroissiaux. Il faudrait aussi avoir la sagesse de se contenter pour le début de résultats modestes, et constater simplement les chiffres les plus faciles à recueillir; on ne passerait à des recherches plus délicates que lorsque le personnel serait mieux préparé à y procéder. On arriverait graduellement à tracer une statistique, approximative encore, mais déjà infiniment plus exacte que celle que nous possédons aujourd'hui, et pouvant mieux apprécier les forces réelles du protestantisme dans notre pays, on saurait mieux

ce qu'on en peut attendre et ce qu'on est en droit de lui demander. Faute de ces renseignements premiers, le statisticien est aujourd'hui condamné aux tâtonnements les plus pénibles, lorsqu'il traite les questions ecclésiastiques et religieuses. Ce que nous avons dit de la France est vrai, à des degrés divers, de presque tous les autres pays. Aussi notre science est-elle encore entièrement dans l'enfance; et dans les articles que l'*Encyclopédie* a consacrés à la statistique ecclésiastique, il n'en est peut-être pas un seul où les hypothèses et les conjectures n'aient dû, dans une large mesure, suppléer à la regrettable insuffisance des documents authentiques. — Nous ne pouvons donner ici une bibliographie complète de notre sujet. Pour la théorie de la statistique, nous renverrons à Fallati : *Einleitung in die Wissenschaft der Statistik*, Tubingue, 1842; Knies, *Die Statistik als selbstændige Wissenschaft*, Cassel, 1850; Jonak, *Theorie der Statistik*, Vienne, 1856; Rümelin, *Reden und Aufsætze*, Tubingue, 1875; Maurice Block, *Traité théorique et pratique de statistique*, Paris, 1878, etc. Pour la statistique ecclésiastique en particulier, les travaux principaux relatifs à chaque pays se trouvent consignés à la fin des articles qui en exposent les résultats; nous ne mentionnerons ici que les ouvrages les plus notables qui traitent de l'ensemble de la science : Stæudlin, *Kirchliche Geographie und Statistik*, 2 vol., Tubingue, 1804; Augusti, *Beitræge zur Geschichte und Statistik der evangelischen Kirche*, Leipzig, 1837-1838; J. Wiggers, *Kirchliche Statistik*, etc., 2 vol., Hambourg, 1842; Neher : *Kirchliche Geographie und Statistik*, tome Ier, Ratisbonne, 1864; Armand de Mestral, *Tableau de l'Eglise chrétienne au dix-neuvième siècle*, Lausanne, 1870; Alex. d'OEttingen, *Moralstatistik*, 2e édit., 1871, etc.

E. Vaucher.

STAUDENMAIER (François-Antoine), théologien catholique distingué, né en 1800 à Donzdorf, bourg du cercle wurtembergeois de Geisslingen, mort en 1856. Fils d'un pauvre ouvrier, il fut mis en apprentissage chez son père, mais ne tarda pas, sous la direction de maîtres habiles, à faire de grands progrès dans les langues classiques et la philosophie qu'il étudia à Tubingue, ainsi que la théologie à laquelle il finit par se vouer. En 1830, il fut nommé professeur de la faculté de théologie nouvellement créée à Giessen; en 1834, il fonda, avec le concours de plusieurs de ses collègues, les *Annales de théologie et de philosophie chrétienne*, auxquelles il fournit un grand nombre de dissertations et d'articles critiques. En 1837, Staudenmaier passa, en qualité de professeur de dogmatique, à l'université de Fribourg, et fut comblé d'honneurs par les autorités ecclésiastiques et par le gouvernement badois. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Histoire des élections épiscopales et des droits et de l'influence des princes sur elles*, Tub., 1830; 2° *Jean Scot Erigène et la science de son temps*, Francf., 1834; 3° *Encyclopédie des sciences théologiques*, May., 1832; 4° *Philosophie du christianisme*, Giessen, 1840; 5° *Dogmatique chrétienne*, Frib., 1844-52, 4 vol.; 6° *De la paix relig. et de l'avenir de la mission relig. et polit. des temps modernes*, 1846-1845, 3 vol.; 7° *Exposition critique du système de Hegel*, May., 1844.

STAUPITZ (Jean de), vicaire général de l'ordre des augustins en Allemagne, le protecteur et l'ami de Luther, né dans la Saxe électorale à une date inconnue, mort à Salzbourg en 1524. Il étudia à diverses universités, se fit recevoir docteur à Tubingue et, repoussé par la scolastique, s'adressa à l'Ecriture sainte et aux ouvrages des mystiques pour y découvrir le dessein de Dieu pour le salut des hommes. De famille noble, distingué par ses connaissances et son esprit, doué des aptitudes les plus diverses, il conquit les faveurs de l'électeur de Saxe, Frédéric le Sage, qui l'envoya à Rome pour obtenir du pape les privilèges nécessaires pour établir une université à Wittemberg. Il réussit dans sa mission et fut nommé doyen de la faculté de théologie (1502). L'année suivante, il fut unanimement élu par son chapitre en qualité de vicaire général de l'ordre des augustins en Allemagne. Dès 1512, bien que Staupitz fût un sincère admirateur de saint Augustin, il ordonna que la lecture de ses ouvrages, pendant les repas, fût remplacée par celle de la Bible, dans tous les couvents de son ordre. Nous renvoyons à l'article *Luther* pour tout ce qui concerne les rapports de Staupitz avec le grand réformateur. Pourtant, sa nature contemplative et mystique se sentit froissée par la tournure que prenait la Réforme qu'il avait si puissamment aidé à préparer. Il lui manqua la force de volonté et l'héroïsme nécessaires pour devenir l'un de ses champions. Tout en reconnaissant les abus de l'Eglise et en désirant sincèrement une réforme, il recula devant une rupture avec le saint-siège. Aussi le voyons-nous quitter Wittemberg dès 1519, pour se retirer à Salzbourg où il devint d'abord prédicateur de la cour de l'habile archevêque et cardinal Matthieu Lang, puis abbé du couvent des bénédictins, et enfin vicaire et suffragant de l'archevêque. Pourtant, il ne cessa pas d'entretenir des rapports d'amitié avec Luther et ses compagnons d'œuvre. Ses lettres et les ouvrages des réformateurs trouvés dans sa bibliothèque montrent qu'il n'avait point renié ses convictions évangéliques. On a de Staupitz, outre ses *Lettres*, un *Traité de l'amour de Dieu*, un *Opuscule sur l'imitation de la mort du Christ*, un *Livre de la foi chrétienne*, un sermon *De exsecutione æternæ prædestinationis*, et une dissertation : *De missa audienda in propria parochia.* — Voyez *Vita Staupitii*, dans Adami *Vitæ theologorum;* Grimm, *De Joanne Staupitio*, dans la *Revue historique* d'Illgen, 1837, H. 2, p. 65 ss.; Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, 1836, p. 256 ss., et surtout Kolde, *Die deutsche Augustiner Congregation u. Joh. v. Staupitz*, Gotha, 1879.

STEFFENS (Henri), philosophe luthérien, né à Stavanger, dans la Norvège, en 1773, mort à Berlin en 1845. Il s'appliqua de préférence à l'étude des sciences naturelles qu'il professa avec distinction à Breslau et à Berlin. Gagné d'abord par l'étude de Spinoza aux doctrines du panthéisme, il ne tarda pas à abjurer ses erreurs avec un certain éclat (*Comment je suis revenu au luthéranisme, et ce qu'il est pour moi*, Bresl., 1831), et fit profession d'un luthéranisme très strict (*La fausse théologie et la foi véritable*, Bresl., 1831, dirigée contre l'union des Eglises calviniste et luthérienne, décrétée par Frédéric-Guillaume III), au grand

déplaisir de Schleiermacher et de ses anciens amis. Son ouvrage principal porte le titre de *Principes de la philosophie de la nature*, Berl., 1806. Steffens s'y montre imbu des idées de l'école romantique et disciple, assez libre d'ailleurs, de Schelling. — Voyez son autobiographie très intéressante, publiée sous le titre : *Was ich erlebte*, Bresl., 1840, 10 vol., et l'article de Jul. Hamberger, dans la *Real Encykl.* de Herzog, XXI, 154 ss.

STEUDEL (Jean-Chrétien-Frédéric), savant théologien wurtembergeois, né à Esslingen en 1779, mort à Tubingue en 1857. Après un voyage scientifique à Paris, où il se livra à l'étude de l'arabe et du persan, sous la direction de Sacy, de Langlès et de Chézy, il professa les langues orientales et l'exégèse de l'Ancien Testament, à Tubingue, depuis 1815 ; il fit également des cours sur la dogmatique et l'apologétique, à partir de 1826. Supranaturaliste décidé, Steudel défendit avec une obstination qui avait sa source dans des convictions sincères, mais peu éclairées, l'enseignement universitaire contre l'invasion des méthodes nouvelles de la critique qui lui semblaient périlleuses pour la foi. Nous avons de lui : 1° de nombreux articles dans les *Archives* de Bengel et la *Revue théologique de Tubingue*, fondée par lui en 1828 ; 2° *Théologie de l'Ancien Testament*, publiée après sa mort par Œhler, Berl., 1840 ; 3° *Dogmatique*, 1834 ; 4° *Esquisse d'une apologétique*, 1830 ; 4° un grand nombre de brochures sur les questions ecclésiastiques du jour, parmi lesquelles nous citerons sa *Réplique* à Strauss (1837), qui avait lancé contre lui les attaques les plus violentes.

STEWART (Dugald). Voyez *Ecossaise* (Philosophie).

STIER (Rodolphe) [1800-1862], le représentant le plus célèbre de l'exégèse édifiante et mystique. Né à Fraustad, dans la province de Posen, il termina à Berlin et à Halle des études incomplètes. Nature poétique et enthousiaste, il s'était jeté à corps perdu dans les aspirations romantiques et patriotiques de cette époque. Lié avec Jean-Paul, il imita son genre maniéré et prétentieux dans des essais littéraires : *Krokodileier ; Træume u. Mæhrchen*, qu'il désavoua plus tard. Ce furent les épreuves, un deuil de cœur et l'étude de la Bible qui convertirent à Christ cette nature ardente et passionnée. Le *Gnomon* de Bengel et le *Commentaire biblique* de Fr. v. Meyer de Francfort devinrent sa lecture assidue. Il voyait alors à Berlin un groupe de chrétiens réveillés comme lui, Tholuck, Bethmann-Hollweg, le baron de Kottwitz. En même temps, il suivait les cours de Neander et de Lücke, sans toutefois les trouver assez orthodoxes. Puis il passa quelques années au séminaire pastoral de Wittemberg, où il se lia d'une amitié intime avec Rothe et Krummacher, tout en fréquentant assidûment la maison du directeur Nitzsch le père, dont il épousa plus tard la fille. En 1824, Stier fut nommé professeur à l'école des missions de Bâle, puis successivement pasteur à Frankleben près de Mersebourg, à Wichlinghausen dans le Wupperthal, et plus tard surintendant à Schkenditz et à Eisleben. — Presque tous ses écrits traitent de la Bible, qui fut l'objet de l'étude patiente et passionnée de toute sa vie. Ses commentaires sur les *Discours du Seigneur Jésus* (*Die Reden des Herrn Jesu*, 1843-48, 7 vol. ;

Die Reden des Herrn Jesu vom Himmel her, 1859 ; une édition pour les laïques a paru sous le titre : *Die Worte des Worts*, Barmen, 1857, 3 vol.), sur ceux *des Apôtres* (*Die Reden der Apostel nach Ordnung u. Zusammenhang ausgelegt*, 1824-30, 2 vol.) et *des Anges* (*Die Reden der Engel in der heil. Schrift*, 1861), ont eu un succès considérable ; il faut y joindre un *Commentaire sur les Psaumes* (1834-1835, 2 vol.), le *second Esaie*, le *livre des Proverbes*, l'*Epître aux Ephésiens*, celle *aux Hébreux*, celles *de Jacques et de Jude*, ainsi qu'une *Bible polyglotte* très estimable. L'exégèse de Stier est basée sur une foi absolue dans l'inspiration et dans l'infaillibilité du texte sacré. Pour Stier, la personnalité de l'écrivain s'efface et disparaît presque entièrement devant celle du Saint-Esprit, qui est le *auctor primarius* de l'Ecriture. C'est lui qui a donné à la Bible, soit pour l'ensemble, soit pour les détails, cette ordonnance admirable, et aux divers passages leur sens profond et mystique ; c'est lui qui a établi l'harmonie entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre les évangiles et les épîtres. La pensée de Stier, ou plutôt celle qu'il prétend puiser dans la Bible, est profonde, ingénieuse, mais trop prolixe et trop raffinée. Ses ouvrages renferment des trésors d'observations psychologiques et philologiques : c'est un véritable embarras de richesse. Stier étudie les moindres nuances du langage biblique et en tire des remarques fines, quoique parfois trop recherchées. On sent aussi assez fréquemment les lacunes que présente l'éducation philologique et historique de l'auteur. Heureusement ces défauts sont corrigés, en un certain sens, par l'absence d'esprit systématique et de rigueur dogmatique. Stier, et en ceci il est fidèle à la tradition mystique, reste indépendant de toutes les écoles et de tous les partis. Il place la Bible au-dessus de toutes les dogmatiques et de toutes les confessions de foi. Aux théologiens de l'école de la conciliation, il reproche leur timidité et leurs inconséquences, aux luthériens leur servilisme dogmatique et leur esprit réactionnaire. Il s'éleva avec force contre l'idolâtrie du nom de Luther (*Altes u. neues in deutscher Bibel*, 1828 ; *Darf Luther's Bibel unberichtigt bleiben?* 1836), et donna lui-même une nouvelle édition de son catéchisme et une traduction de la Bible, basée sur celle de Luther, mais plus fidèle au texte et accompagnée de nombreux passages parallèles, choisis avec beaucoup de soin. De même, il blâma l'usage exclusif des anciens cantiques (*Die Gesangbuchsnoth*, 1838), et tança vertement les attaques dirigées contre l'Union (*Unlutherische Thesen, deutlich für Jedermann*, 1855). Nous devons citer encore un *Abrégé homilétique* (*Kurzer Grundriss einer biblischen Keryktik*, 1850), dans lequel Stier réclame le retour à une prédication strictement biblique, pour la forme comme pour le fond, basée sur la Bible bien comprise dans son merveilleux organisme, et reproduite par le Saint-Esprit dans l'expérience de chacun. Il insiste sur la distinction à faire entre la prédication missionnaire et le sermon prononcé devant une communauté de chrétiens, et polémise vivement contre la routine et le pédantisme auxquels donne lieu l'obligation de prêcher sur les péricopes traditionnelles. Stier a publié lui-même plusieurs recueils de sermons d'après ces principes (*Evangelienpredigten ; Epistelpredigten für*

das christliche Volk). Ses souffrances corporelles, l'inflexibilité et la raideur de son caractère, sa polémique souvent passionnée, ainsi que son biblicisme rigide, expliquent peut-être pourquoi, malgré tant de beaux dons, il a si peu agi par son contact personnel, et pourquoi il s'est pour ainsi dire trouvé isolé pendant les vingt dernières années de sa vie. — Voyez : Nitzsch, *Stier als Theologe*, Barm., 1865, et une biographie détaillée, publiée par son fils : *Dr E. R. Stier*, Wittemb., 1868.

STILLING (Jean-Henri Jung, dit) [1740-1817], écrivain mystique de la fin du dernier siècle, dont les écrits occupent une place éminente dans l'histoire de la littérature religieuse populaire de l'Allemagne. Ame poétique et aimante, richement douée, unissant à une sensibilité presque maladive une imagination puissante et un rare talent d'exposition, Jung Stilling a su répandre sur sa vie et sur ses écrits un charme incomparable. Né dans la principauté de Nassau-Siegen, dans un pauvre village perdu au milieu des bois et des charbonnières, il reçut une instruction très imparfaite et eut à soutenir des luttes incessantes contre la misère. Les traditions pieuses et superstitieuses de sa famille, ses lectures désordonnées, l'habitude d'admettre comme vrais tous les contes et toutes les légendes à l'égal de la Bible, ses courses solitaires au milieu d'une nature admirable, son éloignement et son ignorance des hommes le rendirent impressionnable à l'excès. Il amassa, durant les rêveuses années de sa jeunesse, un fonds inépuisable de sentimentalité. On pressent le choc tragique que devait produire sur cette âme molle et élégiaque son premier contact avec le monde. — Instituteur et tailleur jusqu'à vingt et un ans, dérobant à un travail peu en harmonie avec ses goûts les rares instants qu'il pouvait consacrer à l'étude, puis précepteur et intendant dans des conditions extrêmement difficiles pour un caractère aussi susceptible que le sien, en relation avec des piétistes et des inspirés qui imprimèrent une direction mystique à son âme naturellement religieuse, mis en possession d'un secret pour opérer la guérison des ophtalmies, Jung Stilling put enfin, grâce à de généreux protecteurs, faire rapidement quelques études régulières à Strasbourg et y conquérir le diplôme de docteur en médecine (1771). Le séjour à cette université le mit en relation avec Gœthe et Herder et dès lors, tout en ne se séparant pas de ses anciens amis, il agrandit son horizon, déposa sa timidité et sa gaucherie naturelles et s'établit comme oculiste à Elberfeld. L'histoire de sa jeunesse, publiée par les soins de Gœthe, eut un succès considérable et contribua à le tirer de la misère. — Nature mobile et inquiète, impropre aux exigences assujettissantes de la vie pratique, Stilling professa l'économie politique, pour laquelle il se croyait une vocation particulière, successivement à Kaiserslautern, à Heidelberg et à Marbourg, devant un nombre d'élèves sans cesse décroissant. Heureusement que ses cures et ses écrits, de plus en plus productifs, lui permirent de payer ses dettes et le tirèrent de ses embarras pécuniaires toujours renaissants. En 1806, se rendant à l'invitation de son ami et admirateur le margrave de Bade, il s'établit à Carlsruhe, en qualité de conseiller intime, avec résidence au château. Ses fonctions étaient toutes spirituelles et nullement politiques. Mis à l'abri contre

les soucis de l'existence matérielle, Stilling put, à partir de ce moment, se livrer tout à loisir à sa vocation d'écrivain, soigner son immense correspondance et sa cure d'âmes plus étendue encore, tout en continuant ses guérisons merveilleuses. On peut dire que jamais homme n'a été plus admiré et plus aimé que Stilling. Il avait groupé autour de lui une nombreuse communauté d'âmes sympathiques qui lui étaient dévouées avec ferveur et qui le regardaient presque comme un être supérieur. — Ce qui nous paraît surtout caractériser la vie et les écrits de Jung Stilling, c'est l'union d'une âme sincèrement religieuse avec une nature d'artiste libre et originale. Il a une foi filiale, on peut même dire enfantine dans la Providence, mêlée à un sentiment de sa personnalité, de sa vocation, de son inspiration divines qui n'est pas exempt de vanité. Stilling avait un besoin maladif de repos, qu'il n'est parvenu à satisfaire, et encore avec peine, qu'à la fin de sa vie. Toujours en route pour « la maison paternelle, » il adore les voies mystérieuses de Dieu sans les comprendre ; il compte avec une joyeuse résignation sur l'intervention miraculeuse de Dieu dont il trouve dans sa vie des preuves nombreuses et éclatantes. Lorsqu'il est assailli par l'infortune, il voit « s'émouvoir les entrailles du Père des hommes qui ne peut presque pas retenir l'expression de sa pitié. » « Heureux, se plaisait-il à répéter, ceux qui sont en mal de la patrie céleste, car ils y entreront. » Stilling aimait à démêler dans la vie terrestre les traces d'une vie plus haute et d'un monde surnaturel ; il croyait à la possibilité d'une communication actuelle avec le règne des esprits. Sa mission est tout apocalyptique ; il aime à prédire l'avenir et croit avec ferveur à la venue prochaine du règne millénaire. — Malgré cette ardeur de personnalité et ces vues extravagantes qu'il mêlait à toutes choses, Stilling possède à un haut degré le talent de parler un langage populaire : il écrit avec simplicité et délicatesse, dans une langue à la fois émue et ferme. Ses ouvrages respirent je ne sais quel charme pénétrant et mélancolique. On sent une âme qui, sans cesser de lutter et d'aspirer vers un monde meilleur, jouit pourtant d'une paix singulière et d'une confiance illimitée en Celui d'où elle découle. C'est le pèlerin qui sait qu'il n'a pas ici-bas de cité permanente et qui, à chaque étape, sent redoubler sa joie à la pensée de la cité bâtie sur le rocher des siècles où il aura sa demeure pour toujours. — Jung Stilling est plus grand comme écrivain que comme penseur. Il n'a pas laissé une seule œuvre scientifique ni une seule pensée vraiment originale. Il est amateur et éclectique en philosophie comme en dogmatique, se formant une doctrine diaprée, puisée pêle-mêle chez Descartes et chez Leibniz, chez Bengel et chez Herder. Son esprit tolérant et large l'a indisposé contre les piétistes que, dans quelques écrits polémiques assez violents, il a traités de pharisiens et d'hypocrites. Ses traités sur l'*Apocalypse* (*Die Siegesgeschichte*) et sur la *Théorie des esprits* (*Die Theorie der Geisterkunde*) sont des commentaires des idées de Bengel et de Swedenborg ; ses contes et ses romans (*Das Heimweh. Scenen aus dem Geisterreiche ; Geschichte des Herrn von Morgenthau ; Theodor von den Linden ; Florentin von Fahlendorn ; Theobald oder die Schwærmer*), empreints de

mysticité et d'humour, offrent un mélange souvent bizarre, parfois heureux de traits charmants et extravagants ; mais l'œuvre la plus originale, la plus dramatique, et on peut dire la plus religieuse de Stilling, c'est son autobiographie (*Heinrich Stilling's Jugend, Jünglingsjahre. Wanderschaft, Lehrjahre*, 1778), qui a eu un nombre prodigieux d'éditions et qui, encore aujourd'hui, est l'un des livres les plus répandus et les plus attachants de la littérature ascétique de l'Allemagne. — Voyez Gœbel, *Jung Stilling als Volksschriftsteller*, dans les *Prot. Monatsblætter*, 1857, H. 7, et 1860, H. 1. F. LICHTENBERGER.

STOÏCISME. Ce nom a été donné à l'école de philosophie fondée par Zénon, de Cittium (mort vers 260 avant Jésus-Christ), parce qu'il réunissait ses disciples dans une promenade couverte d'Athènes, nommée στοα (le Portique). L'enseignement de la morale fut l'affaire essentielle des philosophes de cette école. Ce n'est pas qu'ils ne se soient pas occupés de la logique, c'est-à-dire du mode de formation de la connaissance dans l'esprit humain, et de la physiologie, c'est-à-dire de l'explication de la nature ; mais ce n'était que parce qu'ils se proposaient de donner par là des bases solides et inébranlables à la morale. Il est douteux qu'ils y aient réussi. Commencer, quand on veut fonder une morale, par identifier Dieu (la raison universelle) avec la nature, et l'un et l'autre avec le destin, comme le font les stoïciens, c'est supprimer la volonté individuelle, et, par suite, toute morale dans le sens vrai du mot, et c'est être inconséquent avec ses propres principes que de déclarer, comme ils le font, que le bien est chose obligatoire, qu'il doit être voulu immédiatement et pour lui-même et qu'il est la seule mesure de la valeur de l'homme. — Sans doute, le stoïcisme est plein de sentiments élevés, mais que d'inconséquences et que de paradoxes ! On ne peut qu'applaudir à leur maxime que le but de l'existence humaine est la vertu ; mais il est difficile de comprendre comment la nature, par le fait qu'elle se montre à nous comme l'ordre et la régularité, peut nous y conduire. Le précepte de Cléanthe (vers 264 avant Jésus-Christ) qu'il faut vivre conformément à la nature, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, est en accord avec l'ensemble de la physiologie stoïcienne, mais ne semble pas, pris à la lettre, pouvoir être une règle de morale. Les stoïciens nous paraissent mieux inspirés quand ils proclament qu'il faut vivre selon la droite raison (ὀρθὸς λόγος ; Cicéron, *De finibus*, III, 6). C'est bien ici une règle de morale ; mais on a quelques raisons de croire qu'elle fut proposée par les stoïciens grecs postérieurs comme un amendement au précepte de Cléanthe. — Il est difficile d'admettre, avec cette école, qu'il y ait deux classes fermées d'hommes : les bons, σπουδαῖοι, et les méchants, φαῦλοι. Que parmi les hommes les uns inclinent vers le bien et les autres vers le mal, c'est ce que nous apprend l'expérience ; mais qu'un abîme infranchissable s'ouvre entre les uns et les autres, c'est ce qu'on ne saurait admettre. Ajoutez que les stoïciens ne se sont pas donné la peine de nous apprendre par suite de quelles circonstances les uns se trouvent placés dans une classe et les autres dans la classe opposée. Et, à cette occasion, faisons remarquer que les stoïciens ne disent pas un mot de la culture morale, et ne nous apprennent pas comment l'homme peut devenir vertueux ; comment il peut se relever, s'il est tombé ; et s'il n'y

a pas quelque moyen de fortifier en nous les tendances morales. Aristote avait cependant insisté sur ce point important, et donné d'utiles conseils touchant la culture morale. On dit toutefois que les stoïciens admettaient des degrés dans le perfectionnement moral. Comment alors divisaient-ils les hommes en deux classes tranchées? — Une inconséquence du même genre ou, si on préfère, un paradoxe analogue dans cette école, c'est de soutenir que les bonnes actions sont toutes également bonnes, et les mauvaises aussi également mauvaises. Sans doute, tout ce qui est mauvais est défendu au même titre, c'est-à-dire comme contraire au bien; et tout bien commandé parce qu'il est bien. Cela n'empêche pas qu'il y ait des degrés dans la vertu et dans le vice. Tuer son père sera toujours une action plus criminelle que de lui manquer de respect, quoique l'un et l'autre soit défendu; comme aussi faire du bien à son ennemi sera le fait d'un plus noble caractère que d'avoir de la reconnaissance pour un bienfaiteur, quoique l'un et l'autre soit un acte louable. — Quand les stoïciens recommandent de s'abstenir de toute plainte, de toute récrimination, de supporter avec courage la mauvaise fortune, ils rentrent dans l'esprit même de leur système de physiologie; et encore! Le courage de souffrir le malheur avec résignation et de ne pas se plaindre des coups du sort doit, dans un système qui regarde tout ce qui est comme le fait du destin, être considéré non comme un effort de la volonté, mais comme un acte nécessairement déterminé par ce qui précède. Il y a eu parmi les stoïciens, on ne saurait le méconnaître, des héros de vertu; mais il est manifeste que le système qu'ils ont imaginé est né d'un orgueil excessif, et empreint d'une âpreté farouche qui ne convient ni à une saine morale, ni à la faiblesse de la nature humaine. D'un autre côté, Tennemann a raison de faire remarquer que cette école présente de nobles doctrines, propres à élever l'homme et à lui inspirer le sentiment de sa dignité, et que plus d'une fois elle a fait naître dans ses adhérents une force morale étonnante et une hardiesse à toute épreuve pour résister aux violences du despotisme. — Cette philosophie compta de nombreux disciples parmi les Romains, qui y étaient préparés en quelque sorte par leur goût pour la morale et la jurisprudence. Tennemann (*Manuel de l'histoire de la philosophie,* traduction française, § 182), fait connaître les plus célèbres d'entre eux qui adoptèrent le stoïcisme, en même temps qu'il cite dans les notes les nombreux ouvrages composés sur ce sujet. Les Romains rendirent cette philosophie plus applicable à la vie réelle, plus pratique, plus vivante, et la dégagèrent des subtilités spéculatives et de la plupart des paradoxes qui en diminuaient la valeur et la grandeur. Sur ce terrain nouveau, elle exerça une influence marquée sur la législation et la science du droit. Les derniers stoïciens adoucirent ce qu'il y avait d'âpre et de dur dans ce système; ils en firent une sorte de religion pleine d'humilité et presque de sainteté; au lieu du destin, ils parlèrent de la Providence, et apprirent aux hommes à soumettre leur volonté à celle de Dieu et à s'incliner sans murmure devant les accidents les plus inexplicables de la vie. Ainsi fit Epictète, l'esclave phrygien affranchi par Néron, qui tint école de philosophie à Rome, sous Adrien et Marc-Aurèle (voy. cet article). Il ne reste de lui aucun

ouvrage, mais Arrien, son disciple, a rédigé des *Dissertations sur sa vie et sa philosophie*, en huit livres, ainsi qu'un *Manuel* de sa doctrine, connu sous le nom d'*Enchiridion*, commenté par Simplicius (éd. de Wolf, Bâle, 1560; éd. de Schweighæuser, Leipz., 1799-1805, 5 vol. in-8°). — Voyez Jac. Denis, *Histoire des idées morales dans l'antiquité*, t. I, p. 305-386; Ravaisson, *Mémoire sur le stoïcisme*, dans *Mémoires de l'académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXI, p. 86 ss., et l'article du *Stoïcisme* dans toutes les grandes histoires de la philosophie.

MICHEL NICOLAS.

STOLBERG (Frédéric-Léopold, comte de), célèbre littérateur allemand, né à Bramstedt, dans le Holstein, en 1740, mort à Sondermuhlen, près d'Osnabrück, en 1819. Issu d'une famille considérable du Holstein, accueilli avec faveur à la cour lettrée d'Eutin, le jeune Stolberg s'enthousiasma pour les belles-lettres, voyagea en Suisse et en Italie avec Gœthe et Lavater, et traduisit en vers allemands Homère, Eschyle et Ossian. Il fut nommé en 1771 ministre plénipotentiaire du prince évêque de Lubeck, près de la cour de Danemark, puis remplit diverses missions à Saint-Pétersbourg, à Berlin, etc., en même temps qu'il exerçait les fonctions de président du gouvernement, du consistoire et des finances à Eutin. Sa conversion au catholicisme (1809), qui fit grand bruit, est un symptôme de la réaction des esprits contre le rationalisme dissolvant du dix-huitième siècle, accomplie sous l'influence de l'école romantique dans le but de trouver pour les défaillances du cœur l'appui d'une autorité visible, et pour les besoins de l'imagination le charme d'une religion plus esthétique et plus poétique. Les amis de Stolberg, en particulier Voss, la jugèrent avec une impitoyable sévérité. L'âme tendre, aimante, portée au mysticisme de l'écrivain holsteinois se révèle dans ses écrits religieux, parmi lesquels nous ne relèverons que son *Histoire de la religion chrétienne*, Hamb., 1811-1818, 15 vol. in-8°, qui s'arrête au concile œcuménique d'Ephèse en 430, mais a été continuée par F. de Kerz, May., 1825-46, t. XVI-XLV, et par Brischar, 1849-53, t. XLVI-XLVIII. Elle a été traduite en italien. Son *Petit livre de l'amour de Dieu*, 1819, a été traduit en français, 1819 et 1836.

STORR (Gottlob-Christian), savant théologien, né à Stuttgard en 1746, mort dans la même ville en 1805. Après un voyage en Hollande, en Angleterre, en France et un séjour prolongé à Leyde, auprès de Walkenaer et de Schultens, le jeune Storr fut nommé répétiteur au séminaire de Tubingue, et, bientôt après, professeur à la faculté de théologie (1777). Très versé dans la connaissance des langues anciennes et orientales, il s'occupa de préférence de l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans l'esprit et avec les méthodes de l'ancien supranaturalisme wurtembergeois. Parmi ses ouvrages nous citerons : 1° *Opuscula academica ad interpretationem librorum sacrorum pertinentia*, Tub., 1796-1803, 3 vol.; 2° *Authenticité de l'Apocalypse de saint Jean*, 1783; 3° *Sur le but des Evangiles et des Epîtres de saint Jean*, 1786 et 1809; 4° *Interprétation des Epîtres de saint Paul aux Philippiens, aux Colossiens, à Philémon*, 1796-1798; 5° *Dissertations sur quelques passages des livres historiques du N. T.*, 1790-94; 6° *Ob-*

servationes ad analogiam et syntaxin hebraïcam pertinentes, 1779 et 1805 ; 7° *Doctrinæ christianæ pars theoretica*, 1783 et 1790.

STRAUSS (David-Frédéric), célèbre théologien, philosophe et littérateur, naquit à Ludwigsbourg, dans le Wurtemberg, le 27 juin 1808. Son père était un petit négociant gérant mal ses affaires. Esprit mystique et étroit, adonné à un piétisme intolérant, il ne put jamais se résigner à la redoutable célébrité de son fils et rendit insupportable à ce dernier le séjour de la maison paternelle. Tout autre était la mère dont la religion simple et pratique consistait uniquement dans la fidélité au devoir et se basait sur une foi inébranlable à la Providence. Aussi Strauss lui est-il resté tendrement attaché et lui a-t-il consacré un touchant souvenir dans un opuscule intitulé : *A la mémoire de ma mère*. Conformément aux institutions pédagogiques qui réglaient alors le sort des étudiants wurtembergeois, le jeune Strauss fut placé, à l'âge de treize ans, dans le petit séminaire de Blaubeuren. Il y vint avec l'un de ses camarades d'enfance, Frédéric Vischer, et s'y trouva entouré d'un cercle d'élèves distingués dont la plupart restèrent ses amis. Parmi eux il convient de citer Christian Mærcklin, dans la biographie duquel Strauss nous a retracé une grande partie de sa propre histoire. De plus, il eut pour maîtres des hommes remarquables : Kern et Baur, qu'il retrouva plus tard à Tubingue et dont le dernier surtout, l'illustre fondateur de l'école de Tubingue, a exercé sur le développement de Strauss une influence profonde. Pour le moment, ce furent les classiques grecs et latins, l'histoire ancienne et les mathématiques, que les jeunes séminaristes étudièrent avec enthousiasme, sous l'intelligente direction de leurs maîtres. Strauss, en particulier, puisa dans ces études cet amour du beau, cette netteté de la forme, cette précision de la pensée qui sont devenus les caractères les plus saillants de ses productions littéraires. Quand Strauss et ses condisciples entrèrent, en septembre 1825, dans le séminaire supérieur de Tubingue, ils s'y sentirent complètement dépaysés. Rebutés par des professeurs dont l'enseignement démodé ne sut leur inspirer aucun intérêt, ils se virent réduits à chercher dans leurs études privées une satisfaction à leur ardent désir de savoir. — En fait de philosophie, ce fut d'abord Schelling qui exerça sur Strauss un puissant attrait et qui bientôt le captiva tout entier. Cette philosophie, qui faisait de l'intuition immédiate l'unique moyen d'acquérir la science de Dieu, avait trouvé moyen d'accommoder ses théories aux formules orthodoxes et exerçait ainsi sur la théologie du temps une influence prépondérante. Strauss fut gagné d'autant plus facilement qu'il était préparé au mysticisme par l'enthousiasme qu'il professait alors pour la poésie romantique et que partageaient la plupart de ses amis. Il se forma bientôt, sous son impulsion, un petit cénacle de poètes, admirateurs passionnés des Tieck et des Novalis, et lancés à pleines voiles dans le romantisme. Le talent poétique de Strauss se développa d'une façon remarquable dans cette atmosphère saturée d'enthousiasme, et les nombreuses poésies qu'il nous a laissées, et qui se recommandent par la profondeur du sentiment et par l'élégante simplicité de la forme, témoignent suffisamment de sa vocation de poète. De plus en plus imbu des idées de Schelling, Strauss fut

pendant quelque temps un mystique intolérant et doctrinaire. Il crut avoir trouvé la formule magique qui résolvait tous les problèmes, quand il eut adapté à sa théologie le mot d'ordre du maître : « La nature est la prison de l'esprit; il faut que l'esprit soit délivré des liens de la nature, et cette délivrance ne peut être opérée que par le christianisme. » — De Schelling il passa au théosophe Bœhme, dont les révélations lui parurent supérieures à la Bible elle-même. Recherchant le surnaturel sous toutes ses formes, pourchassant les somnambules, les voyants et les magnétiseurs, il s'abîma pour un temps dans la mystique adoration de la fameuse voyante de Prévorst, qui lui prédit qu'il serait à tout jamais un ferme croyant. Ce fut l'étude de la dogmatique de Schleiermacher qui dissipa peu à peu le brouillard mystique dans lequel s'était complu l'étudiant de Tubingue. A mesure qu'il approfondissait l'œuvre du grand théologien, ses conceptions, jusque-là nuageuses et flottantes, prirent des contours plus fermes, et bientôt il se trouva placé, comme il nous le dit lui-même, sur un terrain complètement nouveau d'où ses idées antérieures lui apparurent comme renversées. Le séminariste orthodoxe avait brisé l'enveloppe étroite des dogmes traditionnels, et, déployant librement ses ailes, s'élançait vers des horizons nouveaux. La religion, selon Schleiermacher, consiste dans le sentiment de dépendance que l'homme éprouve vis-à-vis de l'absolu, c'est-à-dire de Dieu. Ce sentiment existe chez tout homme, mais il se manifeste sous des formes différentes. Or il faut bien se garder de confondre le sentiment religieux avec la formule qui cherche à l'exprimer, avec le dogme. Celui-ci varie à l'infini et n'est pas l'objet, mais l'expression de la foi. Rejeter la formule, ce n'est donc pas rejeter la foi elle-même. Celle-ci subsiste dans la conscience religieuse et est indépendante du dogme. Ces idées fécondes, qui renouvelaient la dogmatique en la basant sur la conscience religieuse, furent saisies et développées avec ardeur par nos jeunes théologiens. Ils commencèrent par appliquer la méthode du maître à leur dogmatique orthodoxe, la firent passer par le creuset de leur conscience et se trouvèrent bientôt en plein désaccord avec la théologie traditionnelle. Poussant à bout les données du maître, ils arrivèrent même à se demander si le Christ historique avait encore sa raison d'être, puisque les effets dont il devait être la cause pouvaient tout aussi bien être rapportés à un Christ idéal, et non plus à un personnage historique, le Jésus de Nazareth. Cette conception alors ébauchée seulement, Strauss la réalisa quand il fut définitivement placé sous l'influence de Hegel. De tous les professeurs de la faculté, Baur seul captivait nos théologiens; mais la philosophie les attirait plus puissamment encore. Ils se lancèrent avec ardeur dans l'étude de la phénoménologie de Hegel, et on les vit, désertant les cours et les sermons de leurs professeurs, consacrer jusqu'à leurs matinées du dimanche à de secrets conciliabules où se discutaient les doctrines du grand philosophe de Berlin. Appliqué à la religion, le système hégélien pose en principe l'identité de la religion et de la philosophie. Toutes deux ont pour objet l'absolu, c'est-à-dire Dieu; mais l'une se le représente sous la forme du symbole, l'autre le conçoit par la raison. Ce que la philosophie enseigne est déjà contenu dans le dogme

chrétien de l'Homme-Dieu, à savoir que Dieu est devenu homme et que l'homme, à son plus haut point de développement, arrive à la conscience de son unité avec Dieu. Hegel, comme ses prédécesseurs, présentait les résultats de sa philosophie spéculative sous les formules du dogme de la Trinité ; comme Schelling, il s'était déclaré le champion de l'orthodoxie et s'élevait avec feu contre l'incrédulité du siècle. Acceptant complètement ces données, Strauss abandonna résolument le terrain de la conscience religieuse sur lequel il s'était placé avec Schleiermacher et l'idée hégélienne, que la religion procède de l'intelligence et que, par conséquent, son contenu n'a de réalité que s'il est conforme à la logique, devint prépondérante chez lui. — Il était arrivé, en attendant, au terme de sa carrière académique, fut reçu avec distinction à l'examen final et placé, comme vicaire, dans un village pittoresquement situé sur les hauteurs qui dominent le Neckar et à peu de distance de Ludwigsbourg. Strauss profita de la situation de sa cure pour renouer avec la maison paternelle des relations fréquentes. Il entoura sa mère, attristée par la tournure fâcheuse qu'avaient prise les affaires du père, de l'affection la plus attentive et la plus tendre, et cette courte période de sa vie est restée dans son souvenir comme éclairée par une pure et bienfaisante lumière. Dans l'exercice de ses fonctions pastorales, le jeune vicaire eut un plein succès ; ses prédications simples et pratiques, rehaussées par un débit agréable, furent goûtées par ses paroissiens. Mais il commença bientôt à sentir un malaise intérieur sur lequel sa correspondance avec Mærklin, vicaire et hégélien comme lui, nous fournit d'intéressantes révélations. La période de crise était arrivée pour nos jeunes philosophes et la question de savoir s'il est possible de concilier, dans la pratique, les exigences du dogme officiel et celles de la conscience scientifique, se posait à eux dans toute sa gravité. Strauss était en train d'essayer du système périlleux de l'accommodation, quand l'autorité scolaire l'appela, après neuf mois de vicariat, comme professeur suppléant au petit séminaire de Maulbronn. Il s'acquitta de ses nouvelles fonctions à la satisfaction de ses supérieurs et de ses élèves, dont quelques-uns, Ed. Zeller, par exemple, lui vouèrent une amitié durable. — Cette position n'était que provisoire, et, après s'être fait décerner par la faculté de Tubingue le titre de docteur en philosophie, Strauss résolut de chercher à Berlin, dans l'enseignement même des grands maîtres Schleiermacher et Hegel, la solution des problèmes qui le tourmentaient. Il avait assisté à peine à quelques cours de ce dernier, quand le choléra emporta l'illustre philosophe. Strauss, vivement frappé par cette mort subite, noua avec les principaux disciples des relations fructueuses et fut un auditeur assidu des cours et des prédications de Schleiermacher. Une question le préoccupait entre toutes et formait le point obscur de son système : dans quel rapport les données historiques de l'Evangile se trouvent-elles avec la vérité philosophique? Dieu s'incarne dans l'homme, voilà une vérité philosophique; mais s'est-il incarné dans un individu spécial, dans Jésus de Nazareth? N'est-ce pas là la forme symbolique ou la représentation figurée de la vérité, et non cette vérité elle-même? Hegel avait laissé la

question indécise, et ce fut en en cherchant la solution que Strauss conçut l'idée d'une dogmatique nouvelle, dans laquelle il montrerait comment les données bibliques s'étaient lentement transformées en dogmes ; comment ces dogmes avaient été détruits par la critique et comment ils pouvaient être reconstruits par la philosophie. Cette tâche, il la résoudra dans son entier ; pour le moment, il résolut de se borner à l'étude de la question centrale et d'écrire une vie de Jésus d'après la méthode indiquée. — Pendant que ce plan mûrissait dans sa tête, il était revenu à Tubingue et avait été nommé répétiteur au séminaire. Ses leçons eurent un brillant succès ; mais, fatigué des embarras que lui suscitaient les professeurs titulaires, Strauss interrompit ses cours et se plongea résolument dans les études préliminaires que nécessitait sa *Vie de Jésus*. Doué d'une remarquable puissance de travail, dominant admirablement ses matériaux, il posséda bientôt son sujet. Une année lui suffit pour achever la rédaction de ce livre, le plus fameux qu'ait produit la théologie moderne. Pour l'apprécier d'une façon équitable, il convient de voir rapidement où en était la critique biblique en 1835, au moment où parut la première édition de la *Vie de Jésus*. On admettait généralement, comme source commune des trois premiers Evangiles, la tradition orale. Aucun de ces livres n'était donc considéré comme authentique dans le vrai sens du mot, puisque aucun n'était, dans sa forme primitive, le récit d'un témoin oculaire. Seul l'Evangile de Jean, le livre favori de Sehleiermacher, faisait exception. A côté de Jean l'on plaçait Luc ; quant à Marc, il perdait toute importance comme source, puisqu'on le considérait comme un résumé de Matthieu et de Luc. Tel était, touchant les Evangiles, ce que l'on pourrait appeler l'opinion publique du monde théologique avant la publication de la *Vie de Jésus*. Cette manière de voir garantissait médiocrement la vérité historique des Evangiles ; car il suffisait de contester, comme le fera Strauss, l'authenticité de l'Evangile de Jean pour que tout l'échafaudage s'écroulât et qu'il ne restât plus aucune base historique solide. Le danger n'était pas là seulement : depuis longtemps la science avait reconnu que l'histoire de tous les peuples avait commencé par des mythes. Ces principes avaient été appliqués avec succès aux origines grecques et romaines, et, en dernier lieu, de Wette les avait étendus à l'Ancien Testament. Ne pouvait-on pas introduire cette notion du mythe dans le Nouveau Testament ? Ne pouvait-on pas voir, dans les miracles de Jésus, par exemple, un simple reflet de la foi au surnaturel qui animait l'Eglise du premier siècle ? Il est certain que le droit de poser ces questions pouvait être d'autant moins contesté à la science que les exégètes des différentes écoles avaient pris, vis-à-vis des documents évangéliques, d'étranges libertés. Pour concilier les divergences et les contradictions que l'on rencontre dans les Evangiles, l'école orthodoxe « harmonisait. » Trouvait-elle, dans deux ou trois Evangiles, un récit à peu près identique, sauf en un point, elle les juxtaposait purement et simplement et en concluait qu'il était question d'histoires réellement différentes. Schleiermacher, le grand maître de la théologie du sentiment, déploie dans sa *Vie de Jésus* une hardiesse critique qui, par ses résultats, se rapproche

sensiblement des audacieuses négations de Strauss. Il jette par-dessus bord la naissance miraculeuse, le récit de la tentation, les miracles qui ne sont pas des guérisons, la préexistence de Jésus, la résurrection et l'ascension. Quant à l'école rationaliste, qui s'efforçait de maintenir l'authenticité de l'Evangile, elle le faisait d'une si pitoyable façon, elle montrait une si complète absence de sens historique, qu'elle faisait de l'Evangile l'histoire la plus naturelle, il est vrai, mais aussi la plus triviale et la moins édifiante qu'on pût imaginer. Un examen sérieux de la valeur historique des récits contenus dans les Evangiles était donc devenu indispensable; il fallait en finir une bonne fois avec ces artifices d'interprétation au moyen desquels orthodoxes et rationalistes torturaient les documents; il fallait poser carrément la question : Que disent les textes ? Leur contenu est-il admissible, et puis y a-t-il entre eux suffisamment d'accord pour qu'il puisse en résulter une certitude historique ? Ce sont là les questions que Strauss essaie de résoudre. Il s'occupe fort superficiellement de la critique des textes; les quatre Evangiles, ne provenant pas de témoins oculaires, ne nous rapportent que des faits altérés par la tradition. Ces faits eux-mêmes se contredisent le plus souvent d'un Evangile à l'autre; de plus, ils racontent presque toujours des miracles, donc ils ne sont pas historiques, mais mythiques. Quant à ces mythes, il faut s'entendre, dit Strauss. Ce ne sont pas des récits absolument faux, inventés à plaisir; ils sont le revêtement poétique d'une idée religieuse; le produit de l'imagination juive qui, dans son attente fiévreuse du Messie et croyant l'avoir trouvé en Jésus, transforma le personnage historique conformément à ses préjugés, à ses passions et à ses espérances. C'est ainsi que l'histoire évangélique presque tout entière, à l'exception toutefois des discours synoptiques, n'est qu'un composé de mythes. Reste un disciple de Jean-Baptiste qui est venu à se croire le Messie, qui a espéré fonder un royaume politique par des moyens surnaturels et qui a placé la loi morale au-dessus de la loi mosaïque. Tout le reste est un produit purement imaginaire. Du reste, ajoute Strauss, ce ne sont pas ces faits extérieurs qu'il importe de conserver, comme si le salut de l'humanité en dépendait : l'*idée* du Christ reste ; la philosophie elle-même en reconnaît l'éternelle vérité. Seulement ce Christ Homme-Dieu et Dieu-Homme ne s'est pas incarné dans un individu spécial. C'est l'humanité qui est le Dieu incarné. C'est elle qui est l'enfant de la mère visible et du père invisible, de la nature et de l'esprit ; elle fait des miracles, car dans le cours des siècles elle se soumet toujours davantage les éléments; elle est sans péché, car son développement dans l'ensemble est pur et sans tache et la souillure de l'individu n'atteint pas l'espèce ; elle meurt, elle ressuscite, elle monte au ciel, car, en s'élevant au-dessus de l'existence personnelle, elle célèbre son union avec l'esprit céleste et éternel. — Nous avons pleinement reconnu le droit de la critique de Strauss; mais, après avoir éliminé ce qui paraissait suspect, il fallait, au moyen de ce qui restait, reconstituer la biographie de Jésus, établir ce qu'il a été et ce qu'il a fait. Or c'est là une peine que Strauss ne s'est pas donnée et c'est là le défaut capital de son livre, ce qui explique le résultat purement négatif auquel il

aboutit, en même temps que le scandale qu'il a provoqué dans toute la chrétienté. Il n'a donc pas fait œuvre d'historien ; mais, esprit spéculatif avant tout, il a sacrifié l'histoire à ses préjugés philosophiques. Un second défaut de son livre, tout aussi capital que le premier, c'est la légèreté avec laquelle il traite la critique des textes. Aucun des Evangiles n'est authentique : telle est sa conclusion rapidement formulée ; donc il n'y a plus aucun ménagement à prendre et un récit sert à discréditer l'autre. Matthieu réfute Jean et Jean réfute Matthieu. S'ils se contredisent, c'est qu'alors la nature du récit qu'ils présentent ne permet pas de considérer celui-ci comme historique. C'est de cette façon sommaire que Strauss éteint, comme il le dit lui-même, toutes les lumières de l'histoire. Aussi se trouve-t-il acculé dans le dilemme que lui pose Ullmann et qui, de toutes les critiques qui lui furent adressées, l'a le plus vivement impressionné : Tout revient à la question de savoir si le Christ a été inventé par l'Eglise apostolique, ou si l'Eglise a été fondée par le Christ. En effet, ce que Strauss laisse subsister des Evangiles est tout à fait insuffisant pour motiver la foi des apôtres. Pour que cette foi ait pu naître dans les âmes, il a fallu que la personne de Jésus ait singulièrement dépassé les proportions ordinaires, qu'elle ait offert une individualité fortement marquée, un caractère profondément original, et l'influence exercée par une telle individualité explique seule la fondation d'une Eglise nouvelle et la transformation radicale de la société antique. Strauss ne résout donc aucunement le problème, et la valeur de son livre consiste dans sa critique purement négative ; il a fait sortir la théologie de son temps de la trompeuse sécurité dans laquelle elle était endormie ; il a dévoilé sans pitié son incurable faiblesse et ses inconséquences et il a ainsi frayé la voie à ceux qui ont courageusement rebâti sur le sol qu'il avait jonché de ruines. L'impression produite par son livre fut immense ; la perfection achevée de la forme, cette pensée incisive, cette pénétrante analyse, cette logique impitoyable basée sur une science vraiment prodigieuse, recouvraient si bien les défauts du livre, qu'il n'y eut dans toute l'Allemagne qu'un long cri de surprise et de terreur. La foule, tout autant que les théologiens, comprenait bien que le christianisme tombait en poussière du moment que la vie de son fondateur cessait d'être uue réalité historique. Aussi de tous les points de l'Allemagne, théologiens, pasteurs et laïques se mirent-ils en campagne et firent-ils pleuvoir sur l'hérétique un déluge de brochures injurieuses, de réfutations et d'apologies. Le docteur de Tubingue fut désormais, pour la grande majorité de ses contemporains, l'antéchrist, la bête de l'Apocalypse, et les théologiens oublièrent, une fois de plus, que ce n'est pas avec des invectives qu'on réfute un redoutable adversaire. — On ne se contenta pas de faire à l'auteur de la *Vie de Jésus* une guerre de brochures. Avant même que le deuxième volume n'eût paru, il avait été destitué comme repétiteur à Tubingue et envoyé comme professeur au gymnase de Ludwigsbourg. Strauss accepta la position précaire qu'on lui imposait ; mais, au bout d'une année, il se démit de ses fonctions et entra dans la vie privée. Pour mettre fin à des scènes pénibles qu'amenait l'irritation croissante du

père contre le fils impie, celui-ci quitta définitivement la maison paternelle et alla s'établir à Stuttgard. Là, il se mit en mesure de répondre aux attaques passionnées dont il était devenu l'objet. Dans la deuxième et la troisième édition de sa *Vie de Jésus*, il fit à ses adversaires des concessions importantes qui portent principalement sur la puissance spirituelle qu'il faut reconnaître au fondateur de l'Eglise chrétienne. En s'efforçant de donner à son livre un ton plus positif, il ne cédait pas seulement à la puissance des arguments qu'on lui avait opposés. Des considérations plus personnelles, et notamment le vif désir d'occuper une position officielle, l'engagèrent à faire sa paix avec la théologie. — C'est dans ces dispositions conciliantes qu'il écrivit, en 1838, une dissertation sur les *Eléments permanents et les éléments passagers dans le christianisme*, publiée plus tard sous le nom significatif de *Friedliche Blætter*. Elle a pour but, déclare-t-il, de faire entendre l'affirmation après la négation. Sans doute, nous ne pouvons plus admettre les dogmes traditionnels, mais nous n'en conservons pas moins l'essentiel du christianisme : le Christ reste pour nous le génie le plus accompli, dépassant tous les autres génies par l'harmonieuse perfection de sa vie spirituelle. Lui seul a pu dire : Mon Père et moi nous sommes un ! Strauss en était là dans ses essais de conciliation quand un incident fâcheux vint y couper court et le ramena à son point de départ, la négation pure. En 1839, les chefs du parti radical de Zurich le firent nommer à une chaire de théologie. Cette nomination produisit une opposition si vive au sein du peuple zurichois, que le gouvernement se vit obligé de mettre le nouveau professeur à la retraite avant même qu'il eût pris possession de sa chaire. La carrière théologique de Strauss était définitivement brisée, parce que, après un pareil éclat, il perdait tout espoir de rentrer jamais dans une chaire académique. C'en était trop pour sa nature irritable et passionnée, et désormais une haine profonde contre la théologie et les théologiens s'enracina dans son cœur aigri. Dans une quatrième édition de la *Vie de Jésus*, imprimée cette fois en caractères allemands, Strauss rétracta toutes les concessions qu'il venait de faire et puis il entreprit la publication de sa *Dogmatique*, dans laquelle il faut voir le congé définitif qu'il donne à la théologie et comme un dernier règlement de compte qu'il fait avec elle. — *La dogmatique chrétienne dans son développement historique et dans sa lutte avec la science moderne*, tel est le titre de cette œuvre nouvelle de Strauss, qui est peut-être la plus parfaite de toutes sous le rapport de la forme, mais qui, selon la spirituelle expression de M. Colani, ressemble à une dogmatique comme un cimetière ressemble à une ville. Dans la préface, Strauss entreprend tout d'abord de dissiper les illusions de l'orthodoxie qui voyait dans l'hégélianisme son auxiliaire le plus puissant et le plus ferme rempart de la foi. Il ne s'agit plus pour lui de concilier la science et la religion : la rupture est définitive et la religion n'est décidément qu'une forme inférieure de la pensée, qui ne peut plus satisfaire les esprits cultivés. Il est temps de dresser le bilan de l'ancienne Eglise et il se pourrait bien qu'en comparant son actif et son passif, on arrive à constater la banqueroute. Dans ce but, Strauss recherche et expose successivement les origines de

chaque dogme dans la Bible, ses développements chez les auteurs ecclésiastiques, son dépérissement chez les hérétiques et enfin sa ruine totale consommée par la philosophie moderne. — Cependant Strauss, libre vis-à-vis de la théologie, commençait à méditer le vieil adage : Il n'est pas bon que l'homme soit seul. L'occasion de le mettre en pratique se présenta bientôt. Une jeune cantatrice, Agnès Schebest, remplissait alors les scènes d'Allemagne et d'Autriche du bruit de ses triomphes. Strauss l'avait entendue à Stuttgard et avait été vivement impressionné par l'éclat merveilleux de sa voix, par la perfection classique de son jeu et par sa captivante beauté. L'enthousiasme artistique du savant se changea bientôt en passion et quand la Schebest revint à Stuttgard, en 1842, Strauss unit définitivement son sort à celui de la charmante actrice. Les jeunes époux jouirent d'abord d'un bonheur sans nuages, mais ce bonheur fut de courte durée. On s'aperçut bientôt, de part et d'autre, que l'union était mal assortie : le savant timide, épris d'ordre et de tranquillité, pédant quelque peu et facilement irritable, ne pouvait harmoniser longtemps avec l'artiste, plus libre d'allures et de goûts, entourée jusque-là d'hommages et, par conséquent, capricieuse et volontaire. Le dissentiment s'aggrava si bien que, après cinq années de mariage, les deux époux se séparèrent d'un commun accord. Comme le divorce ne put pas être juridiquement prononcé, Mme Strauss emmena les deux enfants nés du mariage, un fils et une fille, et demeura à Stuttgard jusqu'à sa mort survenue en 1872. Après quelques années, Strauss rentra en possession des enfants et sauva du moins du naufrage de son bonheur ces deux êtres sur lesquels il concentra désormais toutes les tendresses dont son cœur était plein. — L'activité littéraire de Strauss, ralentie pendant les tristes années de son mariage, reprit par la publication d'une *Biographie* du poète wurtembergeois *Schubart*. En dépeignant, avec une vérité saisissante, cette infortunée victime du despotisme, Strauss se vit tout naturellement amené sur le terrain de la politique, qui commençait alors, nous sommes à la fin de l'année 1847, à préoccuper tous les esprits. L'Allemagne et surtout la Prusse étaient, à ce moment-là, en pleine réaction féodale. Frédéric-Guillaume IV, le disciple enthousiaste des romantiques, ne rêvait rien moins que le rétablissement de l'Eglise, dans les formes du moyen âge. Evêques, moines, cloîtres protestants hantaient son imagination fantastique et ses théologiens de cour, les Hengstenberg, les Stahl, les Hoffmann travaillaient énergiquement à la réalisation de ce que le roi appelait lui-même son « Songe d'une nuit d'été. » Le catholicisme ultramontain était favorisé de toutes les façons et, dans le sein des églises protestantes, les tendances catholisantes s'affirmaient par le rétablissement des confessions de foi et le remaniement des liturgies. Quant aux libéraux, on procédait systématiquement à leur exclusion. En même temps on sévissait avec une implacable rigueur contre les dissidents et on écartait résolûment des chaires académiques la science indépendante et la libre-pensée. — En face de cette situation déplorable, Strauss sentit renaître son ardeur belliqueuse. Dans une spirituelle et mordante satire intitulée : *Le Romantique sur le trône des Césars ou Julien l'Apostat,*

il donne libre cours à son indignation. L'allusion était suffisamment transparente et il n'était pas difficile de reconnaître l'apostat dans Frédéric-Guillaume de Prusse, qui renie les principes de la Réforme et qui essaye de ramener l'Eglise au moyen âge. Strauss était devenu un homme politique ; de plus, il était une victime : ce fut à ce double titre que ses concitoyens de Ludwigsburg, entraînés dans le mouvement révolutionnaire, le portèrent comme candidat au parlement de Francfort. Mais la population des campagnes, excitée contre Strauss par le parti piétiste, empêcha son électiou. Les citoyens de Lndwisburg, jaloux de réparer cet échec, le nommèrent député à la Chambre wurtembergeoise. Strauss ne réussit pas à mériter longtemps la confiance de ses électeurs. Profondément irrité par les excès croissants du radicalisme politique et par les violences de la presse, il se plaça bientôt à la droite de l'assemblée et après que ses électeurs mécontents l'eurent sommé de déposer son mandat, il sortit de la Chambre, dégoûté à tout jamais de la démocratie et préférant le despotisme des princes au despotisme de la foule. — Ce fut à Munich, dont les richesses artistiques provoquaient son admiration passionnée, qu'il reprit ses études littéraires. Il venait à peine de s'installer dans sa nouvelle résidence, quand la nouvelle de la mort de son ami d'enfance, Mærklin, vint le frapper au cœur. Il résolut immédiatement de retracer la vie de ce compagnon fidèle et nous trouvons dans ce livre le récit charmant des années d'enfance et de jeunesse passées en commun, des luttes intérieures traversées ensemble et comme le drame intime du théologien moderne. La *Biographie de Mærklin* n'eut pas le succès qu'elle méritait et Strauss, avec sa nature irritable, ressentit vivement cette indifférence et se renferma pendant quelque temps dans un silence mélancolique. — A partir de ce moment, sa vie devient un perpétuel voyage. Ayant obtenu, en 1851, l'autorisation d'élever ses enfants, à l'éducation desquels il consacra désormais une vive sollicitude, il quitta Munich pour Weimar ; de là il va rejoindre son frère à Cologne, puis s'établit à Heidelberg, où il s'arrêta pendant six ans et où il trouva auprès de sa fille, et dans le commerce de nombreux amis tels que le pasteur Zittel, Kuno Fischer, Gervinus et d'autres, le réconfort intérieur dont il avait besoin. Il avait découvert en même temps un sujet digne de son talent, un homme selon son cœur : Ulrich de Hutten, le chevaleresque défenseur de la liberté religieuse au seizième siècle. La *Vie de Hutten,* publiée en 1857, est écrite avec une entraînante chaleur ; aussi l'Allemagne libérale tout entière, livrée alors en plein à la réaction cléricale, applaudit-elle à cette énergique revendication de ses libertés menacées. Dans la fameuse *Préface aux dialogues satiriques de Hutten,* qui firent suite à la biographie, le critique de Tubingue passe en revue la théologie de son temps. Il accuse l'école orthodoxe d'avoir renié le principe protestant, la liberté de conscience ; de fausser l'esprit et le caractère des futurs ministres en travaillant à étouffer leur conscience et à faire taire leur raison. — Les disciples de Schleiermacher, avec leur théologie équivoque, pas plus que les théologiens de l'école libérale, ne trouvent grâce aux yeux de Strauss. Bref, il ne se trouve à l'aise nulle part dans l'arche théologique, car

nulle part on n'ose dire franchement que les dogmes ont fait leur temps et que le contenu moral du christianisme seul nous reste. A Heilbronn, où Strauss s'établit après avoir quitté Heidelberg, il jouit, dans la société de ses enfants et de quelques vieux amis, d'une bonne et réconfortante vie de famille. Son cœur se rouvrit sous ces bienfaisantes influences et l'on n'est pas peu surpris de l'entendre parler, dans une conférence qu'il fit sur *Nathan le Sage* de Lessing, de la lumière dans laquelle on entre après la mort et déclarer que celui-là seul est vraiment homme qui travaille à l'avancement du royaume de Dieu. Nobles paroles que l'on prendrait volontiers pour l'expression d'un sentiment vrai, si Strauss, entraîné de nouveau dans les ardeurs de la lutte, ne les désavouait lui-même, en les traitant de « fausse monnaie. » — La *Préface aux dialogues de Hutten* ne fut que le symptôme avant-coureur de la rentrée définitive de Strauss dans la lice théologique. Il publia, en 1864, une *Nouvelle vie de Jésus, remaniée pour le peuple allemand.* L'auteur a soin, cette fois, de combler la grave lacune que nous avons signalée dans sa première *Vie de Jésus :* il met à la base de son travail une étude critique des Evangiles. S'appuyant principalement sur les discours de Matthieu, auxquels il reconnaît, avec Baur, une sérieuse valeur historique, il essaye de développer le contenu de la conscience religieuse de Jésus. L'idée que Dieu est le Père de tous les hommes, voilà, nous dit-il, le contenu primordial de la conscience du Christ, et s'il en a fait la base de sa religion, c'est que la bonté était sa propre nature, la vie même de son âme. Nous ne trouvons en lui aucune trace de conflit intérieur ; tout, au contraire, nous fait entrevoir un développement parfaitement harmonieux. Sans doute, l'idéal qu'il nous présente n'est pas complet, mais Jésus est certainement le plus sublime des génies religieux et, pour peu que nous le placions résolûment dans les rangs de l'humanité, il est impossible de lui refuser notre respectueuse admiration et notre amour. — Dans une brochure qui suivit de près et qui, sous le titre *Le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire*, contient une critique sévère de la christologie de Schleiermacher, Strauss déclare même que la théologie a désormais une grande tâche à remplir : celle de dégager de plus en plus l'histoire vraie de Jésus des éléments traditionnels qui la défigurent et de la rendre féconde pour l'humanité. Le peuple allemand, auquel Strauss avait dédié son livre, ne fut pas bien reconnaissant de cet hommage et ne le lut guère. Les théologiens libéraux et orthodoxes firent pis : ils attaquèrent vivement le critique qui ne se fit pas faute de répondre sur le même ton. Ce fut un échange de personnalités blessantes et d'injures qui ne tourna à l'honneur d'aucune des parties et qui aigrit davantage encore le ressentiment que Strauss portait aux théologiens. Ce fut aux libéraux qu'il en voulut le plus et il leur voua dès lors une haine cordiale qui se manifesta bientôt d'une déplorable façon. — Une lutte formidable, entre orthodoxes et libéraux, avait éclaté dans le pays de Bade, à l'occasion du remaniement, dans le sens luthérien, de la liturgie et des agendes ecclésiastiques. Les libéraux, s'appuyant sur la grande majorité des laïques, avaient énergiquement protesté contre ces innovations et avaient remporté une vic-

toire décisive qui réveilla dans toute l'Allemagne les espérances du parti libéral. Naturellement, les orthodoxes résolurent de se venger, et, quand le docteur Schenkel publia son *Charakterbild Jesu*, ils dénoncèrent ce livre comme impie, blasphématoire, niant les vérités fondamentales de la religion chrétienne et sapant celles-ci par la base. L'agitation fomentée par les chefs du parti orthodoxe s'étendit à toute l'Allemagne, et six mille deux cent quarante-huit pasteurs croyants signèrent les fameux Schenkel-Proteste et réclamèrent à grands cris la destitution du professeur de Heidelberg. C'est à ce moment critique, où la liberté d'enseignement et de pensée était en jeu, que Strauss intervint dans le débat et il le fit de la manière la plus regrettable. Dans une brochure saturée de fiel et portant le titre intraduisible : *Die Halben und die Ganzen*, personnifiés par Henstenberg et par Schenkel, il accable le champion du libéralisme de ses sarcasmes, tandis qu'il n'a pour la robuste orthodoxie de Hengstenberg qu'une critique anodine et presque bienveillante. — Le mariage de sa fille et le départ de son fils pour l'université rendirent Strauss à son indépendance. Il quitta Heilbronn, passa le prochain hiver à Berlin et s'établit de là à Darmstadt, où il demeura jusqu'en automne 1872. Cependant l'âge commencait à se faire sentir ; les forces faiblissaient et les yeux refusaient souvent le service. Strauss mit à profit ces premiers avertissements : il tria avec soin sa volumineuse correspondance, mit au net ses *Mémoires littéraires* et rassembla dans ses *Souvenirs poétiques* ce qu'il appelle les silencieux soupirs du cœur. Ce fut pour répondre aux distinctions flatteuses dont l'honorèrent la princesse Alice d'Angleterre et la princesse royale de Prusse que le vieux critique composa, en 1869, son *Portrait de Voltaire*, qu'il dédia à la princesse Alice. Quand éclata la guerre de 1870, Strauss avait fait sa paix intérieure avec M. de Bismarck, sur le compte duquel il s'était exprimé en 1866 d'une façon fort irrévérencieuse et dont il avait prédit la chute prochaine. Dans ses fameuses *Lettres à M. Renan*, publiées dans la *Gazette d'Augsbourg*, le critique, redevenu homme politique, mêle ses louanges et ses imprécations à celles de la presse officieuse. Ces lettres, auxquelles il serait absurde de reprocher la vivacité de leur patriotisme, ont cependant un ton méprisant, haineux et passionné, qui prouve que le docteur Strauss avait perdu cette hauteur de vue, cette froide impartialité et cette possession de lui-même qui avaient fait sa force au temps où il tenait tête aux orages théologiques. Si Strauss en était resté là dans sa carrière littéraire, il eût pu terminer en paix sa vie tourmentée, il se fût épargné à lui et à d'autres les plus amères déceptions. Mais il était écrit qu'ayant commencé dans la tempête, il finirait dans la tempête. Arrivé au seuil de la vieillesse, il veut avoir la satisfaction de se dire qu'il n'a pas démoli seulement, qu'il a aussi essayé d'édifier ; il veut, en un mot, confesser sa foi. De là son dernier et fameux ouvrage : l'*Ancienne et la nouvelle foi*, dans lequel l'idéalisme et le matérialisme se mêlent de la plus étrange façon. — Strauss se propose de résoudre les quatre questions suivantes : Sommes-nous encore chrétiens ? Avons-nous encore une religion ? Comment concevons-nous le monde ? Comment réglons-nous notre vie ? En d'autres

termes, dans les deux premières parties, Strauss anéantit l'ancienne foi, dans les deux autres il établit la foi nouvelle. Sachons d'abord que ce « nous, » au nom duquel il parle, représente les hommes qui ont définitivement rompu avec les anciennes croyances. Il est facile de prévoir quelle réponse ces « nous » donneront à la première question : Sommes-nous encore chrétiens? Non, parce que nous avons renoncé à admettre tout ce qui fait le caractère positif de la religion chrétienne! Pour le prouver, Strauss passe en revue les différents articles du symbole des apôtres, y insère quelques autres dogmes que ce symbole ne contient pas et déclare que tous ces dogmes sont tombés sous les coups de la raison et de la science moderne. Dans la christologie nous retrouvons le même procédé sommaire et un ton qui, en affectant la popularité, s'abaisse souvent au vulgaire persiflage. Si nous en croyons Strauss, le Jésus tradionnel manque maintenant de tout fondement historique; il n'est plus qu'un problème, et un problème ne peut pas être l'objet de la foi et la règle de la vie. La résurrection n'est qu'un colossal « humbug; » le christianisme une religion d'ascètes et de frères mendiants qui nous ramène directement à la barbarie; le baptême et la sainte cène sont des cérémonies ridicules ou rebutantes; la croix, un triste et humiliant symbole. Quant aux idées soi-disant chrétiennes telles que l'amour, la fraternité, etc., elles se trouvent déjà dans le bouddhisme et chez les philosophes païens. — A la seconde question : Avons-nous encore une religion? Strauss répond à la fois négativement et affirmativement. Non, si l'on entend par religion une foi quelconque en un Dieu personnel; oui, si l'on admet que la religion des temps modernes n'est autre chose que le sentiment de dépendance que nous éprouvons vis-à-vis de l'univers. Après avoir démontré que la religion est née de l'intérêt et de la peur, Strauss nie le Dieu personnel et par conséquent la Providence et l'efficacité de la prière. L'immortalité individuelle est pour lui la plus monstrueuse prétention de l'égoïsme humain. Le domaine de la religion ressemble donc à celui des Peaux-Rouges d'Amérique, obligés de reculer toujours davantage et destinés finalement à disparaître. Toutefois, si le Dieu personnel s'en va, l'univers nous reste; il a droit à notre vénération par son infinité, sa majesté et sa beauté, et Strauss réclame pour lui la même piété que celle qui anime les hommes du vieux style envers leur Dieu. — Dans la réponse à sa troisième question : Comment concevons-nous le monde? Strauss passe définitivement du côté du matérialisme qui nie l'esprit, réduit la vie à un simple mécanisme physique et chimique et fait de la pensée un pur produit du cerveau. Il affirme que la science moderne nous permet enfin de concevoir le développement des choses sans qu'on ait besoin de faire intervenir la volonté créatrice. Kant et Laplace nous ont appris comment les mondes se forment par la simple application des lois mécaniques. Darwin, l'un des plus grands bienfaiteurs du genre humain, nous a expliqué l'origine de la vie sur la terre et le passage des existences inorganiques aux existences organiques, d'où il résulte que l'homme descend de la bête et qu'il n'y a entre eux qu'une différence de degré. Qu'on ne parle donc plus de causes finales, de l'action d'une

intelligence consciente et sage : l'univers n'est que de la matière en mouvement, s'élevant par des combinaisons variées à des formes toujours supérieures. — Telle étant la nouvelle conception du monde, comment réglerons-nous notre vie? L'homme, dit Strauss, est doué d'une aptitude morale; il doit chercher à réaliser l'idéal qu'il a de lui-même et en favoriser la réalisation chez ses semblables; il doit étudier la nature et régner sur elle. La politique, la science et l'art prendront désormais la place des œuvres pies : c'est auprès de ses grands poètes, de ses sublimes compositeurs, que l'homme moderme cherchera l'édification et l'apaisement de ses souffrances. Quant à l'Eglise, elle a fait son temps et tous les essais de réconciliation avec elle sont absurdes. Le *Nathan* de Lessing, et le *Hermann et Dorothée* de Gœthe renferment tout autant de vérités salutaires et de maximes précieuses qu'une épître de saint Paul ou qu'un discours de Jésus. Les idées politiques et sociales de Strauss sont bien plus originales encore. La guerre, dit-il, est aussi nécessaire à l'humanité que l'agriculture et le commerce. Le gouvernement qu'il faut préférer, c'est la monarchie absolue. Le pire des gouvernements, c'est la grossière démocratie. Strauss a le suffrage universel en horreur et il ne pardonne pas à M. de Bismarck de l'avoir introduit en Allemagne. Les deux points noirs à l'horizon sont le socialisme et l'ultramontanisme, contre lesquels il faut sévir avec la dernière rigueur. Telles sont, en résumé, les conclusions du livre de Strauss. Il ne saurait être question ici d'en entreprendre la réfutation, et nous nous bornerons à signaler quelques-uns des défauts les plus saillants du système. — Vis-à-vis du christianisme et de la religion en général, Strauss se laisse aller complètement à l'aveugle passion qui l'anime. Il choisit sciemment les plus mauvais moyens pour combattre un adversaire détesté, résolu qu'il est de jeter par-dessus bord toute cette théologie à laquelle il a voué une haine mortelle. Par contre, il accepte avec empressement et presque sans critique les affirmations les plus audacieuses et les plus sujettes à caution du matérialisme, sans se douter que sa conception du Dieu-univers est, elle aussi, pleine d'obscurités et d'énigmes, et qu'il est absurde de prétendre que cette substance en mouvement ou cette mécanique aveugle puisse inspirer à l'homme des sentiments de piété et de confiance. Comment admettre ensuite que l'homme qui, selon Strauss, n'est que pure matière ait une aptitude morale, des devoirs à remplir vis-à-vis de ses semblables, des droits à respecter chez eux? Mais, si le principe suprême est la lutte pour l'existence, c'est qu'il verra dans chacun de ses semblables un ennemi qui le gêne dans la satisfaction de ses désirs et qu'il l'écrasera s'il est le plus fort. C'est que le dernier mot de sa morale sera l'égoïsme qui ne recule devant rien, le droit du plus fort. C'est sur ce droit que se fonde, en définitive, la politique de Strauss. Qu'on ne s'étonne pas de voir le critique radical devenir le plus conservateur des politiques. Pour contenir les appétits brutaux de cette foule qu'il méprise, et pour laquelle il n'a jamais eu de cœur, il faut un pouvoir fort, qui sache se faire obéir par les moyens les plus violents : la mitraille au besoin et le bourreau. Le matérialisme mène tout droit à l'absolutisme en politique. Pendant que Strauss ache-

vait la publication de son dernier ouvrage, il avait encore une fois changé de résidence. Poussé par cet instinct profond qui ramène l'homme battu par les tempêtes de la vie à l'endroit où a été placé son berceau, il était revenu à Ludwigsburg, où il espérait achever paisiblement sa rude carrière de lutteur. L'accueil que reçut *l'Ancienne et la nouvelle foi*, les violents orages qu'elle souleva, anéantirent brutalement cette espérance. Vieux et nouveaux catholiques, protestants de toutes nuances, rédacteurs de la presse, philosophes et même naturalistes, tous furent d'accord pour repousser les principes et les conclusions de Strauss. Ses amis, les Zeller, les Vischer, se turent. — Strauss ne s'était pas attendu à un échec pareil ; il se redressa pourtant sous les rudes attaques de ses innombrables adversaires et publia, à la fin de 1872, un opuscule qui sert de préface à la 4e édition de son livre et dont le ton conciliant et digne contribua puissamment à apaiser les ardeurs de la lutte. On n'était pas habitué à tant de ménagements de la part du terrible critique et quand on sut dans le public que sa santé était gravement menacée, on se retira peu à peu du combat. Quant à Strauss, il ne lut plus aucun des articles qui furent publiés contre lui ; il avait compris que son dernier mot était dit et que ses jours étaient comptés. Ils l'étaient en effet ; les médecins avaient constaté la présence d'un ulcère abdominal qui faisait de rapides progrès et ne laissait que peu d'espoir de guérison. Strauss, qui voyait venir la mort avec une lucidité parfaite, endura les plus vives souffrances avec une tranquille résignation. Il bénit le sort qui lui a donné pour médecin son propre fils et il répand sur ses enfants, qui l'entourent de soins et de tendresse, sur ses vieux amis, l'affection dont son cœur est encore plein. Cette communion de cœur avec les siens ne l'empêche pas de suivre avec intérêt les destinées de la patrie : « Voilà les choses essentielles, disait-il, trois jours avant sa mort, en parlant de l'ouverture du parlement, devant lesquelles disparaissent nos légères douleurs ! » Le 7 février, l'état du malade empira si bien que le fils, mandé à la hâte, trouva le père sans connaissance et le vit mourir entre ses bras, le 8 février 1874. Strauss avait atteint l'âge de soixante-six ans. Son enterrement se fit simplement comme il l'avait ordonné, sans pasteur et sans sonnerie, mais une foule immense suivit le cercueil couvert de lauriers et trois amis de Strauss prononcèrent sur sa tombe de chaleureuses paroles d'adieu. — Strauss restera certainement l'un des grands noms de notre siècle : grand par son admirable talent littéraire, qui fait de lui l'émule des Lessing et des Gœthe ; grand par l'étendue prodigieuse de son savoir ; grand surtout par ce ferme courage qui lui faisait rompre en visière avec un monde quand il s'agissait d'affirmer ses convictions. Mais c'est un colosse aux pieds d'argile qui finit par s'écrouler sous son propre poids. C'est une nature admirablement douée, mais mal équilibrée, n'arrivant jamais à l'harmonie intérieure ; se laissant entraîner par la passion du moment et présentant, sous l'apparence de la stabilité et de la conséquence rigoureuse, l'aspect des variations les plus contradictoires. C'est un esprit d'une lucidité et d'une perspicacité remarquables et, par conséquent, un critique sans pareil ; mais ce n'est pas un

penseur original, ce n'est pas un génie créateur capable de fonder quelque chose de durable. C'est un parfait raisonneur, un logicien consommé, mais un homme chez lequel la fibre religieuse n'a jamais puissamment vibré ; un homme enfin, qui n'a jamais aimé le peuple, qui n'a jamais compati à ses misères matérielles et morales. Peu lui importe la foule obscure et ses destinées; il l'abandonne à ses prêtres, pourvu que l'ombre de l'Eglise ne vienne plus se dresser sur sa propre route. Quant à ceux qui travaillent à édifier l'Eglise du peuple, en lui offrant l'Evangile de Jésus dans sa simplicité et dans sa pureté, il les a accablés de son mépris, lui qui, pourtant, leur avait frayé la voie en déblayant le terrain pour la construction nouvelle. Aussi, quand arrivé au terme de sa carrière et effrayé de n'avoir fait que détruire, il a voulu édifier à son tour, son édifice s'est perdu dans les bas-fonds du matérialisme.

Bibliographie. — Outre les écrits de Strauss analysés dans l'article, il convient de citer encore deux biographies du même auteur : 1° *Leben u. Schriften des Dichters u. Philologen Nicodemus Frischlin*, Francf., 1855 ; 2° *Herm. Sam. Reimarus u. seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Leipz., 1862. Les *Gesammelte Schriften von D. F. Strauss*, avec une introduction de Ed. Zeller, 12 vol., Bonn., 1876-78, contiennent les œuvres complètes de Strauss, à l'exception de la première *Vie de Jésus*, de la *Christliche Glaubenslehre* et des *Charakteristiken u. Kritiken*, qui n'y ont pas été réimprimées. Dans cette édition sont publiés pour la première fois : *Denkwürdigkeiten aus meinem Leben, zum Andenken an meine gute Mutter* et *Poetisches Gedenkbuch*, particulièrement intéressants pour la biographie de Strauss. — Voir ensuite, traductions en langue française : *Vie de Jésus*, traduite par Littré, Paris, 1839, 2 vol. ; *Nouvelle vie de Jésus*, traduite par A. Nefftzer et Ch. Dollfus, 2 v., Paris, 1864; Ch. Ritter, *Essais d'histoire religieuse et mélanges littéraires*, introduction de E. Renan, Paris, 1872 ; Cherbuliez, *Etudes de littérature et d'art*, Paris, 1873 ; Colani, *Revue de théologie*, 1re série, XII ; F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, Paris, 1873, tom. III ; Lang, *D. F. Strauss*, Leipz., 1874 ; Reuschle, *Philosophie u. Naturwissenschaft zur Erinnerung an D. F. St.*, Bonn, 1874 ; Ed Zeller, *D. F. Srauss, in seinem Leben u. in seinen Schriften*, Bonn, 1874 ; A. Hausrath, *D. F. Strauss u. die Theologie seiner Zeit*, Heidelb., 1876-1878, 2 vol. ; Gottschall, *D. F. Strauss*, dans les *Portraite u. Studien*, Leipz., 1876, tom. VI ; Ullmann, *Historisch oder Mythisch?* 1838 ; idem, *Noch ein Wort über die Person Christi u. die Wundererzählungen in der evangel. Geschichte*, dans les *Stud. u. Kritik.*, 1838 ; Tholuck, *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte*, 1838 ; Hug, *Gutachten über das Leben Jesu von Strauss*, 1842 ; *Streitschriften* de Steudel, Eschenmaier, Menzel, Hengstenberg, J. Müller, cf. Zuchold, *Biblioth. theol.*, II, Gœtting., 1864 ; Kayser, *Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Revue de théologie, 3e série, IV; Edg. Quinet, *La vie de Jésus-Christ, par le docteur Strauss*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1838 ; A. Réville, *La nouvelle confession de foi du docteur Strauss*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1875 ; C. Schwarz, *D. F. Strauss u. sein letztes*

Werk : der alte u. der neue Glaube, 1876 ; Schlottmann, *D. Strauss als Romantiker des Heidenthums*, Halle, 1878 ; Pape, *Die Ausgænge des neuen Idealismus in Strauss u. Hartmann ;* Frick, *Mythus u. Evangelium*, Heilbronn, 1879. A. Freydinger.

STRIGEL (Victorin), théologien protestant, né à Kaufbeuren, dans la Souabe, en 1425, mort à Heidelberg en 1569. Il professa la théologie à Iéna et fut impliqué dans la lutte du synergisme. Il assista, en 1556, à la conférence d'Eisenach qui s'occupa de la nécessité des bonnes œuvres et discuta sur le même sujet, l'année suivante, avec Flacius à Weimar. A la suite de ce débat, il fut même jeté en prison pour cause d'hérésie. Remis en liberté, Strigel se rendit à Leipzig, puis à Heidelberg où il professa la logique et la morale. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Epitome doctrinæ de primo motu ;* 2° *Argumenta et scholia in Vetus ac Novum Testamentum ;* 3° *Tres partes locorum communium ; Enchiridion locorum theologicorum ;* 4° *Scholæ historicæ a condito mundo ad natum Christum.* — Voyez Erdmann, *De Strigelianismo*, Iena, 1658 ; Merz, *Historia vitæ et controvers. Strigel.*, Tub., 1732 ; Otto, *De Strigel. liberioris mentis in Eccl. luth. vindice*, Ien., 1843, et notre article *Flacius*.

STURM (Jacques), fils du chevalier Martin Sturm de Sturmeck, fut, au seizième siècle, un des plus grands citoyens de la république de Strasbourg et un des plus fermes appuis de la Réforme. Il naquit le 10 août 1489. Tout jeune, il reçut les conseils du prédicateur Geiler de Kaisersberg, qui était un ami de la famille. Comme à Strasbourg il n'y avait pas encore de bonne école, le chevalier Martin envoya son fils, dès l'âge de huit ou neuf ans, à Heidelberg où il le plaça sous la direction spéciale de Wimpheling. Quand celui-ci eut quitté l'université pour se retirer à Strasbourg, il dédia à son élève, en 1501, son édition du traité de Philippe Béroalde sur les trois frères, l'un ivrogne, l'autre joueur, le troisième coureur de femmes ; cette lecture devait inspirer à l'enfant de douze ans de l'horreur pour les vices. Sturm resta à Heidelberg jusqu'en 1504. Comme sa mère, très pieuse, désirait qu'il se vouât au sacerdoce, le prieur des dominicains de Strasbourg conseilla de le faire étudier à Cologne ; mais Wimpheling ayant insisté pour Fribourg et ayant proposé de l'y accompagner, ses parents le laissèrent partir pour cette ville. Le 27 septembre 1504 il fut immatriculé à la faculté des arts. Wimpheling, qui déjà lui avait adressé son *Apologia pro republica christiana*, contre ceux qui n'étudient le droit canonique que pour le faire servir à leurs intérêts personnels, écrivit pour lui, à Fribourg, un traité *De integritate*, sur la double intégrité qui convient aux prêtres, celle des mœurs et celle de la foi. — Le 18 janvier 1505, Sturm fut promu maître ès arts ; il fit dès lors des leçons sur plusieurs livres d'Aristote. Il suivit des cours de droit et se fit admettre en 1506 à la faculté de théologie, mais il n'y prit pas de grade. En mars 1509 il fit, dans l'église des dominicains de Fribourg, un sermon latin, qui ne fut sans doute qu'une sorte d'exercice de rhétorique. On parle de voyages qu'il aurait entrepris pour compléter ses études ; c'est probable, bien qu'on ne sache rien de certain à cet égard. En 1517, on le trouve comme secrétaire de Henri de Bavière, prévôt du grand chapitre de Strasbourg.

Partageant l'enthousiasme de beaucoup de ses jeunes compatriotes pour la Renaissance, il devint membre de la société littéraire qui s'était formée en cette ville. Des scrupules de conscience lui firent abandonner l'idée de se consacrer à la carrière ecclésiastique ; il se destina au service de la cité qui l'avait vu naître. — En 1522, Jacques Spiegel, un des secrétaires impériaux et neveu de Wimpheling, demanda, au nom de l'électeur palatin, l'avis de Sturm sur une réforme de l'université de Heidelberg. Il proposa de faire précéder l'interprétation des auteurs classiques d'un bon enseignement grammatical, de traiter la logique d'après les principes de Rodolphe Agricola, de donner plus de place aux mathématiques en se servant des ouvrages de Lefèvre d'Etaples, et d'appeler à la faculté de théologie deux professeurs, dont l'un expliquerait l'Ancien Testament et l'autre le Nouveau, non d'après les scolastiques, mais d'après les pères. Ce mémoire annonçait dans Sturm l'intention de rompre avec le moyen âge; il se décida pour la Réformation. Wimpheling, l'ayant appris, s'affligea de voir son ancien disciple « infecté du venin wicleffite ; » Sturm lui répondit : « Si je suis hérétique, c'est à vous que je le dois. » Il était plus conséquent que son maître qui, après avoir passé sa vie à se plaindre des abus et à demander des réformes, s'effraya en voyant qu'on cherchait la cause des abus dans une altération de la doctrine.—En 1524, Sturm fut élu membre du sénat ; l'année suivante il passa dans la chambre des Quinze (chargée des affaires intérieures de la ville), en 1526 dans celle des Treize (s'occupant des intérêts de la république vis-à-vis des autres Etats), peu après il devint un des quatre *Stettmeister*, préteurs élus chaque année et alternant par trimestre dans la présidence du sénat; il remplit ces fonctions encore douze fois dans la suite. Il avait compris qu'un des besoins les plus urgents de l'Eglise renouvelée était l'amélioration de l'instruction du peuple. Dès 1525, on le voit s'occuper, avec une sollicitude rare alors chez un laïque, de la réforme des écoles. Quand, en 1528, le magistrat institua le collège des scolarques, chargé de veiller à tout ce qui se rapportait à l'enseignement, Sturm en fut un des premiers membres. C'est lui surtout qui fit adopter le projet de fonder une grande école latine; le Gymnase, ouvert en 1538, fut en majeure partie son œuvre. Il voulut en même temps la création d'une bibliothèque ; en 1531, il fit décider qu'on en établirait une ; il lui donna de ses livres et lui légua plus tard une rente annuelle. Il remplit les fonctions de scolarque jusqu'à la fin de sa vie, donnant son avis sur les questions les plus importantes comme sur les plus simples. Il exprima parfois le désir de voir créer, aux frais communs des Etats protestants, une académie, à laquelle on appellerait les savants les plus célèbres de toutes les nations, même des catholiques ; personne, pensait-il, ne pourrait contester l'autorité d'un corps ainsi composé : projet grandiose, mais irréalisable au seizième siècle. — Le temps que Sturm ne donnait pas aux affaires d'école, il le consacrait aux intérêts publics de Strasbourg et à ceux de la Réforme. En 1525, peu après son entrée au sénat, il fut député au conseil de régence (*Reichsregiment*) ; en cette qualité il agit comme conciliateur auprès des paysans, dont beaucoup de griefs lui semblaient fondés. En

1526, à la diète de Spire, il fit nouer les premières relations de Strasbourg avec la Saxe et la Hesse. Trois ans après il parut comme médiateur en Suisse, pour tenter de prévenir la guerre entre les cantons. A la diète de Spire de la même année il fut un de ceux qui défendirent avec le plus d'énergie le principe de la liberté de conscience ; dans les choses de la foi, disait-il, il ne reconnaissait l'autorité ni de l'empereur ni du pape ; il adhéra, avec le député son collègue, à la protestation contre le recès de la diète. Redoutant l'isolement pour sa ville, où l'on inclinait alors vers la doctrine de Zwingle, il appuya les tentatives du landgrave Philippe de Hesse de réconcilier les Saxons et les Suisses, afin d'unir leurs forces contre les Etats catholiques, leurs adversaires communs. Il assista avec Butzer et Hédion au colloque de Marbourg, mais à la diète d'Augsbourg il ne put obtenir que les Strasbourgeois fussent admis à signer la confession. Cette exclusion toutefois ne l'empêcha pas de rester fidèle à la cause protestante. — Raconter la part qu'il prit à toutes les délibérations du temps (il fut absent de Strasbourg comme député quatre-vingt-onze fois), ce serait raconter l'histoire politique de la Réformation tout entière ; rappelons seulement que, à la diète de Spire en 1544, quand l'empereur demanda l'aide des Etats contre la France, il émit une opinion contraire ; il prévoyait les conséquences fatales d'un concours prêté par les protestants ; l'événement justifia ses craintes ; vainqueur des Français, Charles-Quint se tourna contre les protestants d'Allemagne. Se méfiant de la ligue de Smalcade, à cause de la désunion de ses membres, Sturm apprit avec chagrin, mais sans surprise, la fin malheureuse de la guerre. Après la publication de l'*Intérim*, il n'accepta plus de mission au dehors ; il ne s'occupa plus que de sauver à Strasbourg les institutions protestantes. En 1549, il fut réélu *stettmeister*, et encore quatre fois jusqu'en 1553.— Dans les négociations, dans lesquelles il avait été engagé, il avait fait preuve d'habileté, de sagesse, de courage. Sa correspondance révèle un esprit lucide, prompt à saisir les détails et l'ensemble des choses, une grande variété de connaissances, une loyauté méprisant les finesses diplomatiques. Elle révèle aussi une abnégation, une absence d'ambition, qu'on ne rencontre pas souvent chez les hommes d'Etat. Dans les rapports qu'il adressait au gouvernement de Strasbourg, et dont beaucoup, écrits de sa main, existent encore, il ne parle jamais de sa personne. Comme lors de ses missions il était chaque fois accompagné d'un de ses collègues du sénat, et comme les rapports sont faits en leur nom commun, il est difficile de dire exactement la part qui revient à chacun des deux ; mais on sait, par le témoignage de quelques contemporains, que c'est Sturm qui partout a eu l'influence prépondérante. Il fournit à son ami, l'historien Sleidan, des informations nombreuses et sûres sur les affaires auxquelles il avait été mêlé. Lors de la diète tenue à Augsbourg en 1551, les députés des villes libres convinrent, pour pouvoir mieux défendre leurs franchises, de réunir tous les actes et documents relatifs aux diètes antérieures. En leur nom, le sénat d'Augsbourg pria Jacques Sturm, « celui qui connaissait le mieux ces choses, » de s'occuper de ce travail ; il répondit que, manquant de loisirs pour une œuvre aussi considérable, il ne pourrait

que mettre en ordre ce qu'il trouverait dans les archives de Strasbourg. Le fruit de ces recherches est un extrait des délibérations des diètes de 1424 à 1517, publié à la suite de Knipschild, *Tractatus de juribus et privilegiis civitatum imperialium*, Strasbourg, 1740, in-folio. Sturm mourut le 30 octobre 1553. Jean Sturm, le recteur, rappela dans une épître, intitulée *Consolatio ad senatum argentinensem de morte Jacobi Sturmii* (Strasbourg, 1553, in-4°) les grandes qualités de l'homme éminent que la ville venait de perdre. Déjà, en 1526, on avait frappé en son honneur une médaille, avec son buste et sa devise : *Patientia victrix fortunæ*. Ses deux frères, Pierre et Frédéric, firent peindre son portrait en pied, avec une inscription commémorative rédigée par Jean Sturm ; cette belle œuvre est encore conservée.—Voyez l'excellente notice sur Jacques Sturm par M. Ernest Lehr, dans ses *Mélanges de littérature et d'histoire alsatiques*, Strasbourg, 1870, p. 147 ss ; *Jakob Sturm*, discours de Baumgarten, Strasbourg, 1876. CH. SCHMIDT.

STURM (Jean), un des plus éminents organisateurs de l'instruction publique dans le temps de la Renaissance et de la Réforme, naquit le 1er octobre 1507 dans la même ville de Sleide où, l'année auparavant, était né Jean Philipson, dit Sleidan, le célèbre historien du protestantisme. Le père de Sturm était administrateur des revenus du comte Dietrich de Manderscheid. Après avoir fréquenté avec Philipson l'école élémentaire de Sleide, Sturm reçut l'instruction avec les fils du comte par un précepteur. En 1521 il vint à Liège, pour y suivre les leçons du gymnase de Saint-Jérôme, dirigé par les frères de la Vie commune. C'est là qu'il fit, pour la première fois, l'expérience de meilleurs principes pédagogiques. Il continua ses études à l'université de Louvain, renommée alors pour l'excellence de son enseignement classique, mais, en même temps, un des foyers du plus ardent catholicisme. Après avoir obtenu le grade de maître ès arts, il s'associa au professeur Rudiger Rescius pour fonder une imprimerie, qui publia divers auteurs grecs. Pour vendre leurs produits, Sturm se rendit, en 1529, à Paris ; là il entra en rapport avec des hommes politiques et des savants, qui l'engagèrent à faire des cours sur la dialectique, renouvelée naguère par Rodolphe Agricola ; un de ses auditeurs fut Pierre Ramus, qui recueillit dans ces leçons les germes de sa philosophie future.—C'est aussi à Paris que Sturm adopta les doctrines de la Réforme, en manifestant, dès cette époque, les tendances conciliatrices, un peu chimériques, auxquelles il resta fidèle pendant toute sa vie. En 1534, il prit part aux négociations entreprises en Allemagne, au nom de François Ier, pour rétablir l'union entre les protestants et les catholiques, et pour inviter Mélanchthon à une conférence avec les docteurs de la Sorbonne. Ces tentatives ayant échoué et la persécution ayant éclaté à Paris, Sturm, auquel Mélanchthon cherchait une position à Tubingue ou à Augsbourg, accepta un appel venu de Strasbourg, où il était connu de Butzer et recommandé à Jacques Sturm. Quand la population de cette ville se fut déclarée pour la Réforme, un des premiers soins du magistrat et des prédicateurs avait été l'amélioration de l'instruction publique ; on avait établi de nouvelles écoles primaires, institué trois écoles latines

confiées à des humanistes, organisé des cours divers qui étaient faits par les réformateurs strasbourgeois et par des savants étrangers, et chargé trois membres du sénat, en qualité de scolarques, de la direction supérieure de tout cet enseignement. En 1536, on avait décidé de réunir les écoles latines en une seule, divisée en plusieurs classes, et complétée par des leçons publiques sur la théologie, la philosophie, la littérature classique, le droit. Pour organiser cette institution on s'adressa à Jean Sturm. — Il arriva à Strasbourg en janvier 1537, où on lui confia provisoirement des cours sur Aristote et sur Cicéron. Il remit au magistrat un Mémoire sur l'école qu'on se proposait d'établir; le plan qu'il y indiquait, et qu'il développa plus longuement dans son traité *De ludis literariis recte aperiendis* (Strasb., 1538, in-4°), est emprunté en partie à celui du collège de Liège et marque un progrès considérable, mais seulement dans une ou deux directions. Selon Sturm, la piété chrétienne doit s'unir aux études classiques, l'éducation à l'instruction, pour produire ce qu'il appelait la *pietas literata;* il était moins dans le vrai en sacrifiant les langues vivantes aux anciennes, et la connaissance des *choses* à la seule pratique du latin; l'idéal pour lui était de parler et d'écrire comme Cicéron. Les premières écoles latines fondées dans la haute Allemagne à l'époque de la Renaissance avaient été, pour ainsi dire, des écoles virgiliennes; Virgile avait été l'auteur préféré des humanistes, qui ne s'étaient occupés que fort peu de Cicéron. Sturm voulait, au contraire, une école essentiellement cicéronienne; dès les classes inférieures, les élèves devaient se familiariser avec Cicéron et n'aborder quelques livres de Virgile que dans les classes supérieures. Outre Virgile, les premiers humanistes avaient expliqué les poètes chrétiens, notamment Baptiste de Mantoue; Sturm, non sans raison, les bannit de son programme; pour lui, l'imitation des anciens, et en particulier de Cicéron, était le seul moyen de réformer la latinité. D'un autre côté, il demandait qu'on rejetât les méthodes et les subtilités scolastiques; il simplifia la dialectique pour ne la faire servir qu'à l'art par excellence qui était la rhétorique; des déclamations, des disputations fréquentes auxquelles il joignit plus tard des représentations de comédies, de tragédies et même de procès, devaient préparer les élèves à l'usage du latin dans toutes les carrières libérales; le grec lui-même n'était qu'un moyen de mieux se former à l'éloquence, telle qu'on la comprenait alors. Dans un traité que Sturm publia également en 1538 sous le titre de *De amissa dicendi notione*, il justifia le retour aux règles et aux modèles classiques, en exposant les causes qui, depuis des siècles, avaient corrompu la pureté de la langue latine. Les scolarques et le magistrat ayant approuvé ces principes, la nouvelle école, appelée plus tard le Gymnase, fut ouverte en automne 1538; Sturm en devint le recteur, fonctions qu'il exerça pendant quarante-trois ans. — Dans cette même année 1538, Sturm fit paraître un écrit, à l'occasion du *Consilium de emendanda Ecclesia*, élaboré par une commission de prélats, que le pape Paul III avait chargée de lui proposer les moyens de remédier aux principaux abus. Sturm fit la critique de ce *Consilium*, qui réduisait les réformes nécessaires à quelques points peu importants. Il fut attaqué

pour cette raison par plusieurs théologiens catholiques, entre autres par le cardinal Sadolet, un des membres de la commission ; Sturm lui répondit d'une manière très digne. Dans sa critique du *Consilium*, il avait aussi exprimé l'idée que, pour réformer l'Eglise romaine et rétablir l'accord avec elle, il faudrait convoquer, avant la réunion d'un concile, une assemblée d'hommes savants, pieux et impartiaux, choisis parmi les catholiques et les protestants, et discutant avec calme les divers points controversés. Il reproduisit cette idée plus d'une fois dans la suite. Cet esprit conciliant, joint à un grand talent oratoire et à une certaine habileté diplomatique, le fit désigner plusieurs fois, tantôt par le gouvernement de Strasbourg, tantôt par les autres Etats protestants, tantôt même par le roi de France, pour des missions et des ambassades. En 1540, il assista aux colloques de Haguenau et de Worms, en 1541 à celui de Ratisbonne; en 1545, il fut un des députés protestants qui négocièrent la paix entre François Ier et Henri VIII; quand éclata la guerre de Smalcalde, on l'envoya en France pour demander des subsides, il n'obtint que des promesses sans résultat; et quand la ligue eut été vaincue et dissoute, il fit d'énergiques, mais vains efforts, pour procurer à Strasbourg des alliés qui lui auraient aidé à défendre son indépendance. Lors d'un voyage, entrepris en Allemagne en 1548, en vue d'une alliance avec le roi de France, il fut arrêté par les impériaux; remis en liberté, grâce à l'évêque de Naumbourg, Jules Pflug, il se rendit en Saxe où il réorganisa l'école de Pforta; à cette occasion il vint à Wittemberg pour voir Mélanchthon, avec lequel il s'était lié à Francfort en 1539, après avoir été en correspondance avec lui dès 1535. — Comme il connaissait personnellement Calvin et beaucoup de réformés français, il penchait, dans la doctrine de la sainte cène, plutôt vers la conception calviniste que vers celle de Luther; il s'associait aux efforts de Butzer pour opérer un rapprochement entre les Allemands et les Suisses; les formules du réformateur strasbourgeois lui semblaient les meilleures pour unir les partis divisés; peu théologien, il n'en voyait pas les équivoques. Le sort des protestants français était une de ses constantes préoccupations; lors des guerres de religion, il correspondait avec Calvin, Théodore de Bèze, l'amiral Coligny, le roi de Navarre, sur les moyens de venir en aide aux huguenots; il désirait que les Allemands prissent un intérêt moins platonique aux destinées de la Réforme en France; tout ce qu'il recueillit de ses démarches, ce fut de se rendre suspect aux luthériens comme sacramentaire, et aux catholiques de l'Empire comme partisan de la France. En septembre 1550, Granvelle lui écrivit que, l'empereur étant fort irrité contre lui, il fera bien de se tenir sur ses gardes. — Vers 1553 commença à Strasbourg la réaction contre les tendances peu précises de la théologie de Butzer; les prédicateurs demandèrent l'établissement d'une doctrine plus positive par la substitution de la confession d'Augsbourg à la Tétrapolitaine. Sturm, partisan de cette dernière, se vit entraîné dans des controverses fréquemment renouvelées. Jérôme Zanchi, réfugié italien, devenu professeur de théologie à Strasbourg, ayant été accusé de calvinisme, Sturm prit sa défense, mais ne put l'empêcher de quitter la ville. En 1563, on réussit à faire un accord entre les

luthériens d'une part et Sturm et ses amis de l'autre; on convint de prendre pour base de l'enseignement la concorde de Wittemberg. Cette paix ne dura point; des deux côtés on était trop passionné. En février 1562, Sturm assista à l'entrevue que le duc Christophe de Wurtemberg et quelques-uns de ses théologiens eurent à Saverne avec le duc François de Guise, les cardinaux de Guise et de Lorraine et plusieurs évêques; il en revint avec peu d'illusion sur le résultat; les Guises avaient promis à Christophe la liberté du culte pour les Français de la confession d'Augsbourg; comme en France il n'y avait que des calvinistes, cette promesse cachait un piège dont les Wurtembergeois avaient eu la naïveté de ne pas s'apercevoir. A peine se fut-on séparé à Saverne que, le 1er mars, eut lieu le massacre de Vassy, prélude de la guerre civile. A l'automne de cette année, Mme de Roye, belle-mère de Condé, vint à Strasbourg pour se procurer de l'argent pour les chefs huguenots; Sturm, avec plus de générosité que de prudence, fournit caution pour de fortes sommes qu'avancèrent plusieurs négociants et banquiers de la ville; ceux-ci, n'étant pas remboursés aux époques stipulées, s'en prirent à lui; pendant des années il adressa des réclamations aux réformés; il ne rentra que tard et en partie seulement dans ce qu'il dut payer pour faire honneur à sa signature. Ces embarras financiers l'attristaient autant que l'irritait l'animosité de ses adversaires dogmatiques.—Cependant, comme recteur, il eut encore quelques satisfactions. En 1564, le duc Wolfgang de Deux-Ponts l'appela à Lauingen, pour réformer, d'après sa méthode, le gymnase de cette ville. L'année suivante, le magistrat de Strasbourg l'invita à publier des *Epistolæ classicæ*, indiquant aux précepteurs des classes ce que chacun devait enseigner et comment il fallait le faire. Enfin, en 1566, il vit se réaliser un de ses vœux les plus chers : l'empereur Maximilien II accorda à la ville le privilège de constituer en académie les cours supérieurs qui se donnaient au gymnase. Cette académie, qui fut organisée d'après les propositions de Sturm, n'eut encore qu'une seule faculté complète, pouvant conférer des grades, celle de philosophie; mais on conserva des professeurs de théologie, de droit et de médecine, pour préparer les élèves aux études dans une université. Sturm resta le recteur; sur l'ordre du magistrat, dont il avait encore toute la confiance, il fit paraître des *Epistolæ academicæ*, dans lesquelles il traçait à chaque professeur le plan de ses devoris. Bientôt sa lutte avec les théologiens, surtout avec Jean Marbach, se ralluma plus ardente qu'auparavant. Marbach n'accusait pas seulement Sturm de calvinisme, il lui reprochait aussi de trop se mêler de machinations politiques. Ce reproche n'était pas sans quelque fondement. En faisant de fréquents voyages en Allemagne et en France, en recueillant des nouvelles pour les souverains dont il était l'agent ou l'*observateur*, en conférant avec les chefs des partis ou en recevant leurs émissaires, il croyait de bonne foi servir la cause du protestantisme; mais dans ses vieux jours il ne montra plus la même force d'âme ni la même perspicacité que jadis; il devenait volontiers la dupe d'assurances fallacieuses, principalement quand, pour prix de ce qu'on lui demandait, on lui faisait entrevoir le remboursement des sommes qu'il avait payées pour les huguenots. C'est ainsi

qu'il se laissa employer à recommander le duc d'Anjou à la noblesse polonaise, et qu'il consentit à croire ce que lui dit Pierre Carpentier, l'apologiste de la Saint-Barthélemy, sur les dispositions bienveillantes de Charles IX à l'égard des réformés. — Ses controverses avec les luthériens, apaisées un instant en 1575 par des arbitres étrangers, se renouvelèrent quand Strasbourg fut invité à adopter la Formule de concorde. Sturm, un des derniers survivants de l'époque de Butzer, voulut le maintien de la confession tétrapolitaine ; il mit à la défendre la même obstination que ses adversaires mettaient à défendre la nécessité de se mettre d'accord avec les autres Etats protestants de l'Empire. Les Wurtembergeois Luc Osiander et Jacques Andreæ se joignirent au théologien strasbourgeois, Jean Pappus, pour attaquer le vieillard; on échangea de nombreux pamphlets, plus acerbes les uns que les autres, et où les personnalités injurieuses prennent autant de place que les arguments. Pour avoir la paix, le magistrat crut devoir, en 1581, priver Sturm de ses fonctions de recteur. Irrité de cette destitution, il porta plainte devant la chambre aulique de Spire, mais attendit vainement la décision de ce tribunal. Il passa ses dernières années, presque aveugle, à sa campagne de Northeim, en Alsace. Là il continua de dicter un travail dont il s'occupait depuis longtemps ; c'est un traité sur les moyens de délivrer l'Europe des Turcs. Cet écrit curieux, dont il n'acheva que les trois premiers livres, singulier mélange de quelques projets utiles et de beaucoup de fantaisies d'humaniste, ne parut que dix ans après sa mort. Celle-ci arriva le 3 mars 1589. Dès lors on oublia ses opinions dogmatiques, pour ne plus songer qu'à ses mérites comme organisateur d'une école dont il avait fait une des plus florissantes du protestantisme ; elle avait eu des élèves venus de toutes les contrées de l'Europe civilisée, qui tous avaient emporté une vive admiration pour le recteur ; les livres qu'il avait publiés pour l'enseignement du latin, de la dialectique et de la rhétorique restèrent en usage à Strasbourg jusqu'au dix-septième siècle ; ceux-mêmes qui l'avaient combattu sur le terrain du dogme furent les premiers à demander la conservation de sa méthode pédagogique. — Cette méthode fut introduite dans plusieurs écoles de l'Allemagne, et devint en partie le modèle de celle des collèges des jésuites. Excellente quand il ne s'agissait que de ramener la jeunesse à un latin correct et harmonieux, elle avait pourtant un grave défaut : dans l'enseignement secondaire elle subordonnait tout à la forme; elle donnait aux élèves une prodigieuse *copia verborum*, mais toute la *copia rerum* était réservée à l'enseignement supérieur. Pour l'allemand, on se contentait de ce que les enfants pouvaient apprendre dans les écoles primaires ; les programmes des classes ne mentionnent, au seizième siècle, et encore dans une partie du dix-septième, que le latin, le grec, la logique, la rhétorique, le catéchisme, le chant ; on y cherche en vain des notions de géographie, d'histoire politique, d'histoire naturelle, d'arithmétique. Sturm, qui déplorait qu'on ne pût plus donner aux enfants des nourrices latines, représente l'humanisme cicéronien poussé à sa dernière exagération; mais comme dans son plan d'études tout était combiné de manière à former réellement de bons latinistes, comme il ne deman-

dait pas qu'on tourmentât les élèves de minuties philologiques, et qu'il voulait que l'éducation chrétienne et une sage discipline s'unissent à l'enseignement des langues anciennes, il a fondé une pédagogie qu'il était facile de corriger et de développer. — Sa vaste correspondance avec des savants et des hommes d'Etat, protestants et catholiques, éparpillée dans des bibliothèques et des archives de l'Allemagne, de la Suisse, de la France, de l'Angleterre, et dont la moindre partie seulement a été publiée, est du plus grand intérêt pour l'histoire littéraire et politique du seizième siècle. Après la mort de Sleidan, l'électeur palatin Otton Henri avait désiré que Sturm continuât les commentaires de son ami et compatriote; il l'aurait fait, si on lui avait ouvert l'accès aux archives des Etats protestants, et s'il avait pu s'informer aussi, disait-il, des mobiles et des desseins secrets des adversaires; avec la connaissance qu'il avait des hommes et des choses de son temps, il eût été, mieux que maint autre, capable de se charger de cette œuvre. — Voyez C. Schmidt, *La vie et les travaux de Jean Sturm*, Strasbourg, 1855; Laas, *Die Pædagogik des Joh. Sturm*, Berlin, 1872. CH. SCHMIDT.

STYLITES (στυλῖται, κιονῖται). Les stylites, qui, pendant des années, habitaient le sommet de hautes colonnes, représentent l'une des aberrations les plus lamentables du monachisme. Ils prétendaient symboliser ainsi l'élévation du chrétien au-dessus de toutes les misères et de toutes les affections terrestres. Le sommet de la colonne, qui mesurait environ deux toises de diamètre, était d'ordinaire entouré d'un grillage, parfois aussi couvert d'une tente en peau de bête. Les stylites recevaient la nourriture au moyen d'échelles ou de degrés pratiqués dans la colonne elle-même. — Le plus célèbre des stylites est Syméon d'Antioche (459) qui introduisit ce genre de vie et vécut pendant trente ans, vénéré par le peuple comme saint et comme thaumaturge, sur une colonne haute de 40 toises, prêchant la repentance et la conversion. Son éloquence entraînante amena des milliers de Sarrasins à embrasser le christianisme. Syméon exerça même une influence sur les questions théologiques débattues dans les conciles d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451). Son exemple trouva des imitateurs en Orient jusqu'au douzième siècle. — La vie de Syméon le stylite a été décrite par son disciple Antoine (*AA. SS.* ad 5 Jan.) et par son contemporain Kosmas (dans Assemani, *AA. SS. Occid. et Orient.*, II, 268). — Voyez Evagrius, *Hist. eccl.*, I, 12 ss.; VI, 23; Théodoret, Φιλόθεος ἱστορία, c. 26; Nilus, *Ep.*, 114; L. Allatius, *De Simeon. scriptis*, Paris, 1664; Sieber, *De sanctis columnaribus dissert.*, Lips., 1714; Uhlemann, *Symeon der erste Sæulenheilige*, dans la *Revue histor.*, d'Illgen, 1845, H. 3 et 4; Schrœckh, *Kirchengesch.*, VIII, 227 ss.; Neander, *Kirchengesch.*, II, 495 ss.

SUAREZ (François), un des plus fameux casuistes qui aient illustré la société de Jésus, appartenait à une excellente famille de la noblesse andalouse et naquit à Grenade le 5 janvier 1548. Son père, qui, par son talent, avait conquis dans le barreau de sa province une place éminente, aurait désiré l'avoir pour successeur et l'envoya dans ce but suivre les cours de la faculté de droit de Salamanque; ses espérances se seraient probablement réalisées sans les trop éloquentes prédications du père

jésuite Jean Ramirez ; mais le jeune homme en fut si fortement impressionné qu'il n'eut de repos qu'après avoir échangé contre un noviciat au sein de l'ordre l'étude des Pandectes. Il ne reparut dans la Vieille-Castille qu'après trois années remplies par les plus sévères épreuves, non plus à l'université, mais au collège de sa compagnie, pour s'y préparer à l'enseignement de la philosophie. Dans l'intervalle, il s'était accompli en lui une si complète transformation intellectuelle qu'il ne suivait les leçons qu'avec une difficulté infinie et demandait instamment, sur le conseil de quelques amis qui en étaient venus à douter de ses capacités pédagogiques, à être déchargé d'occupations aussi pénibles. Oudin prétend que ses supérieurs discutèrent sérieusement la question de son renvoi définitif. Seul le bon Père Martin Gutierez le réconforta au plus fort de ses dégoûts par la perspective qu'un jour, par son zèle et son abnégation, il rendrait peut-être quelques services à la compagnie, dont il fut dans la suite un des plus glorieux champions. Du banc de l'élève, Suarez passa sans transition dans la chaire du maître et enseigna successivement la philosophie aristotélicienne à Ségovie, la théologie à Valladolid et à Rome ; il ne séjourna pas moins de huit ans dans cette dernière ville, où il fut honoré de la faveur constante du pape Grégoire XIII. Le mauvais état de sa santé l'ayant obligé à revenir dans sa patrie, il y poursuivit sa carrière académique et professa jusqu'à sa mort sa science favorite, la morale, d'abord à Alcala de Henarès et à Ségovie, puis à Coïmbre, lorsque le Portugal eut été annexé à l'empire de Philippe II (1597-1617). — Pendant près de cinquante années, ses cours attirèrent un nombre toujours croissant d'auditeurs et produisirent sur eux, même si l'on n'admet qu'une faible partie des récits conservés par Alegambe, une impression aussi forte que durable. La mode s'établit au sein de la grandesse espagnole de se rendre à Coïmbre pour y entendre et y contempler l'illustre Suarez, le prodige et l'oracle de son temps. Les biographes de son ordre tantôt proclament heureuse entre toutes l'université qui possédait, sans l'avoir mérité, un pareil docteur, tantôt voient dans sa sagesse le produit pur et direct de l'inspiration divine, tantôt enfin ne reculent pas devant les épithètes de *communis omnium magister, alter Augustinus, coryphæus theologorum, hujus ætatis in scholasticis gigas.* La modestie de Suarez n'aurait été aucunement altérée par ces hommages excessifs, s'il est vrai qu'il eût l'habitude de soumettre au jugement de ses élèves ses manuscrits avant de les livrer à l'impression et qu'il tînt un compte sérieux de leurs critiques. Entièrement absorbé par ses études et ses pratiques pieuses, aussi rigide envers lui-même qu'indulgent pour autrui, il ne se permettait jamais de prendre plus d'une once de nourriture, jeûnait trois fois par semaine et se flagellait avec un fouet dont les cordes étaient entremêlées de baguettes de fer. Lui arrivait-il de se trouver en présence d'un problème ardu de scolastique, il implorait l'aide de Dieu ; mais estimait-il le cas insoluble, il ne se confiait, comme son maître Ignace, qu'en l'intercession de la Vierge. Le docteur de Grenade figure, en effet, au premier rang parmi ceux des membres de son ordre qui défendirent résolûment le dogme de l'immaculée conception et travaillèrent avec ardeur à la propagation du culte

mariolatrique. L'intensité de ses méditations fut récompensée par les nombreuses visions dont, au dire de ses biographes, l'aurait honoré sa protectrice. Ainsi, un jour qu'il était plongé en adoration devant son crucifix, il aurait été élevé de deux pouces au-dessus du sol ; une autre fois, des rayons lumineux se seraient détachés de l'auréole du Christ pour répandre un éclat merveilleux sur ses traits et illuminer son âme. Cependant, en dépit de ces prodiges et de beaucoup d'autres encore, la cour de Rome n'a pas encore jugé à propos d'accorder à l'illustre casuiste les honneurs de la canonisation. — En 1617, Suarez, septuagénaire et déjà gravement malade, fut appelé de Coïmbre à Lisbonne pour concilier un différend qui avait surgi entre le conseil du roi et le légat au sujet des limites entre le pouvoir civil et l'autorité ecclésiastique. Sa délicate mission fut couronnée d'une pleine réussite, mais lui-même succomba le 25 septembre aux atteintes du mal qui le minait depuis longtemps. Pendant que la capitale tout entière était plongée dans l'anxiété et le deuil, le célèbre jésuite attendait avec une joyeuse sérénité l'heure prochaine de sa délivrance. « Je n'aurais jamais cru, aurait-il dit à ses intimes, qu'il fût si doux de mourir. » Si, déjà de son vivant, il avait été accablé d'hommages, l'exaltation après sa mort dépassa toutes les bornes. Il nous suffira de citer son épitaphe : *Europæ atque adeo, orbis universi magister, Aristoteles in naturalibus scientiis, Thomas angelicus in divinis, Hieronymus in scriptione, Ambrosius in cathedra, Augustinus in polemicis, Athanasius in fidei explicatione, Bernardus in melliflua pietate, Gregorius in tractatione Bibliorum ac verbo oculus populi christiani, sed suo solius judicio nihil.*— Quel que soit le jugement porté par un historien impartial sur cette série de comparaisons ambitieuses, il ne saurait nier que le professeur de Coïmbre n'ait embrassé dans son activité académique tout le domaine de la philosophie aristotélicienne et de la théologie scolastique. Ses œuvres, imprimées dans des lieux divers, ne comprennent pas dans leur ensemble moins de 22 volumes in-folio. Les trois premiers, qui renferment ses dissertations métaphysiques, jouirent pendant longtemps d'une autorité si incontestée qu'ils furent employés comme manuel même par des universités protestantes (voir Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne;* Gass, *Histoire de la dogmatique*). Dans les dix-neuf suivants, nous trouvons son *Commentaire* sur la *Somme* de Thomas d'Aquin, commentaire conçu dans de si vastes proportions qu'il ne lui faut pas moins de 3 in-folio pour expliquer le *Traité de la grâce divine*. La part active que prit Suarez dans sa dissertation : *De auxiliis gratiæ*, à la controverse moliniste et la solution trop rapprochée de celle de son confrère que, sous le nom de *congruisme*, il donnait à tout le différend, l'empêchèrent de recevoir l'*imprimatur* pontifical pour cette partie de son œuvre; elle ne parut que plusieurs années après sa mort, en 1651. — La morale que, pendant sa longue carrière, avait enseignée avec prédilection l'habile casuiste ne fut cependant jamais exposée par lui *ex professo;* mais les idées qu'il a émises dans plusieurs de ses traités, ceux entre autres sur la *Religion*, les *Vertus théologiques*, les *Exercices de dévotion* et les *Devoirs des moines*, nous permettent de le ranger parmi les plus adroits défenseurs du probabi-

lisme. Néanmoins, le traité *De consiliis et variis questionibus*, qui est précisément consacré à l'examen des problèmes les plus étranges et les plus subtils, est toujours demeuré à l'état de manuscrit, ainsi que ses travaux sur la *Logique* et autres ouvrages d'Aristote. Les vues émises dans le *De confessione absentis absenti facta* parurent si audacieusement frivoles, même au pape Clément VIII, que l'ouvrage ne vit le jour qu'après avoir subi les plus sérieuses modifications et que, même sous cette forme mitigée, il ne fut agréé qu'avec peine par la congrégation de l'index. Les admirateurs de la scolastique furent si enchantés du lustre répandu par Suarez sur leur science favorite que l'un d'eux, le carmélite Alexandre, n'hésita pas dans son enthousiasme à déclarer que les 19 in-folio consacrés à l'explication de saint Thomas se lisaient facilement *inoffenso pede*. Nous nous contenterons d'affirmer que la fertilité d'invention et la sagacité consommée déployées par le professeur de Coïmbre dans ces épineux débats répondent à l'esprit de son temps et de son ordre. — L'ouvrage le plus connu de Suarez par la sensation qu'il produisit et les vicissitudes auxquelles il se vit condamné fut sa *Defensio fidei catholicæ et apostolicæ adversus anglicanæ sectæ errores*, écrite sur la demande expresse de Paul V, à l'occasion du serment imposé par Jacques Ier à ses sujets de la confession romaine (*oath of allegiance*). La thèse qui y est soutenue et que reprit l'auteur dans plusieurs autres de ses écrits, entre autres son grand traité des lois (*Tractatus de legibus*), est la même que celle qu'avaient déjà soutenue avant lui Mariana, Bellarmin et plusieurs autres illustres docteurs de la compagnie, à savoir que le pape, en vertu de la soi-disant suzeraineté que lui confèrent sur les monarques chrétiens divers passages de l'Evangile, entre autres celui des clefs et celui de « Pais mes brebis, » a le droit de casser le jugement d'un tribunal quelconque, d'abroger les lois, d'interdire à un souverain une guerre injuste. Aussitôt que l'un de ces derniers s'est rendu coupable d'une hérésie ou d'un schisme notoires, ses sujets sont déliés du serment de fidélité ; un « prince qui gouverne tyranniquement peut être assassiné sans scrupule dans l'intérêt du bien commun, » un « monarque qui attaque l'Etat » et se transforme en « ennemi public » a perdu toute autorité. Si Paul V félicita Suarez pour le talent avec lequel il s'éteit acquitté de sa tâche, Jacques Ier fit brûler la *Defensio* devant la cathédrale de Saint-Paul par la main du bourreau ; mais le professeur de Coïmbre était si convaincu de l'excellence de ses thèses, qu'il regretta amèrement de n'avoir pu partager leur sort. A toutes les plaintes adressées par la cour de Londres à celle de Madrid, Philippe II se contenta de répondre qu'il approuvait les principes strictement catholiques de l'illustre casuiste. Le parlement de Paris, fidèle à ses maximes gallicanes, ordonna à son tour, le 26 juin 1614, que le fameux libelle serait, par sentence juridique, livré aux flammes, et infligea une sévère réprimande à quatre jésuites parisiens, dont Jacques Sirmond et le P. Cotton, confesseur de Henri IV, pour s'être livrés à une active propagande de ces maximes délétères. La cour de Rome objecta que le parlement avait outrepassé ses droits en condamnant, outre les thèses prétendues régicides, d'autres qui se rapportaient uniquement au pouvoir des papes ;

toute l'affaire, après de nombreuses négociations, se termina par une satisfaction donnée par la cour de France au saint-siège. — Sources : *Œuvres complètes* de Suarez, 23 vol. in-fol., Mayence et Lyon, 1630; Venise, 1640; abrégé par le P. Noël, Genève, 1730 ; *Biographie latine* du P. Deschamps Perpignan, 1671; Werner, *Suarez et la scolastique de la dernière période*, Ratisbonne, 1861. E. STROEHLIN.

SUBORDINATIENS. Voyez *Christologie*.

SUÈDE ET NORVÈGE (Statistique ecclésiastique). — La Suède et la Norvège, quoique ayant un même souverain, forment en réalité deux Etats absolument distincts. Leurs Eglises sont également absolument indépendantes l'une de l'autre, et la situation religieuse des deux pays est loin d'être la même. Tandis que la Suède a suivi une voie à part dans le monde scandinave, le développement de la Norvège se rapproche beaucoup de celui du Danemark, avec qui elle a été unie pendant plusieurs siècles. Nous devons donc examiner à part chacun des deux pays.

I. SUÈDE. Le recensement du 31 décembre 1879 a constaté en Suède l'existence d'une population de 4,578,901 habitants; mais pour les cultes, nous devons nous reporter aux chiffres de 1870 qui nous donnent les résultats suivants : luthériens 4,162,087; baptistes, méthodistes et mormons, 3,999; réformés, 190; catholiques romains, 573; catholiques grecs, 30; israélites, 1,836. Comme on le voit, les luthériens forment la presque unanimité de la population suédoise. Néanmoins les dissidents paraissent être plus nombreux que ne l'indique leur recensement, car un document officiel remontant à 1878 compte pour le groupe baptiste seul 13,778 habitants. — L'Eglise luthérienne de Suède a reçu au temps de la Réformation une forte constitution d'Eglise nationale qui s'est conservée presque intacte jusqu'à ces derniers temps. Pendant longtemps la Suède a été strictement fermée aux influences religieuses venues du dehors, et les propositions faites à diverses reprises depuis quarante ans, pour modifier cet état de choses dans un sens plus libéral, ont longtemps échoué devant l'opposition de la diète, soutenue par le sentiment national. L'Eglise suédoise avait été moins atteinte par le rationalisme de la fin du siècle dernier qu'aucune des Eglises protestantes; mais, au commencement de ce siècle, son orthodoxie paraissait être assez morte. A partir de 1803, un souffle piétiste passa sur le pays et y provoqua presque partout la formation de conventicules composés de laïques et où l'on s'adonnait à la lecture de la Bible; les adhérents de ces réunions, auxquelles il semble qu'aucun élément hérétique ne se soit mêlé d'abord, sont connus sous le nom de *lecteurs* ou *laesares*. Malgré l'orthodoxie des *laesares*, le clergé suédois crut devoir les poursuivre et réclama contre eux l'application d'une loi de 1726 qui édictait contre les sectes des pénalités sévères. Mais ces mesures ne réussirent qu'à donner au mouvement un caractère plus accentué d'opposition à l'Eglise officielle. Les réunions de *laesares* existent toujours dans le peuple suédois; leurs membres font officiellement partie de l'Eglise luthérienne; mais leur centre religieux véritable est ailleurs, et plusieurs de leurs groupes ne paraissent pas avoir évité toute hétérodoxie. Un autre mouvement, assez parent du premier, est dû à l'initiative d'un paysan, Erich Jansen, qui,

à partir de 1842, se mit à prêcher dans le pays. Sans s'écarter des doctrines de l'Eglise, il les pénétrait d'un enthousiasme mystique maladif qui les dénaturait profondément. Aussi l'opposition des conducteurs de l'Eglise était-elle ici plus justifiée que dans le mouvement des *laesares*. Les plus enthousiastes émigrèrent en Amérique; mais beaucoup restèrent dans le pays, conservant et propageant silencieusement leurs doctrines dans le sein de l'Eglise nationale. Enfin un troisième mouvement d'origine beaucoup plus récente a été commencé en 1877 par un professeur de Gefle, M. Waldenstrœm. A l'origine, il ne s'agissait que d'un retour à ce que l'on appelait le christianisme biblique ; c'était un simple mouvement de réaction contre l'autorité attribuée aux symboles ; mais de graves erreurs de doctrine, notamment sur la rédemption, ne tardèrent pas à se mêler au mouvement qui est aujourd'hui ardemment combattu par l'orthodoxie suédoise. A la tête des adversaires de Waldenstrœm s'est placé particulièrement en évidence le pasteur Collinder, qui a soutenu contre lui, en 1879, un procès resté célèbre. — Ces divers mouvements ont trouvé dans l'Eglise de Suède plus ou moins d'écho ; mais ils n'ont pas ébranlé l'attachement que la grande masse du peuple conserve pour l'établissement religieux national. Cependant l'esprit de liberté des sociétés modernes a peu à peu fait disparaître les lois du passé qui restreignaient la libre manifestation des convictions religieuses. Les deux lois contre lesquelles s'élevèrent d'abord des protestations étaient la loi de 1686, qui interdisait sous peine de bannissement et de confiscation des biens aux citoyens suédois d'abjurer la foi luthérienne, et la loi de 1726 qui punissait les réunions sectaires. En 1857, le gouvernement proposa à la diète l'abrogation de ces deux lois ; mais la diète refusa d'entrer dans ces vues. Mais, dès l'année suivante, les autorités de l'Etat se mirent d'accord pour apporter à l'ancienne sévérité des tempéraments devenus nécessaires. La loi sur les sectes fut modifiée en ce sens que l'on déclara que les pénalités portées en 1726 ne s'appliqueraient pas aux réunions tenues après en avoir averti les pasteurs, et dont l'entrée n'était pas refusée au clergé national. En 1860, la loi de 1686 sur l'abjuration du luthéranisme fut abrogée et remplacée par une simple déclaration que l'individu doit faire en personne devant le consistoire de son diocèse. La revision de la constitution, en 1865 et 1866, retira son rôle politique au clergé luthérien, qui avait formé jusque-là un des quatre Etats de la diète du royaume. A partir de 1870, les non-luthériens, électeurs déjà depuis 1865, sont devenus aussi éligibles, et l'accès des fonctions publiques leur a été ouvert. En 1877 enfin, l'état civil fut accordé aux dissidents, et en particulier aux baptistes et aux méthodistes, qui avaient été tenus jusqu'à ce moment de recourir au clergé national pour les actes qui, comme le mariage, entraînent des conséquences civiles. — La constitution de l'Eglise luthérienne de Suède est épiscopale. Cependant, l'épiscopat n'y est pas considéré, comme dans le catholicisme et l'anglicanisme, comme une institution nécessaire de l'Eglise. L'évêque y est plutôt un fonctionnaire que l'Eglise met à sa tête qu'un chef institué par Dieu pour gouverner son héritage. Le souverain est le *summus episcopus* de l'Eglise ; il exerce sur elle son droit

de gouvernement par l'organe de la direction des affaires du culte et de l'instruction publique, dont le chef siège dans le ministère d'Etat. Au-dessous du roi est placé l'épiscopat, qui se compose d'un archevêque, celui d'Upsal, et de 15 évêques, ceux de Linkœping, de Skara, de Strengnaes, de Vesteraes, de Vexioe, de Lund, de Gothembourg, de Calmar, de Carlstad, de Hernoesand et de Visby. Il y de plus un seizième évêque, sans diocèse, qui porte le titre d'évêque des ordres et qui est le surintendant général des établissements de charité ecclésiastique du royaume. Du reste, les fonctions d'évêque des ordres sont presque toujours confiées à l'un des évêques à diocèse. L'archevêque d'Upsal n'est, à l'égard des évêques, qu'un *primus inter pares*. Son seul privilège consiste dans le droit de consacrer les évêques. Les fonctions épiscopales consistent dans l'ordination des candidats au ministère, l'installation des pasteurs, la nomination des prévôts et, concurremment avec le consistoire, dans la surveillance de la doctrine et des mœurs dans le diocèse, la direction des établissements d'instruction et l'exercice de la juridiction et de la discipline ecclésiastiques. Les évêques sont choisis par le roi sur une triple liste de présentation dressée par le clergé du diocèse. Chaque évêque est assisté d'un consistoire qui forme le chapitre de la cathédrale. A Upsal et à Lund, les professeurs de la faculté de théologie constituent le chapitre. Dans les autres villes épiscopales, il est composé des professeurs (consacrés) de la haute école secondaire. — Les diocèses se divisent en *harads* ou prévôtés au nombre de 218. A la tête de chacune d'elles est un prévôt ecclésiastique, choisi par l'évêque sur la présentation du clergé du ressort. Chaque harad se compose de plusieurs pastorats. Les pastorats, au nombre de 1508, ont à leur tête un pasteur titulaire qui exerce son ministère. Mais presque tous sont trop étendus ou trop peuplés pour qu'un seul ecclésiastique suffise à les desservir. Aussi se divisent-ils généralement en plusieurs paroisses (en tout 2,742), et celles qui n'ont pas à leur tête un pasteur titulaire sont desservies par un ecclésiastique auxiliaire qui porte, suivant les cas, les noms de chapelain, de coministre, d'adjoint, etc. La nomination des pasteurs, tant titulaires qu'auxiliaires, appartient aux patrons des paroisses ; mais, dans un très grand nombre de cas, c'est la communauté elle-même qui est en possession de ce droit de patronage, et alors le pasteur est nommé par le suffrage paroissial. Le choix ne peut du reste, quel que soit le patron, se porter que sur des candidats agréés par l'autorité épiscopale. Les pasteurs suédois sont tenus de faire de fortes études dans les universités de leur pays. Aux deux anciennes et célèbres universités d'Upsal et de Lund est venue s'en joindre une troisième en 1878 par la création de la haute école de Stockholm. A côté de sa hiérarchie régulière, l'Eglise de Suède a encore ce que l'on pourrait appeler un clergé hors cadre. C'est d'abord le clergé de la cour, soumis à un consistoire particulier ; puis le clergé de la ville de Stockholm, dépendant d'un consistoire urbain présidé par le *pastor primarius* de la capitale. Enfin, les aumôniers de la marine dépendent d'un consistoire spécial de l'amirauté, et, en cas de guerre, il est créé un consistoire de campagne pour servir d'autorité aux aumôniers militaires. — Dans toute cette constitu-

tion, qui est celle de l'ancienne Eglise de Suède, il n'est fait, comme on le voit, aucune place à l'élément laïque, qui est gouverné, mais qui ne prend aucune part au gouvernement. Cet état de choses a provoqué des réclamations, auxquelles il a été donné satisfaction depuis 1867 par la création d'un synode qui se réunit tous les cinq ans. Cette assemblée, composée de 60 membres, 30 pasteurs et 30 laïques, n'a du reste qu'un rôle consultatif; mais son importance, considérable dès le début, tend à chaque session à s'accroître davantage. — Les dissidents sont, ainsi qu'il a été dit plus haut, fort peu nombreux en Suède; cependant ils y font des progrès, depuis que les modifications récentes de la législation ont allégé les entraves mises jusque-là à leur propagande. Le groupe baptiste est le plus nombreux et paraît faire encore des progrès. Leur ardeur de prosélytisme leur vaut des succès relativement considérables, et c'est lui qui, après l'abrogation des lois sur l'abjuration, a attiré la plupart des mécontents, qui n'avaient pu se séparer jusque-là de l'Eglise nationale. Les méthodistes ont également cherché à profiter de l'avènement de la liberté religieuse en Suède; ils ont fait quelques prosélytes et fondé quelques communautés; mais leurs efforts paraissent jusqu'ici moins fructueux que ceux des baptistes. Le swedenborgianisme, quoique né dans le pays, n'y a laissé que peu de traces. Les mormons ont trouvé en Suède un de leurs champs de missions où la moisson a été la plus abondante; mais la juste sévérité dont le gouvernement a fait preuve à leur égard les a décidés à pousser leurs disciples à l'émigration en Amérique. Les moraves, à qui les autorités ont depuis longtemps laissé plus de liberté qu'aux autres dissidents, possèdent quatre communautés à Stockholm, à Gothembourg, à Carlscrona et à Uddenwalle. Enfin il existe à Stockholm deux communautés réformées, l'une française et l'autre allemande, une Eglise catholique grecque et une Eglise catholique romaine.

II. Norvège. Le recensement du 31 décembre 1875 donne à la Norvège 1,806,900 habitants. Quant aux cultes, ils se répartissent ainsi qu'il suit : 1,799,662 luthériens, 1,184 luthériens séparés, 502 catholiques romains, 61 catholiques grecs, 2,759 méthodistes, 819 baptistes, 143 anglicans, 110 réformés, 432 quakers, 626 dissidents de diverses confessions, 34 israélites, 542 mormons et 26 personnes dont le culte n'a pu être constaté. Comme l'Eglise suédoise, l'Eglise luthérienne de Norvège a une constitution épiscopale; mais elle est plus dégagée encore que celle de Suède de toute préoccupation hiérarchique, et les évêques n'y sont, comme en Danemark, que de hauts fonctionnaires, avec un rang et des fonctions tout à fait analogues à celles qu'ont dans d'autres Eglises luthériennes les surintendants généraux. Jusqu'à la fin du siècle dernier, l'Eglise de Norvège se rattacha presque entièrement aux doctrines rationalistes importées d'Allemagne. Elle dut son réveil à un simple paysan, Nielsen Hauge, qui, à partir de 1796, tint dans le pays des réunions religieuses et provoqua un puissant mouvement dans le peuple norvégien. Les pasteurs rationalistes cherchèrent pour l'enrayer tout ce que pouvait leur fournir de rigueurs l'arsenal de l'ancienne législation, et notamment une loi de 1741 interdisant la prédication aux laïques. Hauge fut

plusieurs fois emprisonné; mais le mouvement ne put être arrêté, et la grande majorité de l'Eglise norvégienne fut graduellement ramenée à son ancienne foi. Comme en Suède, l'Eglise luthérienne jouissait d'un grand nombre d'anciens privilèges; mais elle les a vus disparaître graduellement depuis quarante ans. La loi de 1741, dont nous venons de parler, fut abrogée en 1842; en 1845, la liberté religieuse fut accordée aux cultes chrétiens dissidents et étendue, en 1851, aux cultes non chrétiens. Enfin, sans abolir l'ancienne constitution épiscopale, une part a été faite depuis quelques années à l'élément électif et aux laïques dans le gouvernement de l'Eglise. Le territoire du royaume est divisé en six diocèses, gouvernés par autant d'évêques, qui résident à Christiania, à Hamar, à Christianssand, à Bergen, à Drontheim et à Tromsoe. Ces six diocèses se partagent en 51 prévôtés, subdivisées elles-mêmes en 579 pastorats, ayant presque tous une ou plusieurs annexes. L'organisation intérieure des diocèses est assez analogue à celle que nous avons signalée pour le Danemark. Les pasteurs font leurs études à l'université nationale de Christiania et sont généralement instruits et fidèles. Depuis la proclamation de la liberté religieuse, plusieurs sectes étrangères ont cherché à prendre pied en Norvège. Les méthodistes ont été les plus heureux, et des communautés assez importantes se sont groupées autour de quelques-uns de leurs missionnaires. Les catholiques se sont également efforcés de gagner du terrain; le recensement officiel ne donne à cette confession que 502 adhérents. Mais il semble probable que le chiffre réel doit être plus élevé; car des documents dignes de foi constatent en 1879 l'existence dans le pays de 11 églises catholiques desservies par 14 prêtres. — Bibliographie : *Sœriges Statskalender fœr aer* 1879; *Norges Statskalender for aaret* 1880; *Annuaire statistique de la Norvège*, 1879; Broch, *le Royaume de Norvège et le peuple norvégien*, 1878; Sidenflach, *Royaume de Suède, exposé statistique*, 1876; M. Lüttke, *Die kirchl. Zustænde in den skandinavischen Lændern*, 1864; Schubert, *Schwedische Kirchenverfassung*, 2 vol., 1821; O. Schmoller, *Die kirchl. Zustænde des luther. Protestantismus in Skandinavien*, dans les *Monatsblætter* de Gelzer, 1854, II, 227, 99; W. Karstens, *Topographisch-statistisches Handbuch des Kœnigreiches Norwegen*, 1854.

E. Vaucher.

SUGER (l'abbé). Un historien moderne trouve qu'il y a disproportion entre la réputation et les actes de l'abbé Suger, sans tenir compte des circonstances difficiles dans lesquelles il s'est trouvé placé et des faibles ressources dont il disposait. Né à Saint-Omer vers 1001, au sein d'une famille obscure, et confié dès ses plus jeunes années à l'école de l'abbaye de Saint-Denis, sous la direction du pieux et savant abbé Adam, Suger est l'un des représentants les plus distingués de cette démocratie intelligente qui s'éleva dans le cours du moyen âge à l'ombre de l'Eglise, ouverte à toutes les capacités et à tous les dévouements. La précocité de son esprit et la pureté de ses mœurs lui valurent l'avantage d'être choisi comme le compagnon d'études de Louis le Gros, fils du capétien Philippe Ier, et ce fut la base de sa fortune rapide. Dès 1107, nous le voyons négocier la paix entre Louis VI et le redoutable Guy de Month-

léry et lutter pendant les années suivantes contre les brigandages du sire de Puyset, soutenu par Thibaut de Chartres. Aussi ardent que son maître à réprimer les excès d'une féodalité orgueilleuse, il lui apporta le concours sympathique des populations rurales, sur lesquelles la royauté avait tout intérêt à s'appuyer et qui, seules, lui permirent, avec l'aide du clergé, de venir à bout d'une noblesse arrogante et indisciplinée ; on peut assigner à Suger une noble place parmi les émancipateurs du peuple et les fondateurs de l'unité française. Pendant son administration la vie communale a pris un essor rapide qui excite l'indignation des chroniqueurs, de Guibert en particulier. — En 1112, Suger se rendit en Italie et prit part aux travaux du concile de Latran, qui révoqua les privilèges que l'empereur Henri V avait arrachés par violence à la faiblesse de Pascal II. Il reprit, du reste, cette question en 1119 au concile de Reims et parvint à signer, avec Calixte II, au nom de son maître, un accord en vertu duquel les évêques et les abbés recevaient l'investiture du pape par la crosse et par l'anneau, et du roi par le sceptre. En 1122, Suger fut nommé abbé par le suffrage direct des moines de Saint-Denis, sans que Louis VI eût été consulté. Celui-ci en témoigna une vive irritation et fit arrêter quelques-uns des coupables, mais l'amitié fut plus forte, et Suger rentra bientôt en faveur. Son rôle politique ne doit pas nous faire oublier les services qu'il a rendus à l'histoire par sa *Vie de Louis VI* (dans Duchesne, IV, et dans la *Collection Guizot*) et à l'archéologie par son *Liber de rebus in administratione gestis* (dans Duchesne IV, 331), qu'il composa en 1145 à la requête de ses moines et qui décrit les embellissements de l'abbaye et de l'église sous son administration (Piper, *Monumentale Theologie*, 460-465). Il chercha vainement à détourner Louis VI de la guerre contre Henri Ier d'Angleterre pour soutenir le fils aîné de Robert Courte-Heuse dans ses prétentions sur la Normandie. Quand Henri V, irrité de ce que Louis VI eût laissé Calixte II renouveler l'anathème contre lui à Reims, se prépara à envahir la France avec ses hordes germaines, Suger, qui avait un esprit de fer dans un corps fragile, accourut pour se mettre à la tête des milices de Reims et de Châlons, et Henri V, retenu par la révolte de la ville de Worms, renonça à ces projets. — Après avoir assisté en 1125 à l'élection de l'empereur Lothaire, Suger subit à son retour une transformation complète, due surtout à l'influence du célèbre Bernard de Clairveaux. Jusqu'alors l'abbé de Saint-Denis avait conservé un train de maison digne d'un premier ministre du roi. Entraîné par l'éloquence irrésistible de saint Bernard, il sacrifia son luxe à la règle austère de Saint-Benoît, et travailla jusqu'à sa mort, non sans de graves difficultés de la part des chanoines de Sainte-Geneviève (1149), et du couvent de Saint-Corneille de Compiègne (1550), à réformer les mœurs des moines et à les ramener à l'antique discipline. En 1141, dans la querelle soulevée entre Louis VII et Innocent II à l'occasion de l'élection à l'archevêché de Bourges d'un prélat agréable au pape et dont Louis VII ne voulait à aucun prix, Suger et son collègue Joscelin, évêque de Soissons, ne craignirent pas de pousser le roi à braver les foudres papales, malgré les solennelles objurgations de saint Bernard. Désireux d'affermir le

pouvoir royal contre les prétentions de la hiérarchie et de la noblesse, Suger chercha vainement à détourner Louis VII de la croisade qu'il avait projetée en expiation de l'incendie de l'église de Vitry. Nommé régent pendant la croisade désastreuse du roi en Asie, 1147-1149, Suger sut se concilier les éloges de tous ses contemporains par son habileté à relever les finances, à arrêter les complots de la noblesse et à tenir tête à Robert de Dreux, frère du roi. Partisan d'une réforme modérée, mais ennemi de tous les sectaires, Suger fit emprisonner Eon de l'Etoile, condamné en 1148 par le concile de Reims, et livra au bourreau quelques-uns de ses disciples qui avaient pris les armes. Les dernières années de Suger furent attristées par le divorce du roi, dont il avait prévu et cherché à conjurer les graves conséquences. Après avoir ramené la paix dans la commune et l'église de Beauvais, Suger mourut le 12 janvier 1151, au moment où il se préparait à conduire en Palestine une armée levée par ses soins. — Nous possédons une vie de Suger, par le moine Guillaume (Bouquet, *Rec. des hist. de la Gaule et de la France,* XII; *Hist. litt. de France,* XII; 545). Martène a conservé au t. VI de son *Thesaurus anec.* plus de cent lettres de Suger. On le considère comme le créateur des fameuses *Chroniques de Saint-Denis.* La mémoire de son nom s'est perpétuée grâce à la reconnaissance intelligente des classes populaires. — Sources : Combes, *l'Abbé Suger*, Paris, 1858 ; Garat, *Eloge de S.*, 1779 ; Huguenin, *Suger,* 1857 ; Nettement, *l'Abbé Suger,* Paris, 1842 ; Pierre Clément, *Portraits historiques*, 1855. A. Paumier.

SUISSE. La statistique ecclésiastique de chaque canton suisse a été l'objet d'un article séparé. Nous n'avons donc ici qu'à présenter un sommaire, en renvoyant au nom de chaque canton pour les détails. La Suisse est, avec l'empire d'Allemagne, la contrée de l'Europe où le protestantisme et le catholicisme ont le plus de contact. Les protestants forment à peu près les trois cinquièmes de la population totale, les catholiques les deux cinquièmes. Voici les chiffres exacts du dernier recensement : Population totale : 2,808,493 habitants ; protestants, 1,566,347 ; catholiques, 1,084,369 ; adhérents de diverses sectes chrétiennes, 11,435 ; israélites, 6,996. — Trois cantons et un demi-canton sont presque exclusivement protestants ; six cantons et trois demi-cantons sont entièrement catholiques ; dix cantons et deux demi-cantons sont mixtes dans des proportions diverses. Nous appelons entièrement protestants les cantons où les catholiques ne forment pas un dixième de la population. Ce sont Zurich, Vaud, Schaffhouse et les Rhodes extérieures d'Appenzell, où l'on trouve en tout 556,057 protestants, 40,943 catholiques, 4,773 adhérents de sectes chrétiennes et 1,160 israélites. Les cantons catholiques sont bien plus homogènes encore ; on n'y compte pas plus de 15 pour 1,000 de protestants : ce sont Zug, Lucerne, Schwitz, Uri, le Tessin, le Valais, les Rhodes intérieures d'Appenzell, Unterwalden-Obwalden et Unterwalden-Nidwalden. On y rencontre en tout 464,204 catholiques, 7,134 protestants, 162 adhérents des sectes chrétiennes et 174 israélites. Enfin nous donnons le nom de cantons mixtes à ceux où la minorité religieuse dépasse un dixième de la population. Dans six autres et deux

demi-cantons de cette catégorie, la majorité appartient aux protestants. Ce sont : Neuchâtel, 84,334 protestants, 11,345 catholiques, 931 adhérents de sectes chrétiennes, 674 israélistes ; Berne, 436,304 protestants, 66,015 catholiques, 2,746 adhérents de sectes chrétiennes, 1,400 israélites ; Glaris, 28,238 protestants, 6,888 catholiques, 7 adhérents de sectes chrétiennes, 17 israélites ; Bâle-campagne, 43,523 protestants, 10,245 catholiques, 228 adhérents de sectes chrétiennes, 131 israélites ; Bâle-ville, 34,457 protestants, 12,301 catholiques, 496 adhérents de sectes chrétiennes, 506 israélites ; Thurgovie, 69,201 protestants, 20,454 catholiques, 531 adhérents de sectes chrétiennes, 84 israélites ; les Grisons, 51,887 protestants, 39,843 catholiques, 35 adhérents de sectes chrétiennes, 17 israélites ; Argovie, 107,703 protestants, 89,180 catholiques, 449 adhérents de sectes chrétiennes, 1,541 israélites. Quatre cantons mixtes enfin sont en majorité catholiques : Genève, 47,868 catholiques, 43,639 protestants, 771 adhérents de sectes chrétiennes, 961 israélites ; Saint-Gall, 74,573 protestants, 116,060 catholiques, 190 adhérents de sectes chrétiennes, 192 israélites ; Fribourg, 93,951 catholiques, 16,819 protestants, 15 adhérents de sectes chrétiennes, 47 israélites, et Soleure, 62,072 catholiques, 12,448 protestants, 101 adhérents de sectes chrétiennes et 92 israélites. — Les protestants appartiennent presque tous aux Eglises nationales réformées de leurs cantons. Cependant il existe d'importantes Eglises libres dans les cantons de Vaud et de Neuchâtel, et d'autres aussi considérables à Genève, dans le canton de Berne et dans quelques autres localités. La constitution de ces Eglises, tant nationales que libres, présente des différences importantes, sur lesquelles le nécessaire a été dit aux articles consacrés à chaque canton. L'Eglise luthérienne n'est représentée que par une seule communauté, à Genève. Un grand nombre de sectes protestantes ont des établissements dans diverses parties de la Suisse. Le canton d'Uri est le seul où les protestants ne possèdent aucune communauté. La Suisse possède un grand nombre d'établissements de haut enseignement théologique : dans la Suisse allemande, les trois facultés de Bâle, de Berne et de Zurich ; dans la Suisse française, les trois facultés nationales de Lausanne, de Genève et de Neuchâtel, et les trois facultés libres des mêmes villes. — L'Eglise catholique romaine est divisée en 5 diocèses : Bâle-Soleure, Coire, Saint-Gall, Lausanne-Fribourg et Sion. Au point de vue de la curie romaine, il faut y ajouter le diocèse de Genève non reconnu par l'Etat, et dont l'érection a donné lieu à un conflit dont les péripéties principales ont été rapportées à l'article *Genève*. Le clergé catholique est proportionnellement très nombreux ; il existe des paroisses catholiques dans tous les cantons. Le conflit qui a éclaté depuis 1871 a décidé plusieurs gouvernements cantonaux à soustraire leurs Eglises catholiques nationales à l'obédience des évêques ultramontains, auxquels elles avaient été soumises jusqu'alors. Les mêmes gouvernements ont reconnu l'Eglise catholique chrétienne de la Suisse, formée par la réunion des éléments d'opposition à l'ultramontanisme. Cette Eglise a un évêque élu dont le diocèse s'étend sur toute la Suisse, et une faculté de théologie à l'université de Berne. — Il nous reste encore à dire quelques mots de la législation des cultes en

Suisse. Le détail des institutions ecclésiastiques est réglé dans chaque canton par l'autorité locale ; mais la constitution fédérale de 1874 a posé quelques principes auxquels les législations cantonales sont tenues de se conformer. La liberté de conscience et de croyances doit être complète et absolue. Personne ne peut être inquiété ni privé d'aucun droit à raison de ses opinions religieuses. Les parents et tuteurs ont seuls le droit de régler l'éducation religieuse des enfants de moins de seize ans. Personne ne peut être tenu au payement de taxes spécialement destinées à l'entretien d'un culte auquel il ne se rattache pas. Le libre exercice de son culte est garanti à chacun dans les limites compatibles avec l'ordre et les bonnes mœurs. Les cantons sont autorisés à prendre les mesures nécessaires pour maintenir l'ordre public et la paix entre les adhérents des diverses confessions et pour réprimer les empiétements des autorités ecclésiastiques sur les droits des citoyens. Toutes les contestations relatives à la création de congrégations religieuses ou à des schismes dans des congrégations déjà existantes sont réservées à la décision des autorités fédérales. Aucun évêché ne peut être créé sur le territoire suisse qu'avec l'approbation de la confédération. L'ordre des jésuites et les sociétés qui lui sont affiliées ne peuvent être reçus dans aucune portion de la Suisse ; toute fonction ecclésiastique ou scolaire est interdite à leurs membres ; cette interdiction peut être étendue à tout ordre religieux dont l'action serait dangereuse pour l'Etat ou pour la paix entre les confessions. La fondation de nouveaux couvents et de nouveaux ordres religieux est interdite. La bibliographie spéciale à la statistique ecclésiastique de chaque canton est rapportée aux articles qui y sont consacrés.— Nous n'indiquerons ici que quelques ouvrages traitant de la Suisse entière : Franscini, *Neue Statistik der Schweiz*, 2 vol., 1846 ; G. Finsler, *Kirchl. Statistik der reform. Schweiz*, 2 vol., 1875-1877 ; B. Riggenbach, *Taschenbuch für die schweizerischen reformirten Geistlichen*, 6 années, 1876-1881. E. Vaucher.

SULLY. Maximilien de Béthune, marquis de Rosny et depuis 1606 duc de Sully, naquit le 13 décembre 1560. Jeune encore, il s'attacha à la fortune de Henri de Béarn, dont il fut le compagnon d'armes avant de devenir son confident et son premier ministre. En 1593, il recommande à son maître de « faire une perquisition exacte de toutes les facultés et revenus du royaume, en remontant à leur source et origine pour les régler, diminuer et acquitter peu à peu ; de tenir un registre de tous les officiers royaux, avec une spécification de ceux qui sont absolument nécessaires et de ceux dont on pourrait se passer. » L'année suivante, à la mort de François d'O, Henri IV crée un conseil des finances dont il confie la direction à Sully, en 1595 : aussitôt commença la guerre aux abus, qui fut poursuivie pendant tout le règne, malgré l'opposition des grands et l'indulgence de Henri IV. Sully s'attaque aux fermiers et traitants, aux princes du sang, aux gouverneurs des provinces et réussit à faire rendre gorge aux uns et à mettre un terme aux exactions des autres. Il dresse des états des recettes et des dépenses qui passent sous les yeux du roi ; il défend, par l'édit de 1598, aux princes étrangers ou français, aux officiers de lever aucun droit sur les fermes

et autres revenus de l'Etat, et décide qu'à l'avenir le Trésor royal payera seul les pensions et arrérages. En 1601, deux arrêts sur le taux de l'intérêt et sur l'exportation des monnaies provoquent de nombreuses réclamations : l'intérêt fut fixé au denier 16; quant à l'exportation de l'argent, il fut impossible de l'empêcher, malgré les saisies et les amendes. La mesure la plus essentielle fut la revision et la réduction des recettes sur l'Etat, que Sully entreprit en 1604, et qui procura au trésor une économie de six millions : à la même époque, par une erreur regrettable, Sully établit la Paulette qui, moyennant « un droit annuel du soixantième denier de la finance à laquelle les offices avaient été évalués, les assurait aux veuves ou aux héritiers » des officiers. Cet expédient fiscal, qui n'a pas même l'excuse de la nécessité, puisque Sully le proposa dans un temps où les finances étaient florissantes, n'est pas l'unique erreur économique qu'on ait à lui reprocher. Préoccupé surtout de trouver de l'argent et d'augmenter le trésor de la Bastille, il était d'avis de créer de nouveaux impôts sur les péages, sur les hôteliers, sur les denrées, « de faire un règlement sur l'abus qui se faisait aux carrosses, » de recourir, en cas de besoin, à un emprunt forcé et même de hausser le prix du sel. Cependant, s'il n'a pas cherché à réduire les lourdes charges qui pesaient sur le peuple, il a du moins été « bon ménager » et a introduit l'ordre et la régularité dans l'administration publique; il a compris qu'il n'y avait pas d'impositions plus onéreuses que celles qui se levaient par *capitation* sur le sel, ni de plus équitables que les réelles sur les denrées et marchandises; s'il n'eût tenu qu'à lui et si la mort de Henri IV n'avait pas arrêté les réformes projetées, l'impôt indirect, frappant les choses, aurait été substitué peu à peu à l'impôt direct qui atteignait les personnes si pauvres qu'elles fussent. Sully, qui était un grand propriétaire et qui tenait en haute estime le labourage, pensait que la France pouvait se suffire à elle-même et qu'il convenait d'arrêter à la frontière ou du moins d'imposer les marchandises de luxe venant des pays étrangers; il n'était pas d'avis d'encourager l'industrie, il aurait volontiers établi des lois somptuaires sous prétexte que la France n'était pas faite pour les colifichets. Henri IV, heureusement, ne le suivit pas dans cette voie. — La confiance et l'affection du roi comblèrent Sully de toutes les faveurs : il devint successivement surintendant des finances (1598), gouverneur du Poitou, grand maître de l'artillerie, capitaine de la Bastille, surintendant des bâtiments, grand voyer de France, et l'offre de l'épée de connétable lui fut même faite par Henri, sous la condition qu'il abjurerait. Le ministre refusa en disant : « C'est assez. » Ces charges nombreuses lui assuraient un revenu annuel de 100,000 livres, que doublaient encore les gratifications et les cadeaux du roi : son immense fortune, qu'il administrait avec grand soin, lui fit de nombreux ennemis et faillit lui attirer un procès devant le Parlement pour crime de péculat. Il reconnaît lui-même qu'il lui était passé par les mains plus de sept millions de livres, par voies non seulement licites, honnêtes et louables, mais aussi honorables et glorieuses. Richelieu, qui n'a pas toujours été équitable pour la mémoire de Sully, admet que les voies furent licites si elles ne furent

pas glorieuses. « On peut assurer avec vérité, dit-il, que les premières années de ses services ont été excellentes; et si quelqu'un ajoute que les dernières ont été moins austères, il ne saurait soutenir qu'elles lui aient été utiles sans l'être beaucoup à l'Etat. »— A la mort de Henri IV, Sully comprit qu'il ne pouvait pas compter sur l'appui de la régente pour tenir tête aux nombreux ennemis que la rudesse de son caractère et les sévérités nécessaires de son administration lui avaient suscités; après s'être enfermé à la Bastille, il se décide à paraître au Louvre; il lutte quelque temps contre les conseillers de Marie de Médicis et tente, avec une âpreté bien excusable, de défendre les intérêts de l'Etat et de soustraire le trésor amassé à la Bastille à l'avidité des nouveaux favoris. Il est réduit à livrer les clefs de la Bastille, et, après avoir refusé à la régente de signer une ordonnance de comptant de près d'un million à résigner la charge des finances, l'ancien ministre de Henri IV se retire dans son château de Sully, en 1611. Il y vécut en grand seigneur, occupé à faire valoir ses terres et à raconter ou plutôt à se faire raconter par ses secrétaires les événemets de sa vie et du règne de son maître. Il mourut le 21 décembre 1641. Le dévouement au roi et à la France, le souci exclusif des intérêts du royaume firent oublier parfois à Sully qu'il était huguenot et qu'il avait combattu pour la cause. C'est ainsi que, à l'assemblée de Châtellerault (1605), il maintint, en qualité de commissaire royal, tous les droits de la couronne et ne fit pas aux députés toutes les concessions que ses instructions l'autorisaient à faire; qu'à l'assemblée de Jargeau (1608) « qui le traita en catholique », il usa de toute son influence pour décider les députés à se séparer au plus vite. Après sa chute, l'assemblée de Saumur l'ayant invité à assister aux délibérations, il s'empressa de paraître et de déclarer qu'il était prêt à tous les sacrifices dans l'intérêt de la religion et pour la gloire de Dieu. Rohan, son gendre, espérait que l'assemblée prendrait parti pour le ministre disgracié; sur l'observation de Du Plessis qu'il conviendrait de savoir, avant de réclamer le rétablissement de Sully, s'il avait été dépouillé de ses charges pour cause de religion, l'affaire fut abandonnée. Dans les assemblées qui suivirent, Sully ne joua qu'un rôle assez effacé ; tantôt il combattit le duc de Bouillon, son ennemi et son rival, tantôt il appuya le duc de Rohan ; plus souvent il donna de bons avis à ses coreligionnaires auxquels il recommandait la patience et la soumission. En 1621, il refusa de députer à La Rochelle, quoiqu'il y eût été engagé à plusieurs reprises par l'assemblée, et s'empressa de faire le désaveu prescrit par l'ordonnance royale du 27 mai. — Voir *Mémoires des sages et royales économies d'Etat, domestiques, politiques et militaires de Henri le Grand.....*, apud *Collection de Mémoires relatifs à l'histoire de France*, de MM. Michaud et Poujoulat ; *Remarques sur les Economies royales*, par Marbault, même collection ; Poirson, *Histoire du règne de Henri IV*, t. Ier. G. Leser.

SULPICE-SÉVÈRE, né en 363, au sein d'une famille considérée de la Gaule, se distingua comme rhéteur et avocat, et épousa la fille d'une riche famille consulaire. Après la mort de sa femme (392), il mena une vie ascétique en compagnie de quelques chrétiens d'Aquitaine. Grand

admirateur de Martin de Tours, il fit plusieurs voyages pour voir l'illustre évêque. D'après Gennadius, il aurait partagé pendant quelque temps les erreurs des pélagiens. Il mourut en 410, à Marseille, où il s'était retiré. Nous possédons de Sulpice-Sévère : 1° une *Vita s. Martini Turonensis*, ornée de nombreuses légendes ; 2° une *Historia sacra* ou *Chronica sacra*, qui traite de l'histoire du peuple d'Israël et de quelques portions d'histoire de l'Eglise jusqu'en l'an 400, également mélangée de beaucoup de récits miraculeux ; 3° *Dialogi tres*, se rapportant à la vie et aux vertus des moines ; 4° quelques lettres dont l'authenticité a été mise en doute. La meilleure édition des œuvres de Sulpice-Sévère est celle de Jérôme de Prato, Vérone, 1741 et 1754. — Voyez Galland, *Bibl. Patr.*, t. VIII, p. 355 ss. ; Bæhr, *Die christl. rœm. Theol.*, p. 218 ss.

SUNNITES. Voyez *Musulmans* (Religion des).

SUPERVILLE (Daniel de), célèbre prédicateur et théologien protestant, né à Saumur dans le mois d'août 1657, mort à Rotterdam le mercredi 9 juin 1728, descendait d'une famille originaire du Béarn. L'un de ses aïeux, nommé Jean, était médecin du roi de Navarre et quitta sa patrie à la suite du prince. Après de brillantes études classiques faites à l'académie de Saumur, où plus d'une fois il fut choisi pour remplacer son professeur de philosophie Drouet, empêché par quelque indisposition, il commença sa théologie sous Etienne de Brais, et la continua à Genève, en 1677, sous la direction de Tronchin, chez lequel il demeura deux ans. Rappelé à Saumur par la mort de son père, il fut témoin des premiers exploits des missionnaires bottés et se disposait à passer en Angleterre, lorsque l'Eglise de Loudun désira l'avoir pour pasteur. Il se fit consacrer au synode tenu à Sorges, près d'Angers, en 1683. Malgré sa grande jeunesse et l'espionnage continuel dont il fut l'objet de la part des implacables ennemis des réformés, il déjoua toutes les intrigues, tous les pièges, par sa retenue et sa modestie. Mais l'Eglise de Loudun était condamnée comme les autres, et l'on eut recours à la calomnie pour lui enlever son guide spirituel. Superville fut accusé d'avoir prêché un sermon séditieux, et une lettre de cachet lui ordonna d'aller à la suite de la cour pour rendre compte de sa conduite. On l'y retint trois mois, c'est-à-dire jusqu'à ce que la révocation de l'édit de Nantes le mît, comme tous ses collègues, dans la nécessité de passer la frontière. — Il fut du nombre des deux cent deux pasteurs réfugiés qui, d'après la résolution votée par le synode des Eglises wallones des Pays-Bas, assemblé à Rotterdam le 24 avril 1686, durent signer la confession de foi rigoureusement calviniste du synode de Dordrecht de 1619 ; on espérait ainsi « fermer la porte à des innovations dangereuses. » A cette condition, il fut nommé ministre pensionnaire ou surnuméraire à Rotterdam ; et il resta dans cette ville, malgré la modicité extrême de son traitement et les appels honorables qui lui furent adressés de Berlin, de Hambourg et d'ailleurs. Il aurait pourtant fini par céder, lorsque le consistoire et le magistrat de Rotterdam l'attachèrent pour toujours à leur Eglise en créant pour lui, en 1691, une place de pasteur ordinaire, comme il le firent en même temps pour Basnage. Il venait de prêcher à La Haye

devant le roi d'Angleterre, Guillaume III, et, bien que celui-ci eût désiré qu'on ne le louât point, le prédicateur, dit Bayle (lettre à Minutoli du 11 mars 1691), sut faire fumer l'encens d'une manière si délicate et si adroitement ménagée qu'il gagna toutes les sympathies sans déplaire au prince lui-même. — Tout en se dévouant à son œuvre et en s'attirant l'estime et l'affection de tous par ses talents, la douceur de son caractère et la pureté de sa vie, il n'oublia pas son ancien troupeau de Loudun ni ses frères de France. Il eut à cœur de les consoler et de les édifier par des lettres et des sermons manuscrits qu'il leur envoya souvent. Il commença, en novembre 1691, à donner tous les mois une lettre sur les *Devoirs de l'Eglise affligée,* et il continua pendant un an. Ces lettres furent accueillies avec empressement, joie et gratitude par les persécutés du royaume. Il y en a douze, qu'on réunit plus tard en un volume in-8°, mais ce volume, comme les lettres détachées, est devenu excessivement rare. Il s'occupa aussi avec une tendre sollicitude et pendant plus de vingt ans des confesseurs qui gémissaient sur les galères de France, et s'employa avec un zèle infatigable à leur délivrance et à leur consolation. On l'avait chargé d'écrire l'histoire de leurs souffrances; il avait pour cela leurs lettres et leurs mémoires; l'ouvrage était même assez avancé. Mais les infirmités dont il fut accablé dans les dernières années de sa vie lui firent abandonner ce dessein. Nous apprenons même par une lettre d'Antoine Court à Basnage, du 7 novembre 1721, que le restaurateur des Eglises réformées aurait désiré que Superville ou Basnage continuât l'histoire de l'édit de Nantes à partir de 1687, surtout dans les Cévennes et le Vivarais, et réfutât, chemin faisant, l'apostat Brueys sur une foule de choses fabuleuses qu'il rapporte dans son *Histoire du fanatisme* au sujet des prophètes et des camisards (*Papiers Court*, Bibl. pub. de Genève, n° 7, L. D. C., t. I, p. 189). Mais les documents qui devaient servir pour la rédaction de cet ouvrage n'ont pas été perdus. Court en a fait sa véridique *Histoire des camisards*. Cinq ans après la mort de Superville, l'un de ses fils envoya, en effet, à Court à Lausanne (16 septembre 1733), un grand nombre de « pièces originales et importantes » concernant les Eglises réformées de France (*ibid.*, n° I, L. A. C., t. IX, p. 621). — Outre ses *Lettres sur les devoirs de l'Eglise affligée*, le pasteur de Rotterdam a laissé quelques ouvrages : des sermons, un catéchisme et un manuel pour les communiants. Comme prédicateur, on le place au premier rang après Jacques Saurin, mais à une assez grande distance : il instruit, il édifie, il émeut parfois, mais il n'a pas ces élans passionnés, ces entraînements oratoires, ces coups d'aile bossuétiques du grand prédicateur de La Haye. « Dans ses sermons, a dit de lui le *Journal littéraire* de l'année 1729, p. 197, il éclairait l'esprit et assaisonnait ses instructions de tout ce qu'une charité tendre, soutenue d'un raisonnement solide, a de plus pressant et de plus persuasif. » Ses *Sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte* (Rott., 1700, 2 vol. in-12) ont eu plusieurs éditions qui s'augmentaient chaque fois d'un nouveau volume : 1702-5, 3 vol. in-8°, Rott.; 1709-12, 4 vol. in-8°, Rott.; 1743, 5 vol. in-8°, Amsterdam. — Il travaillait depuis quelque temps à la composition d'un catéchisme,

lorsque parut celui d'Ostervald (1702). Il crut un instant qu'il devait abondonner son dessein; mais le consistoire de son Eglise lui fit un devoir de poursuivre son œuvre, et il la publia sous ce titre : *Les Véritez et les Devoirs de la Religion chrétienne ou Catéchisme pour l'instruction de la jeunesse* (Rott., 1706, in-8°). Comme le pasteur de Neuchâtel, il divise son travail en deux parties d'égale étendue : des vérités de la religion, des devoirs de la religion. Mais il lie d'une manière plus heureuse et plus suivie que ne l'a fait Ostervald les dogmes et les préceptes : « Les devoirs, dit-il lui-même, dans sa préface, y sont apuiez sur les articles de foi, et les mystères y sont *des mystères de piété* qui conduisent à la pratique. Aussi, ajoute-t-il, en expliquant les doctrines y ai-je toujours joint leur usage pour la piété ; et dans les dogmes et la morale, j'ai toujours tâché de parler *selon les paroles de Dieu,* et de n'avancer rien qui ne soit soutenu par des passages formels de l'Ecriture. » Dans la pensée de l'auteur, ce catéchisme devait servir à d'autres qu'aux enfants : « J'ai cru, dit-il, qu'il ne serait pas inutile d'en faire un qui pût être lu dans les familles, qui rafraîchît aux personnes âgées le souvenir de ce qu'elles savent, qui instruisît un peu le commun peuple, et qui servît à leur donner plus d'ouverture pour entendre les sermons où l'on dit souvent bien des choses qui passent leur intelligence. » Quand il publia la seconde édition (Amst., 1708, in-8°), il l'augmenta d'un *Abrégé à l'usage des plus petits enfants.* — Le dernier ouvrage que nous avons à mentionner est : *Le vrai communiant ou Traité de la sainte cène et des moyens d'y bien participer,* Rott., 1718, in-8°. Ce traité, où se montrent sous un jour si heureux la vive et douce piété de l'auteur et son ardent amour des âmes, a été réimprimé un grand nombre de fois ; l'édition la plus récente, croyons-nous, est celle de Nîmes, 1817, in-12. Il a été aussi traduit deux fois en hollandais. — Sa santé s'étant affaiblie, Superville fut déchargé de ses fonctions, en 1724. Mais son fils aîné, qui s'appelait aussi Daniel, le remplaça dans sa chaire en 1725. On a de celui-ci le sermon qu'il prononça le dimanche matin, 13 février 1752, quelques semaines après la mort de Guillaume IV, prince d'Orange et de Nassau, sur le texte de l'Evangile de Jean V, 35, avec ce titre : *La lumière trop tôt éteinte,* avec une dédicace à la veuve du prince (Amst., 1752). On a aussi de lui un volume de *Sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte* (Amst., 1754, in-8°). Il y a douze sermons, qui sont loin de valoir ceux de son père. — Voyez *Fr. prot.*, t. IX; *Bulletin*, passim; Elie Benoît, *Hist. de l'édit de Nantes*, t. V, p. 761 ; *Biogr. univ.*, art. *D. de Superville;* Papiers Court, *Bibl. publ. de G.*, n° 17, vol. F., p. 189-190.

CHARLES DARDIER.

SUPRALAPSAIRES. Voyez *Prédestination.*

SUPRANATURALISME. A côté de l'école rationaliste, et séparée d'elle par des nuances souvent imperceptibles, nous trouvons en Allemagne, dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, l'école supranaturaliste. Les théologiens de cette tendance, par respect pour les croyances du passé, professent un attachement sincère à la vérité révélée. Ce n'est pas qu'ils ne soient, eux aussi, influencés et entraînés par l'esprit du

siècle; mais ils se bornent, pour la plupart du temps, à réunir et à grouper consciencieusement les matériaux historiques que leur ont légués leurs devanciers, en essayant tant bien que mal de les rajeunir et de les accommoder au goût des théories du jour. Par opposition au rationalisme, qui attend tout le progrès en matière théologique de l'organe religieux, de la raison, le supranaturalisme attache une importance particulière à la forme dans laquelle la vérité se communique à nous, à la révélation. Lui aussi il enseigne qu'au fond la Bible ne contient rien qui dépasse les limites de notre raison ou qui soit contraire à ses affirmations; mais il soutient que la raison, sans la révélation, ne serait jamais parvenue aux résultats auxquels elle est arrivée, que les formes bibliques sont les appuis et comme les tuteurs divins de l'esprit humain. En d'autres termes, le supranaturalisme est d'accord avec le rationalisme pour considérer le christianisme comme un enseignement, un ensemble de vérités et de doctrines qu'il est nécessaire de graver dans l'esprit de l'homme, et, s'il se sépare de lui, c'est moins sur la nature de cet enseignement que sur la manière dont il a été communiqué aux hommes. Le principal siège de l'école supranaturaliste était Tubingue et ses représentants les plus marquants : Steudel, Reinhard, Planck, Bretschneider, Tzschirner, etc. (voy. ces noms).

SUSANNE, fille d'Helkias et femme de Joakim, de la tribu de Juda, riche et belle Juive, accusée du crime d'adultère par deux vieillards (anciens et juges ?), à la brutalité desquels elle avait résisté, et sauvée par l'intervention hardie et prudente du jeune Daniel. Cette histoire forme l'appendice apocryphe de la version grecque du livre de Daniel; dans l'édition romaine des LXX, elle précède au contraire ce livre. La légende ajoute qu'Achab et Sédécias, les deux juges accusateurs de Susanne, furent brûlés dans un poêle par ordre de Nabuchodonosor, en punition de leur impudicité. — Voyez Origène, *Epist. ad Jul. Afric.*, et *Comment. in Matth.*, tract. XXXI ; Jérôme, *Præfat. trans. in Dan.*, et *Advers. Rufinum*, lib. II ; Glaire, *Introd. aux livres sacrés*, III, 529 ; Eichhorn, *Apokryphen*, p. 448 ss.

SUSE, Σοῦσα, capitale de la province de Susis ou de Susiane, entre Babylone et Persépolis, résidence des rois de Perse (Néh. I, 1 ; Dan. VIII, 2 ; Esther I, 2. 5). Située aux bords du fleuve Choaspes ou Eulée, elle était ornée d'édifices magnifiques et gardait, dans sa citadelle, les trésors des rois de Perse. Son étendue comprenait 120 stades (Polybe, 5, 48; Strabon, 15, 727; Diodore de Sicile, 17, 65; 19, 48; Xénophon, 8, 6. 22 ; Pline, 6, 31 ; Ptolémée, 6, 3).

SUSO. Henri de Berg naquit à Constance le 21 mars 1300. A l'âge de treize ans, il entra au couvent de dominicains de cette ville ; quelques années plus tard, il alla étudier la théologie à l'école que son ordre possédait à Cologne. Là, il fit la connaissance de maître Eckhart, pour lequel il conçut une vive admiration et dont l'enseignemet exerça une profonde influence sur sa pensée. Il eût voulu couronner ses études théologiques en devenant maître ès arts (*magister Scripturæ sacræ*); mais une voix céleste lui dit dans une vision : « Tu en sais assez pour te tourner vers Dieu et pour amener ton prochain à lui, » et il renonça à son projet.

Vers la même époque, il eut la douleur de perdre sa mère, dont il adopta désormais le nom de famille (*Seuss*, en latin *Suso*); cet événement donna une nouvelle direction à sa vie. De retour à Constance, il renonça subitement, dans sa dix-huitième année, aux distractions mondaines qu'il avait trouvées jusqu'alors dans la société de quelques amis, et se voua jusqu'à l'âge de quarante ans au plus rigoureux ascétisme. Il prit l'habitude de porter une croix de bois garnie de clous sous son vêtement, se grava le nom de Jésus sur le cœur au moyen d'un poinçon de fer, et affaiblit si bien son corps par les exercices les plus extravagants, qu'il en tomba gravement malade. Par suite de sa sensibilité naturelle, surexcitée encore par un pareil régime, il vécut pendant cette période de sa vie dans une succession ininterrompue de radieuses visions; pendant dix ans, il en eut régulièrement deux par jour, matin et soir. Il conversait alors avec les anges, avec les âmes des défunts dont il délivra plusieurs du purgatoire, et avec « sa fiancée bien-aimée, » la Sagesse éternelle, dont il s'était constitué le « disciple », et sous les traits de laquelle il entrevoyait quelquefois Jésus-Christ et le plus souvent la sainte Vierge. Dans l'une de ces visions, il reçut de la Sagesse éternelle le surnom de « bien-aimé » (*amandus*), ainsi qu'une couronne de roses qu'il devait porter un jour dans la vie éternelle. Entre 1335 et 1338, il composa en langue allemande son livre de la *Sagesse éternelle* auquel il donna, à la suite d'une vision, le nom d'*Horloge de la sagesse* (*Horologium sapientiæ*); il le fit suivre, peu de temps après, d'un second ouvrage intitulé le *Livre de la vérité*. — A cette époque, il était déjà entré en relation avec les Amis de Dieu de la Bavière et des pays du Rhin, tels que Henri de Nordlingen, Marguerite et Christine Ebner, Jean Tauler, etc. En 1340, il reçut de Dieu l'ordre de suspendre ses douloureux exercices et de s'occuper du salut du prochain : les tribulations qu'il lui était réservé d'endurer dans son ministère pastoral devaient amplement compenser les mortifications qu'il s'était imposées lui-même jusque-là. Il fit donc plusieurs tournées de prédication, travaillant partout avec le plus grand zèle à gagner les âmes à la piétié mystique ; il fonda également dans ce but une « confrérie de la Sagesse éternelle,» à laquelle il donna une règle. Dans le cours de ses pérégrinations, il fut souvent exposé à de graves dangers : à deux reprises, il manqua se noyer ; un autre jour, il fit rencontre d'un assassin dans une forêt près de Cologne ; ou bien encore, il fut accusé d'avoir empoisonné des puits, volé des ex-voto en cire, répandu parmi le peuple les doctrines immorales du libre esprit et tenu lui-même une conduite licencieuse. Son enseignement, tout de sentiment et de poésie, jouissait d'une grande faveur auprès des femmes ; il en déterminaun grand nombre à renoncer aux plaisirs du monde et à se vouer à Dieu. Il réussit également à ramener dans la voie du bien plusieurs femmes de mauvaise vie, entre autres sa propre sœur, qui s'était échappée de son couvent pour s'adonner au vice. Dans ce cas, il descendait résolument dans le « bourbier », sans s'inquiéter de l'opinion du monde, afin d'arracher les âmes à la perdition ; rien n'est touchant comme les discours qu'il adressait alors à ces pécheresses, sinon les élans de tendresse que lui inspira un jour la vue d'un petit enfant,

qu'une de ses pénitentes lui avait fait apporter et dont elle l'accusait d'être le père. Cette calomnie le fit beaucoup souffrir; il eut du moins la satisfaction de voir son innocence publiquement reconnue peu de temps après. C'est dans cette seconde période de sa vie intérieure qu'il conclut avec Elisabeth Stagel, dominicaine à Tœss, près de Winterthur, une de ces amitiés spirituelles dont l'histoire du mysticisme allemand au quatorzième siècle présente tant d'exemples. Il lui montra, en vertu d'une permission spéciale de Dieu, le nom de Jésus écrit sur son cœur, et reçut d'elle, sous forme de confession écrite, le récit complet de sa vie antérieure; à son tour, il lui raconta, « dans une intimité divine, » tous les détails de sa propre existence, « secrets qu'il n'avait encore révélés à personne. » Elisabeth Stagel nota ces confidences et composa ainsi, à l'insu de son ami, une biographie complète de celui-ci. Plus tard, quand Suso eut connaissance de cet écrit, il en détruisit une partie, et il aurait anéanti le tout, si une voix céleste ne lui avait ordonné de laisser subsister ce qui en restait, pour l'édification du prochain. Il remania donc cette partie de sa biographie, et la plaça en tête du recueil de ses œuvres qu'il composa quelques années après la mort de sa fille spirituelle. Celle-ci avait réuni pareillement toutes les lettres de Suso qu'elle avait pu se procurer; vingt-six de ces lettres furent plus tard conservées par lui et placées à la fin de son recueil. Vers la fin de sa vie, il fut nommé prieur par les frères de son couvent; peu de temps après, il se rendit au couvent des dominicains d'Ulm; c'est là qu'il mourut le 25 janvier 1366. — Nous retrouvons dans l'enseignement de Suso la plupart des doctrines philosophiques de maître Eckhart; ces doctrines constituent l'apanage commun de tous les écrivains mystiques qui se sont formés à l'école de ce maître. Lui aussi distingue dans l'être divin la *divinité* absolue, supérieure à toute dénomination, à toute détermination concrète de son essence, et le Dieu trinitaire, manifestation éternelle de la divinité se révélant à elle-même. Pour lui aussi, les personnes trinitaires sont des relations introduites dans l'être divin par l'acte de la connaissance; le Fils est l'image idéale du Père ou l'idée que le Père a de lui-même; le Saint-Esprit est l'amour réciproque du Père et du Fils. Les créatures sont les réalisations passagères des idées éternelles, déchues de l'unité de la pensée divine dans la multiplicité et la contingence des existences terrestres; elles éprouvent un ardent et mystérieux désir de rentrer en Dieu : par elles Dieu rentre dans l'unité de sa substance infinie. La vie mystique se divise pour lui en trois dégrés : la purification, l'illumination, la perfection; l'âme se dépouille successivement de toute image créée, de tout désir terrestre; elle renonce même aux « formes divines, » aux clartés surnaturelles dont Dieu la remplit alors, pour se perdre dans la contemplation de son « origine, » dans la jouissance ineffable du bien suprême. Imitation de la vie, et surtout des souffrances de Jésus-Christ; spéculation religieuse, c'est-à-dire contemplation de l'unité, l'idée divine se réfléchissant comme dans un miroir (*speculum*) dans la multiplicité des créatures, et s'y diversifiant comme dans un prisme; enfin, union de l'esprit créé avec l'esprit incréé, si bien que « l'esprit incréé, rentré en Dieu, opère avec Dieu en toute éternité » et « nage dans

la divinité comme l'aigle dans les airs, » tel est le chemin à parcourir; à peine un homme sur mille en atteint le terme. L'homme « parfait » est devenu un avec Dieu; mais il ne l'est devenu que par « grâce; » il n'est pas devenu Dieu par « nature. » Au sein de l'union la plus complète avec Dieu, il n'est pas « annihilé » dans la substance divine; il conserve, avec le souvenir de son existence terrestre, la notion de la distance qui le sépare de son créateur. Suso s'efforce ainsi de maintenir la différence qui existe entre le créateur et la créature, et d'échapper aux conséquences extrêmes de ses prémisses métaphysiques, au panthéisme; dans un chapitre fort curieux de son *Livre de la vérité*, il entreprend pareillement de justifier quelques-unes des propositions les plus hardies de maître Eckhart de l'abus qu'en faisaient les frères du libre esprit, et de les interpréter dans un sens strictement orthodoxe. — La grande originalité de Suso réside, non dans le fond de son enseignement théologique, mais dans la forme particulière que le mysticisme a revêtue chez lui. « Cette forme, dit excellemment M. Schmidt, est toute poétique et romanesque. Suso est poète avant tout; on l'a surnommé avec raison le représentant du mysticisme poétique au moyen âge. Dans chaque moment de sa vie, comme dans chaque page de ses écrits, il se trahit autant comme fils d'un chevalier aventureux que comme originaire de cette Souabe qui a été le vrai pays des *Minnesænger*. Son imagination féconde, nourrie incessamment par un vif amour des beautés de la nature, lui crée pour toute chose des images et des symboles tour à tour gracieux et magnifiques. Il décrit son amante, la Sagesse éternelle, comme un troubadour décrit la dame de ses pensées; il la représente comme une vierge de haute naissance, resplendissante d'une beauté et d'une jeunesse impérissables, ornée de roses, de lis et de violettes odoriférantes, faisant les délices et l'admiration de la cour céleste. « Heureux, s'écrie-t-il, celui qui peut, à ses » côtés, se livrer éternellement aux jeux de l'amour, aux danses joyeuses » du ciel! Une seule parole qui s'échappe de ses douces lèvres surpasse en » harmonie le chant des anges, le son des harpes et des violes célestes! » Quand il parle ainsi de son amante mystique, son style prend un essor vraiment lyrique et quelquefois sublime; le rythme dans la construction des périodes et l'harmonieux retour des mêmes consonances donnent alors à sa prose un charme et une grâce qui nous font oublier le moine pour ne plus songer qu'au poète. Il avait fait orner de peintures la chapelle particulière dans laquelle il faisait ses dévotions, et il en inséra lui-même dans le recueil de ses ouvrages. Tandis que tous les autres mystiques demandent qu'on fasse abstraction des images pour arriver à une plus complète simplicité intérieure, Suso peut à peine se former une idée sans qu'elle se présente immédiatement à son imagination, revêtue d'une forme; sa jouissance est de converser, de jouer avec ces formes; c'est dans ce monde fantastique que se passe pour ainsi dire toute sa vie. La plupart de ses images sont prises dans la nature extérieure où tout lui annonce la présence de la sagesse et de l'amour éternels; sa vraie destinée eût été d'être un chevalier de l'amour et un pèote de la nature. Suso nous présente à la fois les productions les plus aimables et les plus sombres du mysticisme, sa plus gracieuse poésie et sa

rigueur ascétique la plus cruelle : » c'est ce double caractère de sa piété qui lui assigne une place à part dans l'histoire du mysticisme allemand au quatorzième siècle. — Les œuvres de Suso ont été publiées en 1482 et en 1512 à Augsbourg. Melchior Diepenbrock les a réditées en 1829 et en 1832 (Ratisb., in-8°) en allemand moderne, avec une introduction historique de Gœrres. Les lettres de Suso ont été publiées à part, d'après un manuscrit du quinzième siècle, par Preger (*Die Briefe Heinrich Suso's*, Leipz., 1867; cf. *Die Briefbücher Suso's*, *Zeitschr. f. deut. Altherthum*, 1876, t. VIII, p. 373). Suso avait traduit son livre de *la Sagesse* en latin, pour le soumettre au jugement du général de l'ordre, Hugues de Vaucemain; ce texte latin fut traduit dès 1389 en français par le frère Jean, franciscain à Châteauneuf, sous le titre incorrect : *Orreloge de sapience par Jean de Souhaube* (Souabe), et cette traduction fut imprimée à Paris en 1494, 1499 et 1530. Les œuvres complètes de Suso furent traduites en latin au seizième siècle par Laurent Surius, et l'*Horloge de la sagesse* fut retraduite en français sur ce nouveau texte latin et réimprimée à Paris en 1684. — Consulter : Quétif et Echard, *Script. ord. Prædic.*, I, 654 ss.; Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, Hamb., 1842, p. 206 ss.; Ch. Schmidt, *Der Mystiker Heinrich Suso*, dans les *Stud. u. Krit.*, 1843; du même, *Etudes sur le mystic. allem. au quatorzième siècle*, Paris, 1847, p. 172 ss.; Chavin, *La vie et les épîtres du bienheureux Henri Suso* (nouvelle traduction française de la biographie et de onze lettres de Suso; cet ouvrage fait partie de la *Collection dominicaine*), Paris, 1842 ; Bœhringer, *Die deutschen Mystiker des XIV u. XV Jahrh.*, Zurich, 1855, p. 297 ss. A. Jundt.

SWEDENBORG (Emmanuel), né à Stockholm en 1688, mort à Londres en 1772, fils d'un pasteur suédois, aurait laissé un nom célèbre comme savant ingénieur et philosophe spiritualiste, s'il fût mort à cinquante-cinq ans. A partir de cette époque, il se croit en communication avec un autre monde qu'il appelle le monde spirituel; il observe et relate fidèlement ce qu'il croit voir et entendre dans ce nouvel état qui se prolonge pendant vingt-neuf ans. En 1749, il prend la plume et, dans un ouvrage en 8 vol. in-4° publié en latin, intitulé les *Arcanes célestes*, il expose sous une forme méthodique le résumé de ses expériences spirituelles. Caractère aimable, bienveillant, de mœurs douces et pures, de manières nobles, parfaitement sain de corps et d'esprit, doué d'une sorte de double vue dont il donna des preuves indiscutables, Swedenborg doit sa popularité autant au charme pénétrant de son individualité qu'à l'originalité de sa doctrine. — Celle-ci est certainement l'un des plus remarquables essais qui aient été tentés de concilier les dogmes de la foi chrétienne avec les données qui résultent du progrès incessant des sciences. Swedenborg y arrive en montrant que dans l'ensemble de l'univers, dont le savant prétend déterminer les lois, un immense domaine échappe à sa vue restreinte. En dehors et au-dessus de ce monde matériel où se poursuivent les recherches de la science moderne, Swedenborg nous décrit un monde spirituel qui est un monde des causes, et qui n'est pas moins réel et substantiel que celui où nous vivons. Platon l'avait entrevu; mais Swedenborg donne un développement

complet à cette idée. Grâce à l'intervention de cet élément dans les grandes questions qui agitent la science moderne et qui la poussent à l'incrédulité, la conciliation devient possible entre les exigences de la raison et celles de la foi. A ne l'envisager que comme une hypothèse, prouvant la témérité des jugements qui déclarent cette conciliation impossible, la philosophie religieuse de Swedenborg mériterait l'examen le plus sérieux. — Quant à sa théologie, elle se résume dans les thèses suivantes : Dieu est amour et sagesse ; sa providence veille sur toutes ses créatures, les entoure pendant leur existence terrestre de tout ce qui peut préparer pour elles la meilleure éternité sans violer leur liberté, n'en damne aucune et cherche jusque dans l'enfer à adoucir le sort qu'elles se sont fait. Mais les lois de l'ordre divin ne permettent l'entrée du ciel qu'à l'âme repentante et plus ou moins accessible dans l'intime de son être à l'influence céleste. Ce germe de salut peut se développer dans l'autre vie ; mais, si l'homme est confirmé dans le mal au moment où se termine son épreuve terrestre, le séjour du ciel deviendrait pour lui une source d'indicibles tortures. Dieu est descendu sur la terre dans la personne du Sauveur ; il a pris dans le sein d'une vierge une humanité pécheresse, et toute sa carrière terrestre a eu pour but de purifier cette humanité en remplaçant ses éléments mondains par une humanité glorifiée ; les tentations qu'il a subies et dont il a toujours triomphé ont été le moyen : la plus grande et la dernière a été le supplice de la croix. Cette humanité glorifiée rend plus efficace l'action divine sur les créatures humaines et, depuis que ce grand mystère est accompli, une source plus abondante d'influence divine entoure le monde. Jésus-Christ résume ainsi en lui toute la divinité accessible aux hommes, et c'est à lui que doit remonter toute adoration. Dans cet ordre d'idées relatif à l'incarnation, la foi n'est plus cette immolation de la raison humaine devant l'incompréhensible, dont on a voulu faire le centre de la religion. C'est un état de croyance basé sur l'amour qui la soutient et la vivifie, qui la porte vers un Sauveur accessible à la pensée et à l'amour de sa créature, et prêt à se rapprocher d'elle dans la proportion où celle-ci implore son secours et s'efforce de lui obéir en observant sa loi sainte. — La notion de l'inspiration du texte sacré, soutenue par l'ancienne orthodoxie, s'efface tous les jours sous les coups de la critique. Swedenborg, tout en reconnaissant ce que cette critique a de légitime, prend une position nouvelle pour la défense de l'inspiration. Suivant lui, le caractère des livres qui constituent la Parole est de contenir un sens spirituel sous l'enveloppe du sens littéral. Que la lettre reflète les erreurs et les opinions particulières aux époques où elle a été écrite, l'influence divine qui a présidé à sa rédaction n'en a pas moins caché sous cette rude écorce un sens continu qui traite des sujets relatifs au développement de l'être spirituel et moral, envisagé soit comme individu, soit comme église. Le but principal des *Arcanes célestes* est d'exposer ce sens pour la Genèse et l'Exode, en donnant à chaque mot une valeur constante partout où il se rencontre, et en accompagnant ces explications de nombreuses citations des autres passages de la Parole où le même mot se retrouve. Swedenborg ajoute que les Actes et les Epîtres, bien qu'ayant pour lui la valeur exégé-

tique qu'on leur accorde dans l'Eglise, ne se prêtent pas à ce genre d'interprétation ; en d'autres termes ne contiennent pas de sens spirituel proprement dit. Il en serait de même de quelques livres secondaires de l'Ancien Testament.— A côté de ces grandes doctrines, Swedenborg offre bien des particularités qui surprennent et souvent repoussent ses lecteurs. La plupart des objections qu'il soulève viennent de l'ignorance des idées générales qui fixent la valeur des termes employés par lui. Parmi les singularités de Swedenborg, celle qui doit bouleverser le plus les notions reçues est l'annonce d'un jugement dernier opéré en 1757. Il faut dire que la scène de cet événement prédit dans l'Ecriture sous des figures matérielles se serait passée tout entière dans le monde spirituel ; or nous n'avons pas la prétention d'être très au courant des nouvelles qui viennent de ce côté. — Swedenborg n'a jamais essayé de réunir autour de lui des disciples, quoiqu'il ait annoncé la formation d'une Eglise nouvelle composée de tous ceux qui accepteraient intérieurement ses principales doctrines. Ses adhérents se sont, pour la plupart, constitués en Eglises séparées, en Angleterre et aux Etats-Unis. Ils sont peu nombreux (environ 10,000), mais très zélés pour l'impression des ouvrages du grand mystique et la propagation de ses doctrines. On a compté parmi eux des hommes distingués, et, s'il faut les croire, beaucoup de ministres des autres Eglises protestantes, sans se séparer de leur communion particulière, ont accueilli favorablement un ensemble d'idées où ils trouvent des armes nouvelles pour se défendre contre les attaques redoublées dont la foi chrétienne est l'objet. — Les principaux ouvrages de Swedenborg sont : 1° *De cultu et amore Dei*, Londres, 1745, 2 vol. ; 2° *Arcana cœlestia*, 1749-1756, 8 vol. ; 3° *De cœlo et inferno ex auditis et visis*, 1758, trad. fr. de Pernety, Berlin, 1822, 2 vol. ; 4° *De equo albo de quo in Apocalysi*, 1758; 5° *Vera chistiana religio*, 1771; 6° *Diarium spirituale; Swedenborgii opera*, éd. princ., Londres, 1749, 8 vol. in-4° ; Amst., 1764, 14 vol. in-4° ; les ouvrages théologiques, Leipz., 1789. — Voyez : Tafel, *Abriss des Lebens u. Wirkens E. Swedenborg's*, Stuttg., 1845 ; id., *Sammlung von Urkunden betreffend das Leben u. den Charakter Em. Sw.*, Tub., 1839-42, 3 vol. ; idem, *Sw. u. seine Gegner*, Tub., 41, 2 vol. ; Nanz, *E. Sw., der nordiche Seher*, 1851; Schneckenburger, *Lehrbegr. der klein. prot. Kirchenparteien*, Francf., 1863, p. 221 ss., et l'article de J. Hamberger, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, XV, 268 ss.

SWETCHINE (Mme). Sophie Soymonof est née à Moscou, en 1782, dans une ancienne famille russe. Mariée à dix-sept ans au général Swetchine qui en avait quarante-deux, elle l'entoura de témoignages d'attachement et de respect jusqu'à sa mort. Le spectacle de la cour de Paul Ier, cette agitation constante et stérile, ces élévations sans cause suivies d'une prompte disgrâce, l'arrivée des émigrés français qui venaient rendre témoignage à Saint-Pétersbourg du néant des grandeurs humaines, tout portait l'esprit curieux et le cœur droit de Mme Swetchine à chercher dans la vérité religieuse l'explication la plus acceptable des accidents de la vie et le meilleur remède à ses afflictions. La société du comte Joseph de Maistre contribua plus que tout le reste à déterminer sa conversion

(1815) : « Les Turcs enferment les femmes, lui dit-il un jour, et ils ont raison ; il faut aux femmes les quatre murs ou les quatre évangélistes. » Elle se jeta dans les livres et, résolue de faire un choix libre entre l'Eglise grecque et l'Eglise romaine, elle alla s'enfermer à la campagne au milieu d'une bibliothèque théologique qu'elle entreprit de lire et d'annoter avec un rare courage. Ce fut Rome qui l'emporta. — En 1816, Mme Swetchine vint à Paris et, sauf quelques courts séjours en Italie, s'y fixa jusqu'à sa mort (1859). Mêlée à nos affaires politiques et religieuses, entourée d'hommes distingués de tous les partis, recevant avec un égal empressement les vaincus de tous les régimes, elle régna pendant plus de quarante ans dans son salon de la rue Saint-Dominique qui, à partir de 1848, fut une véritable puissance. Mme Swetchine était le centre de ce groupe de catholiques qui prétendaient unir la liberté à la foi, et parmi lesquels nous trouvons Montalembert, Alexis de Tocqueville, le Père Lacordaire, MM. Falloux, Albert de Broglie, etc. Laide, d'une apparence presque vulgaire, elle frappait par une exquise distinction morale et par la grâce de la bonté. Elle unissait une parfaite indulgence à une rare pénétration d'esprit. Une douce sérénité, une entière droiture et une absence totale de prétentions, voilà ce qui attirait et retenait auprès d'elle. Sa foi pourtant n'était pas exempte de pratiques superstitieuses ou du moins puériles. Elle préférait de la religion les choses essentielles, et cependant elle aimait les subtilités des mystères. Mais la charité pratique l'occupait avant tout le reste et comme, de peur d'être découverte, elle avait choisi pour ses bonnes œuvres un autre quartier que le sien, on ne surprit qu'après sa mort tout le bien qu'elle avait fait. Il y avait en Mme Swetchine l'étoffe d'un moraliste. Elle analyse finement et elle a le don des mots heureux, des traits brillants, élevés, spontanés ; souvent pourtant l'expression est trop ingénieuse, trop recherchée et même obscure ou maniérée. Elle n'a rien publié elle-même, mais elle a rempli de ses pensées une foule de petits cahiers. « Ecrire au crayon, disait-elle, c'est comme parler à voix basse. » Déjà en 1811, elle réunit les plus belles de ces pensées sous le nom d'*Airelles*, plantes des marais du Nord dont les petites baies rouges mûrissent et se colorent sous la neige. On a aussi d'elle un traité sur *la Vieillesse* et sur *la Résignation*. Une tristesse enjouée, un amour ardent du devoir, un mélange singulier de tendresse et de fermeté, tel est le caractère dominant des pensées de Mme Swetchine. C'est M. de Falloux qui s'est constitué, après sa mort, l'éditeur et l'introducteur dans le monde des lettres de celle que l'on appelait malicieusement la mère de l'Eglise moderne. Il a publié successivement : *Mme Swetchine, sa vie et ses œuvres*, 1860, 2 vol. ; *Lettres*, 1862 ; *Journal de conversion, Méditations et prières*, 1863 ; *Correspondance avec le P. Lacordaire*, 1864. — Voyez Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, I ; Scherer, *Etudes critiques sur la littérature contemporaine*, I ; Prévost-Paradol, *Essais de politique et de littérature*, II ; Merlet, *Femmes et livres* ; *Revue chrétienne*, VII, 99 ; IX, 281, X, 489.

SYMBOLE, SYMBOLIQUE. — I. On appelait symbole (σύμβολον), de συμβάλλειν, mettre, jeter ensemble) chez les Grecs les paroles, les signes

auxquels les initiés aux mystères de Cérès, de Cybèle, de Mithra se reconnaissaient. Le mot se disait de deux objets séparés qui s'adaptaient et tenaient ensemble, comme deux moitiés d'anneau, de tablette ou de coquillage (*tessera hospitalitatis*); il était, dès lors, synonyme de σῆμα, signe distinctif, marque caractéristique d'une corporation ou enseigne, mot d'ordre d'une troupe armée (*tessera militaris*). D'une manière plus générale, on l'a employé plus tard comme le signe visible d'une idée abstraite et, comme tel, il a joué un rôle important dans la liturgie et dans l'art chrétien (par exemple, le riche symbolisme de la croix). — Dans le sens spécial où nous le prenons ici, il désigne la confession de foi de l'Eglise, le signe de réunion, l'étendard de ceux qui partagent la même foi. Le but du symbole ou de la confession de foi est triple : 1° thétique : se rendre compte à soi-même de sa foi; 2° antithétique : la distinguer de celle des adversaires ; 3° déclaratif : la manifester vis-à-vis de l'Etat et du monde. — Le besoin de symboles a été de bonne heure senti dans l'Eglise naissante. Non seulement les chrétiens ont tenu à confesser leur foi (Matth. XVI, 16; Actes II, 38; VIII, 37; X, 48; 1 Tim. III, 16; VI, 12) et à s'en rendre compte au milieu des persécutions auxquelles ils étaient en butte, ainsi que dans leurs luttes contre les hérésies juives et païennes, l'inimitié et la contradiction les aidant d'ailleurs à croître dans l'intelligence de la vérité dont ils étaient les dépositaires; mais bientôt l'unité extérieure et visible de l'Eglise devint la préoccupation dominante du clergé, en particulier des évêques, qui cherchèrent à la réaliser et à la maintenir par des moyens coercitifs. La société religieuse ne tarda pas à se constituer sur le modèle de la société civile, et, dès qu'elle le put, elle fit intervenir l'Etat dans ses affaires et lui emprunta ses moyens d'action. Inévitable peut-être, l'établissement des confessions de foi sanctionnées par les empereurs chrétiens coïncide, si ce n'est avec un affaiblissement de la vie religieuse, du moins, à coup sûr, avec un redoublement de querelles théologiques, ce qui explique d'ailleurs la subtilité et le caractère abstrait des formules qu'elles renferment. En somme, l'Eglise a trop oublié ce que l'exemple du Sauveur et des temps apostoliques lui enseignaient : à savoir qu'une foi vivante dans l'Evangile n'a pas besoin des chartes rédigées par les théologiens pour se répandre, et que, même pour préciser ou pour maintenir les doctrines distinctives du christianisme, le libre épanouissement de la pensée religieuse, sous le souffle sanctifiant de l'esprit de Dieu, constitue une garantie plus sûre que la lettre inscrite sur le parchemin et promulguée par les conciles. — L'époque de la rédaction des premiers symboles est incertaine. Avant toute formule officielle, les Pères (Irénée, Tertullien, Origène) nous transmettent des résumés de la doctrine chrétienne que l'on enseignait aux catéchumènes et que ces derniers, en devenant membres de l'Eglise, s'engageaient à accepter. Ils comprenaient, comme points fondamentaux de la foi : l'unité de Dieu, créateur du monde par le Verbe, son Fils ; l'incarnation du Verbe dans la personne de Jésus de Nazareth, sa mort, sa résurrection, son ascension, l'envoi du Saint-Esprit par le Seigneur glorifié, le retour de Jésus pour ressusciter les morts et pour exercer le jugement. Ces dogmes constituaient la norme de l'en-

seignement chrétien. Leur réunion portait le nom de *regula fidei* (ou aussi simplement πίστις, *regula veritatis*, κανὼν ἀληθείας), qui faisait partie de la discipline secrète (*disciplina arcani*). La règle de foi, d'après les Pères, a été transmise à l'Eglise par les apôtres, qui l'ont eux-mêmes reçue du Christ ; elle n'est en réalité que la formule du baptême agrandie. On ne rencontre guère de traces positives, c'est-à-dire écrites, de semblables règles de foi qu'à partir de l'an 140 environ, chez Tertullien, chez Cyprien, chez Firmilien de Césarée, dans les canons de l'Eglise copte. Il faut descendre jusqu'à la fin du quatrième siècle pour trouver, chez Rufin d'Aquilée, le texte du *Symbolum apostolicum* (voy. cet article), dans lequel se sont comme condensées et cristallisées les diverses règles de foi en usage dans les Eglises. Les grandes discussions christologiques du quatrième et du cinquième siècle amenèrent la rédaction des symboles œcuméniques, c'est-à-dire acceptés par la chrétienté tout entière, à savoir les symboles de Nicée (322), de Constantinople (381), d'Ephèse (431), de Chalcédoine (451), et plus tard celui d'Athanase ou *symbolum Quicumque* (septième ou huitième siècle), auxquels il convient d'ajouter les *Capitula* du synode provincial d'Orange qui déterminent les doctrines du péché et de la grâce et furent partout reconnus [voy. pour les textes de ces symboles : Walch, *Bibliotheca symbolica vetus ex monumentis quinque priorum sæculorum maxime collecta et observationis historicis ac criticis illustrata*, Lemgov. 1770 ; Hahn, *Bibl. der Symbole u. Glaubensregeln der apost. cathol. Kirche*, Bresl., 1842; Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete u. wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel*, Christ., 1866-1879, 4 vol.; Schaff, *Biblioth. symbolica Ecclesiæ universæ*, New-York, 1877, 3 vol.]. — L'Eglise grecque, séparée de l'Eglise romaine à partir du neuvième siècle, ignore le symbole d'Athanase, mais elle admet comme elle, outre le symbole des apôtres, à titre de symboles œcuméniques, les décrets des sept premiers conciles : 1er de Nicée (325), 1er de Constantinople (381 ; sans le *Filioque*), d'Ephèse (431), de Chalcédoine (451), 2e de Constantinople (553, contre les monophysites), 3e de Constantinople (680, contre les monothélites), 2e de Nicée (787, contre les iconoclastes). L'Eglise romaine regarde seule comme œcuménique le huitième concile, 4e de Constantinople (869), qui s'occupa de questions relatives à la constitution, la discipline et la hiérarchie, tandis que l'Eglise luthérienne refuse déjà le titre d'œcuméniques aux canons du 7e concile relatifs au culte des images. — La Réformation du seizième siècle, qui ne tarda pas à revêtir un caractère doctrinal très prononcé, produisit un grand nombre de nouvelles confessions de foi, parmi lesquelles les plus importantes sont : pour les Eglises luthériennes, la Confession d'Augsbourg (1530), l'Apologie de la Confession d'Augsbourg (1530), les articles de Smalcalde (1537), le grand et le petit Catéchisme de Luther (1528-1529), la Formule de Concorde (1577) où se rencontre pour la première fois le terme de *libri symbolici*, réunis dans le Livre de Concorde (1580) [voyez pour les textes de ces symboles : *Concordia*, publiée par l'ordre de l'électeur Auguste de Saxe en 1580; éd. de Rechenberg, Lips., 1678; *Ecclesiæ luther. libri symb.*, éd. Pfaff, Tub., 1730 ; *Christl. Concordienbuch*, de J. Baumgarten, Halle, 1747 ; *Christl. Concordien-*

buch, de J.-G. Walch, Iéna, 1750; *Libri symbol. eccl. ev. luth.*, ed. Tittmann, Misen., 1817; *idem*, éd. Meyer, Gott., 1830; *idem*, éd. Hase, Lips., 1827; 3e ed., 1846; *idem*, Francke, Lips., 1846-48; Müller, éd. allem. et latine, Stuttg., 1848; *Evangel. Concordienbuch*, de Bodemann, Gœtt., 1843]; la *Confessio Saxonica* (1551), la *Confessio Suevica* (1552), etc. Pour les Eglises réformées : la *Confessio tetrapolitana* (1530), *la Confessio helvetica prior* (1536), le *Consensus Tigurinus* (1549), le *Consensus Genevensis* (1551), la *Confessio helvetica posterior* (1556), la *Formula Consensus helvetici* (1675), le Catéchisme de Calvin (1541) ou *Catechismus eccl. Genevensis* (1545), le *Catechismus Tigurinus*, (1559); le Catéchisme de Heidelberg (1563), la *Confessio Hungarica* (1557), la *Confessio Gallicana* (1559), approuvée et ramenée à un texte uniforme par le synode de La Rochelle (1571), la *Confessio Scotica* (1560), la *Confessio Belgica* (1561), les 39 articles de l'Eglise anglicane (1562), le *Consensus eccles. reform. major. et minor. Poloniæ* (1570), la *Confessio Marchica* (1614), les canons du synode de Dordrecht (1618), la *Confessio Presbyterianorum* (1659) [voy. pour les textes de ces symboles : *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, ed. Niemeyer, Lips., 1840; *Corpus libror. symb., qui in eccl. reform. auctorit. public. obtinuerunt*, Ed. Augusti, Elberf., 1828; 2e éd., Leipz., 1846; Bodemann, *Sammlung der wichtigsten Bekenntnissschriften der ev. ref. Kirche*, Hanovre, 1844; Heppe, *Die Bekenntnissschriften der reform. Kirche Deutschlands*, Elberf., 1860]. — A côté de ces anciens symboles, l'Eglise catholique romaine sentit le besoin de s'affirmer vis-à-vis de la Réformation, de proclamer son unité et son immutabilité et d'élever autour d'elle une barrière infranchissable contre laquelle viendraient échouer toutes les tentatives des novateurs. Elle ajouta, en conséquence, à ses écrits symboliques les canons et décrets du concile de Trente (éd. à Rome, 1564, par P. Manucius; éd. W. Smets, Bielef., 1857; éd. Wesselack, Ratisb.; 1863; etc.), la profession de foi de Trente, court extrait des décrets de Trente, joint au symbole de Nicée, et le Catéchisme romain (1556) [voy. pour le texte de ces symboles : *Libri symb. eccl. rom. cathol.*, éd. Danz, Weim., 1836; *idem*, éd. Streitwolf et Klener, Gott., 1836-38, 2 vol]. L'Eglise grecque, de son côté, a ajouté à ses anciens symboles la *Confessio orthodoxa* ou Ὀρθόδοκος πίστις παντῶν τῶν Γραϊκῶν, de Pierre Mogilas (1643), la *Confessio Dosithei* (1672), la *Confessio Gennadii* (1453) [voy. *Libri symbol. eccl. orientalis*, Iena, 1843, et *Monumenta fidei eccl. or.*, 1850, de Kimmel; Pitzipios, *l'Eglise orientale*, Rome, 1855]. — Parmi les symboles des principales sectes protestantes, nous relèverons la *Confessio seu declaratio sententiæ pastorum qui in fœderato Belgio Remonstrantes vocantur super præcipuis articulis religionis christianæ*, des arminiens (Hasderov., 1622), le Catéchisme de Cracovie (1574) et celui de Racovie (1605) des sociniens, la Confession des mennonites ou anabaptistes (1580), le Catéchisme et la confession de foi de Robert Barclay en usage chez les quakers (1673), etc. Les diverses Eglises libres, c'est-à-dire séparées de l'Etat qui se sont constituées de nos jours dans le canton de Vaud (1847), à Genève (1849), en France (1849)

et ailleurs se rattachent par leurs symboles aux Eglises réformées, tout en ayant rédigé elles-mêmes de nouvelles confessions de foi plus courtes, plus simples, plus populaires auxquelles on déclare adhérer en devenant membre de ces Eglises. Un besoin semblable a fait naître la confession que M. Bois a rédigée pour le trentième synode des Eglises réformées de France (1872), qui d'ailleurs n'a entendu l'imposer qu'aux seuls pasteurs. — Les objections et les répugnances qui se produisent actuellement contre les confessions de foi proviennent : 1° du dissentiment dans lequel les chrétiens de nos jours se trouvent vis-à-vis des formules doctrinales des anciens symboles ; 2° de la difficulté que présente la rédaction de tout symbole nouveau qui entend distinguer entre les doctrines fondamentales et les doctrines secondaires du christianisme, s'exposant inévitablement au reproche d'être ou trop large ou trop rigoureux ; 3° de la crainte de multiplier les sectes ou de favoriser l'hypocrisie ; 4° du caractère théologique que revêtent presque forcément les symboles et qui n'est pas toujours en harmonie avec le caractère religieux d'une communauté ; 5° des embarras que crée le maintien de l'autorité d'une confession de foi, en face de l'infinie diversité des individualités chrétiennes, des progrès inévitables dans la connaissance de l'Evangile et des vérités religieuses, de la manière différente, enfin, dont est compris le devoir de la sincérité et celui de l'accommodation. On comprend, dès lors, que de très bons esprits puissent différer sur ce point : Est-il indispensable qu'une Eglise ait à sa base un symbole écrit qui lie chacun de ses membres ou de ses conducteurs ? La réponse dépend, en dernière analyse, de l'idée que l'on se fait de ce symbole, des marques de son autorité, de l'usage auquel il sert, et aussi de la nature de la société qui en a besoin. Or, l'Eglise n'étant pas une association de la même espèce que les autres associations humaines, sa charte doit aussi revêtir un caractère *sui generis*. — Voyez Hœfling, *De symbolorum natura, necessitate, auctoritate atque usu*, Erl., 1841 ; Sartorius, *Ueb. die Nothwendigkeit u. Verbindlichkeit der kirchl. Glaubensbekenntnisse*, Stuttg., 1845 ; E. Chastel, *De l'usage des confessions de foi dans les communautés réformées*, Genève, 1823 ; Chenevière, *De l'autorité dans l'Eglise réformée ou des confessions de foi*, Genève, 1831 ; Vinet, *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, Paris, 1854 ; H. Mouchon, *Le problème protestant et sa solution*, Paris, 1864 ; F. Chaponnière, *La question des confessions de foi au sein du protestantisme contemporain*, Genève, 1867.

II. La symbolique a été tour à tour ou tout à la fois comprise comme la science de l'origine, de la nature et du contenu des confessions de foi dans lesquelles l'Eglise chrétienne a déposé le résumé de sa doctrine, ou comme la science des doctrines distinctives des diverses communautés chrétiennes. Elle se rattache, d'une part, à l'histoire des dogmes dont elle forme comme le couronnement, les divers symboles pouvant être considérés comme les nœuds et les points de repère de cette histoire ; d'autre part, elle est intimement liée à la dogmatique dont elle constitue l'introduction obligée et à laquelle elle prépare le terrain. Schleiermacher l'appelle la dogmatique comparée ; Pelt, la science des principes

confessionnels. — La symbolique a été traitée fort diversement, selon l'intérêt ou historique, ou polémique, ou spéculatif, qui prédomine. Elle est d'ailleurs de date assez récente et a remplacé avantageusement la polémique (*theologia elenctica*) qui en tenait lieu au seizième et au dix-septième siècle (voy. Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1588; Calov, *Synopsis controversiarum quæ Ecclesiæ Christi cum hæreticis et schismaticis modernis, socinianis, anabaptistis, weigelianis, remonstrantibus, pontificiis, calvinianis, calixtinis, aliisque intercedunt*, Vittemb., 1653; Carpzov, *Isagoge in libros eccles. luther. symbolicos*, 1665; Walch, *Introductio in libros symb. eccl. luth.*, Iena, 1752; Semler, *Apparatus ad libros symb. eccl. luth.*, Halle, 1775; Bellarmin, *Disputationes de controversiis christ. fidei adversus hujus temporis hæreticos*, Rome, 1581-93, 3 vol. in-fol.; Prague, 1721, 4 vol. in-fol.; Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse*, Paris, 1671). — Ce ne fut que dans la seconde moitié du dix-huitième siècle que la polémique fit décidément place à la symbolique. Celui qui donna l'impulsion à une étude comparative plus calme et plus impartiale des types doctrinaux des diverses Eglises, ce fut le professeur de Gœttingue, Planck (*Gesch. der Entstehung, der Veränderungen u. der Bildung des protest. Lehrbegriffs*, Leipz., 1791-1800; *Abriss einer histor. u. vergleichenden Darstellung der dogmat. Systeme unserer verschiedenen christl. Hauptparteien, nach ihren Grundbegriffen, Unterscheidungslehren u. praktischen Folgen*, Gœtt., 1796; 3e éd., 1822. Schleiermacher eut le mérite, dans sa *Glaubenslehre* (I, 145), d'établir que « le protestantisme fait dépendre le rapport de l'individu avec l'Eglise de son rapport avec le Christ, tandis que le catholicisme fait dépendre le rapport de l'individu avec le Christ de son rapport avec l'Eglise, » ce que Twesten, l'un de ses disciples, traduit ainsi : *Ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei; et ubi spiritus Dei, ibi ecclesia.* Marheineke, appliquant à l'histoire des dogmes la méthode hégélienne, s'efforça d'exposer le lien interne des diverses parties de chaque système dogmatique; mais il s'arrêta au catholicisme (*Christl. Symbolik od. histor. krit. u. dogm. comparative Darstellung des kathol., luther., reform. u. socin. Lehrbegriffs*, Heidelb., 1810-13, 3 vol. Il donna un aperçu sommaire de son travail dans un court manuel intitulé : *Institutiones symbolicæ doctrinarum catholicorum, protestantium, socinianorum, Ecclesiæ græcæ, minorumque societatum christianarum summam et discrimina exhibentes*, 1812; 3e éd. 1830. Après sa mort, on publia, d'après ses cahiers de cours, ses *Vorlesungen üb. die christl. Symbolik*, 1848. Winer releva surtout le côté historique et littéraire du sujet dans sa *Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christl. Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbol. Schriften derselben in der Ursprache*, Leipz., 1824, 3e éd., 1866. — L'horizon s'agrandit avec la publication de la symbolique de Mœhler (*Symbolik od. Darstellung der dogmat. Gegensätze des Catholic. u. Protest. nach ihren öffentlichen Bekenntnissschriften*, Mayence, 1832; 7e éd., 1864), ouvrage capital qui, par l'opposition qu'il souleva, contribua puissamment à for-

tifier la conscience protestante et à aiguiser le sens pour percevoir les divergences confessionnelles. Il provoqua une vigoureuse réplique de la part de Marheineke (*Berliner Jahrbücher*, 1833, II. 2), de Baur (*Gegensatz des Cathol. u. Protest. nach den Principien u. Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffs*, Tub., 1834) et de Nitzsch (*Eine protest. Beantwortung der Symbolik D. Mœhler's*, Hamb., 1835). Le livre de Kœllner, *Symbolik aller christl. Confessionen*, Hamb., 1837-1844, 2 vol., n'est qu'une simple introduction aux livres symboliques. Tel n'est pas le caractère de l'ouvrage de Guericke, *Allgemeine christl. Symbolik vom luther. kirchl. Standpunkt*, Leipz., 1839; 3e éd., 1861, qui donne un aperçu complet des divers types confessionnels dont les divergences sont poursuivies non seulement dans le dogme, mais aussi dans le culte et dans la vie religieuse. Nous citerons encore : Thiersch, *Vorlesungen üb. Kathol. u. Protest.*, Erl., 1846, 2 vol.; Schenkel, *Das Wesen des Protest., aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt*, Schaffh., 1846-52, 3 vol., 2e éd., 1862 en 1 vol, ; du même, *Der Unionsberuf des evangel. Prot. aus der princip. Einheit der confession. Sonderungen nachgewiesen*, 1855 ; Baier, *Symbolik der rœm. kathol. Kirche*, Greifsw., 1854 ; Matthes, *Comparative Symbolik aller christl. Confessionen*, Leipz., 1854; Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des luther. u. reform. Lehrbegriffs*, Stuttg., 1855, 2 vol. ; du même, *Vorlesungen üb. die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien*, Francf., 1863 ; Rud. Hofmann, *Symbolik od. system. Darstellung des symb. Lehrbegriffs der versch. christl. Kirchen u. namhaften Sekten*, Leipz., 1857 ; Bœhmer, *Die Lehrunterschiede der kathol. u. evang. Kirche*, Bresl., 1857 ; Sartorius, *Vergleichende Würdigung evang. luther. u. rœm. kathol. Lehre*, Stuttg., 1859; Rudelbach, *Reformation, Lutherthum u. Union*, Leipz., 1839; Stahl, *Die luther. Kirche u. die Union*, Berl., 1859; 2e éd., 1860; Jul. Müller, *Die evang. Union, ihr Wesen u. ihr gœttl. Recht*, Berl., 1854; Nitzsch, *Urkundenbuch der Union*, 1853, qui provoqua la réplique de Kahnis, *Die Sache der luther. Kirche gegenüber der Union*, 1854; Neander, *Katholic. u. Protest.*, Berlin, 1863; Graul, *Unterscheidungslehren der versch. christl. Bekentnisse im Lichte gœttlichen Wortes*, Leipz., 1865 ; 10e éd., 1878 ; F. Reiff, *Der Glaube der Kirchen u. Kirchenparteien nach seinem Geist u. Zusammenhang*, Bâle, 1875 ; OEhler, *Lehrbuch der Symbolik*, Tub., 1876; Wendt, *Symbolik der rœm. kath. Kirche*, Gotha, 1880 ; Bœhmer, *Die Lehrunterschiede der kath. u. evang. Kirchen*, Bresl., 1861-63, 2 vol.; Bodemann, *Vergleichende Darstellung der Unterscheidungslehren der vier christl. Hauptconfessionen nach ihr. Bekenntnissschriften gemeinschaftlich dargeboten*, Gœtt., 1869; Martensen, *Katholic. u. Protestant.*, Gütersl., 1874 ; J. Delitzsch, *Das Lehrsystem der rœm. Kirche dargestellt u. beleuchtet*, Gotha, 1875 ; Kahnis, *Christenthum u. Lutherthum*, Leipz., 1871; idem, *Ueber die Principien des Protestant.*, Leipz., 1865 ; W. Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berl., 1872; G. Plitt, *Grundriss der Symbolik für Vorlesungen*, Erl., 1875 ; Scheele, *Theologisk Symbolik*, Upsal, 1877. F. Lichtenberger.

SYMMAQUE, interprète de l'Ancien Testament, né à Samarie, vivait au

deuxième siècle. Il se fit juif, puis chrétien, et tomba ensuite dans les erreurs des ébionites. Il a laissé : 1° une version grecque de la Bible, qu'il retoucha dans une seconde édition, et dont on trouve quelques fragments dans les *Hexaples* d'Origène ; 2° un *Commentaire sur l'évangile de saint Matthieu*, écrit au point de vue des ébionites. Jérôme, Eusèbe de Césarée et d'autres font le plus grand éloge de la version de Symmaque. — Voyez Jérôme, *Præfat. in libr. Esdr. et Nehem.*, et *Comment. in Isaiam*, c. 1 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 17 ; Thieme, *Dissert. de puritate Symmachi*, 1735.

SYMMAQUE (Quintus Aurelius Symmachus), préfet de Rome, né dans cette ville vers le milieu du quatrième siècle, fut successivement questeur, préteur, pontife, intendant de la Lucanie, proconsul en Afrique, et enfin préfet de Rome. Il s'appliqua avec ardeur au rétablissement du paganisme et de l'autel de la Victoire, renversé par Constantin, relevé par Julien, maintenu par Valentinien Ier, et détruit de nouveau par Gratien. Il trouva un puissant adversaire dans Ambroise, et fut banni de Rome par Théodose. Rentré en grâce, il fut fait consul en 391. Il nous est resté de Symmaque : 1° dix livres d'*Epîtres*, Leyde, 1635 ; on y trouve sa harangue en faveur des rites païens ; 2° sa *Requête* pour le maintien de la religion païenne, réimprimée à Dusseldorf, 1687, avec la *Réfutation* d'Ambroise, et les *Lettres* de ce père *ad Principes*.

SYMMAQUE, pape (498-514). — A la mort d'Anastase II, la majorité du clergé élut le Sarde Symmaque ; mais l'or de l'empereur, qui soutenait son *édit d'Union* contre l'Eglise de Rome, fit élire par une portion du clergé le diacre Laurentius, qui avait promis de signer l'*Hénoticon*. Les deux papes furent consacrés le même jour, Symmaque le fut à Saint-Pierre. Aussitôt la guerre civile la plus affreuse se déchaîna sur Rome ; mais l'arien Théodoric prit nettement le parti de la justice et l'énergique et orgueilleux Symmaque put, dès le 1er mars 499, tenir à Saint-Pierre son premier synode qui, unanimement et non sans hardiesse, cassa le décret par lequel Odoacre avait ordonné qu'une élection papale ne pût se faire qu'en présence d'un délégué de l'Empereur. En 500, Théodoric vient à Rome et il commence par faire à Saint-Pierre son adoration ; mais à peine Théodoric parti, Laurentius, que le pape avait relégué dans l'évêché de Nucera, rentra à Rome escorté de son parti et accusa Symmaque devant le roi des Goths. Théodoric envoya un évêque à Rome pour instruire le cas, et il convoqua, pour l'année 501, un grand synode de 115 évêques pour rétablir la paix. Le concile (*synodus Palmaris*) se réunit sous le portique de Saint-Pierre, puis, comme il se transportait de la basilique Julienne à Sainte-Croix de Jérusalem, le cortège des Pères fut surpris par les Laurentins ; réfugiés à Saint-Pierre, les évêques purent justifier Symmaque ; mais les violences les plus affreuses ne cessèrent, pendant des années, de désoler Rome. A la mort de Symmaque, Hormisdas lui succéda. L'*Histoire de Rome* de Grégorovius (vol. I) dira les constructions que Symmaque fit faire autour de Saint-Pierre et dans Rome. Le schisme de Symmaque et de Laurentius a laissé sa trace dans le *Liber pontificalis* lui-même, dont nous avons une recension favorable à l'antipape, édition Bianchini,

vol. IV (voyez Duchesne, *Et. sur le lib. Pont.*, 1877, p. 24), tandis que le texte ordinaire est écrit par un fidèle de Symmaque. Au reste, la querelle des deux papes a créé toute une littérature d'apocryphes; ils sont discutés dans le livre de M. Duchesne, p. 174. — Voyez les historiens de Rome et de l'Eglise; Héfelé, III, 2e édition; Vhiel, *Epistolæ Rom. Pontif.*, 1868, et les *Regesta pontificum*, de Jaffé et Wattenbach.

E. Berger.

SYMPHORIEN (Saint), martyr à Autun, sous le règne d'Aurélien au deuxième siècle. Ayant refusé, lors d'une procession, d'adorer la statue de Cybèle, il fut amené devant le préfet Héracle, battu de verges et décapité, se bornant à répondre : *Christianus sum*, et encouragé par sa mère à persévérer dans sa foi. Son tombeau devint fertile en guérisons et en miracles de tout genre. Ruinart nous a conservé le texte le plus pur et le plus court des *Acta beati Symphoriani* (cf. Grégoire de Tours, *De gloria martyr*, c. 52).

SYNAGOGUE (la grande) (kenèsèth hagedolah; aram. kenischetha rabetha) fut, selon le Talmud et d'autres écrits rabbiniques, un collège composé de 120 scribes (*Megilla*, 17 b. 18 c), qui auraient été placés à la tête des juifs, revenus de l'exil, pour représenter la tradition légale, donner une organisation religieuse au peuple et constituer le canon des Ecritures. Selon le langage talmudique, « ils rétablirent la majesté » (gedolah), ou « la couronne » (atarâ), ou encore « les trois attributs de Dieu, le grand (hagedol), le puissant (hagibor) et le terrible » (hanorah) (Deut. X,17; comp. Jérém. XXXII, 18. Dan. IX, 5. Néhém. I, 5. IX, 32) et les remplacèrent dans les prières juives qui leur sont attribuées (*B. Joma*, 69 b.; *J. Megilla*, 70 c., *Megilla*, XVII, 2). Esdras aurait été sinon le fondateur, du moins le président de ce collège. Quoique le Talmud, dans ses diverses données sur la grande synagogue, ne soit pas toujours d'accord avec lui-même, il nous semble résulter d'un texte important de la Mischna (*Pirke Aboth*, I, 1), que ce collège, dont le caractère historique est bien discuté, a réellement existé. Mais ce texte ne parle pas de membres contemporains les uns des autres; il parle seulement de divers représentants successifs de la tradition, depuis Moïse et Josué jusqu'à Simon le Juste, le dernier des survivants de la grande synagogue (*Aboth*, I, 2), mort en 292 avant Jésus-Christ. En tous les cas il ne faut pas confondre ce collège, aux attributions surtout religieuses, avec la γερουσία (1 Macc. XII, 6, etc.; comp. Judith IV, 8), ou les πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ (1 Macc. I, 26, VII, 33, etc.) du temps des Maccabées, à l'époque d'Antiochus le Grand, ou bien considérer cette γερουσία comme la continuation ou l'héritière de la grande synagogue (voir *Sanhédrin*). Cette thèse nous paraît en effet fort peu soutenable avec le petit nombre de données dignes de foi qui nous ont été conservées sur le collège en question, mais surtout en présence des détails importants du texte cité de la Mischna. Ce texte nous depeint les hommes de la grande synagogue comme ayant été les principaux représentants de la tradition religieuse. Leurs sentences les plus marquantes auraient été les suivantes : « Soyez lents dans le jugement; ayez beaucoup de disciples et faites une haie autour de la loi » (*Aboth*, I, 1). Ce sont bien là

des paroles de scribes, et non d'hommes membres d'un conseil de gouvernement. Il est vrai que le silence des documents bibliques dont la composition suivit l'exil, d'un Esdras, d'un Néhémie et d'un Malachie, semble plaider assez fortement contre l'existence de la grande synagogue. Un texte du premier livre des Maccabées (VII, 12), qui parle d'une συναγωγή γραμματέων, ne parle évidemment pas du collège en discussion, car l'article manque devant le mot συναγωγή, et selon la Mischna la grande synagogue n'aurait plus même existé à cette époque (*Aboth*, I, 1). Josèphe parle de γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ (*Antiq.*, XII, 3,3) du temps d'Antiochus le Grand et les distingue de la γερουσία; mais cela ne prouve en aucune façon que ces γραμματεῖς composaient le collège en question. Ces faits cependant ne peuvent prévaloir contre la donnée, selon nous décisive, de la Mischna. Cette tradition-là ne peut avoir été purement et simplement inventée. Il faut donc admettre l'existence de la grande synagogue après l'époque de Malachie et pendant le temps d'Onias Ier, père de Simon le Juste, et peut-être jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand. Ce collège ne fut pas une institution durable, mais sa composition fut probablement provoquée par les circonstances du temps, après la mort du grand prêtre Jaddua. Pendant la guerre d'Artaxerxès III contre la Phénicie et la rébellion des juifs de Jéricho contre ce monarque, les représentants de la tradition auront usé de leur influence pour maintenir, dans cette circonstance, la fidélité de la capitale juive envers le souverain perse et auront, après cela, cédé leur autorité au grand prêtre Onias Ier. La légende talmudique (*B. Baba bathra*, fol. 15a), qui attribue à la grande synagogue la clôture du canon de l'Ancien Testament, s'est sans doute formée en se rattachant à la troisième des sentences mentionnées par la Mischna (*Aboth*, I, 1). Cette légende n'a aucune valeur historique, car, d'après elle, la grande synagogue admit dans le canon des écrits qui, manifestement, n'existaient pas encore; entre autres l'Apocalypse de Daniel et le livre d'Esther. Il est possible que les collèges ou académies postérieures des rabbins (ieschibah) [*Aboth*, II, 7] de l'ère de la Mischna furent une espèce de renouvellement de la grande synagogue. — Sources principales : la Mischna et les deux Gemara de Jérusalem et de Babylone. Ouvrages spéciaux à consulter : Buxtorf, *Tiberias*, 1620; Rau, *Diatribe de synagoga vetere*, 1726; Aurivillius, *De synagoga vulgo dicta magna ;* Hartmann, *Die enge Verbindung des Alten Test. mit dem Neuen*, p. 120-166, 1831; Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, II, p. 22-24; 380 ss.; III, 244 ss.; 270 ss.; 1855-57; Jost, *Geschichte des Judenthums*, etc. I, p. 41-43, 91, 95 ss., 1857; Graetz, *Die grosse Versammlung* (*Monatschrift* de Frankel, 1857, p. 31-37, 61-70); Leyrer (*Real-Encyklopædie* de Herzog, XV, 1862); Kneuker (*Bibellexicon* de Schenkel, V, 1875); Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 29-40, 1867.

A. Wabnitz.

SYNAGOGUE (beth hakenèsèth; aram. beth kenischetha — συναγωγή) est le terme par lequel est désigné, dans la littérature talmudique, hellénistique et chrétienne, l'édifice ou le local dans lequel se réunissaient les juifs, après l'exil, pour célébrer le sabbat et les fêtes de

l'année, mais aussi pour s'y édifier dans le courant de la semaine. Dans la langue héllénistique (Philon et Josèphe) on désignait encore la synagogue par les termes συναγώγιον, σαββατεῖον, προσευκτήριον, προσευχή. Mais ce dernier terme était surtout employé pour désigner les lieux de réunions non couverts et entourés d'une muraille, situés le plus souvent en dehors des villes, dans le voisinage de cours d'eau ou de la mer, à cause des fréquentes ablutions ordonnées aux juifs par la loi et les prescriptions rabbiniques. C'est ainsi que les Actes des apôtres (XVI,13) nous parlent d'une προσευχή placée hors la ville de Philippes, près d'une rivière, et il en est de même des προσευχαί mentionnées par Josèphe (*Antiq.*, XIV, 10, 23), et probablement aussi, selon moi, de celle de Tibérias, dont il parle dans sa *Vita* (§ 54). Epiphane enfin nous dépeint, à sa manière, une προσευχή pareille des samaritains de Sichem (*Hær.*, LXXX, 1) (comp. aussi 3 Macc. VII, 20, l'expression τόπος προσευχῆς). Il ne faut donc pas confondre ces lieux de culte en plein air avec les synagogues proprement dites, quoique le nom προσευχή fût souvent conservé dans la suite pour désigner les synagogues construites sur l'emplacement des lieux en question (Philon, *In Flaccum*, § 6; *Legatio ad Cajum*, § 20 et 43; comp. Juvénal, *Sat.* III, 296). — 1° *Origine des synagogues juives.* Les termes mentionnés plus haut, employés dans la littérature talmudique et héllénistique, signifient : *maison de rassemblement.* C'est donc dans ces maisons que se réunissaient les communautés juives désignées par les mots qahal, zibour et chèbèr dans l'Ancien Testament et dans le Talmud, par ceux de συναγωγή et ἐκκλησία dans les LXX. L'origine de ces réunions sabbatiques, dans des édifices spéciaux érigés dans ce but, ou dans des locaux particuliers disposés à cet usage, remonte probablement à l'époque qui suivit l'exil. Mais il est probable aussi que les réunions sabbatiques elles-mêmes avaient lieu déjà pendant l'exil et du temps d'Esdras. Il est vrai qu'on a voulu constater leur existence dans un texte du Ps. LXXIV (v. 8), dans les termes moadé él (les lieux saints); mais ce Psaume est placé par certains critiques à l'époque des Maccabées,et les termes en question peuvent aussi désigner les fêtes des juifs, interdites par les conquérants chaldéens. Et si, dans d'autres textes bibliques (Ps. XXII, 23, 26; XXVI, 12; XXXV, 18; XL. 10; CVII, 32; CXLIX, 1) il est question de l'assemblée (qahal), de la grande assemblée (qahal rab), ou de l'assemblée du peuple (qahal am), ces mots désignent plutôt les assemblées dans les parvis du Temple et aux portes des villes, que les réunions sabbatiques proprement dites, en dehors ou dans un édifice spécial destiné à cet objet. On ne peut pas non plus déduire d'un passage des Actes (XV, 21 : ἐκ γενεῶν ἀρχαιῶν) que le culte de la synagogue remonte au delà de l'exil, car ce passage affirme seulement l'antiquité relative de ce culte, et non sa contemporanéité avec Moïse, comme on pourrait le croire. Il est vrai que Josèphe énonce cette dernière prétention (*Contra Apion.*, II, 7) et les Targoums attribuent même l'origine des synagogues aux patriarches (Onkelos sur Gen. XXV, 27 et Deut. XXXII, 10; Pseudojonathan sur Jug. V, 9 et Esaïe I, 13). Mais ce sont là de simples légendes comme on en trouve d'autres chez l'historien juif et dans la littérature talmu-

dique. On peut donc admettre que depuis l'exil seulement les assemblées sabbatiques remplacèrent le culte du Temple détruit et que, lors du retour des juifs, ceux-ci commencèrent à construire des édifices particuliers destinés à ces réunions. Ce fait s'explique par le peu d'éclat que le nouveau Temple et son culte offraient à cette époque (Aggée II, 4 ; Esdras III, 12), et par le vif désir qu'éprouvaient les Israélites fidèles de conserver l'unité de leurs croyances et de leur vie religieuse. La synagogue devint, pour ce motif, l'asile et le foyer de cette vie, comme aussi de la tradition des pères. Elle fut même, après la ruine définitive du culte du Temple et des institutions conservées depuis l'exil, l'unique refuge de la nationalité et de la religion du peuple juif. — Il est probable que les premières assemblées sabbatiques se rattachèrent, à Jérusalem reconstruite, à la lecture solennelle de la loi faite par Esdras devant le peuple réuni sur la place devant la porte des Eaux (Néh. VIII, 1-8). On peut en effet constater dans ce récit les éléments primitifs du culte tel qu'il fut célébré par la suite dans les synagogues. Ces réunions furent sans doute imitées ailleurs. Alors fut sans doute aussi construite la première synagogue principale dans le parvis du Temple, plus tard dans la halle des dalles ou des pierres taillées (lischekoth hagazith) (comp. *Mischna Joma*, VII, 1, qui parle du service de la synagogue du Temple lors de la fête de la réconciliation). Cette synagogue conserva le caractère de synagogue mère dans les temps subséquents. Bientôt, et sous l'impulsion puissante donnée au zèle pour la loi par la guerre des Maccabées, des édifices pareils furent érigés dans toutes les villes, grandes ou petites, de la Palestine, et l'on décida même plus tard que, dans toute localité où se trouvaient dix juifs libres d'occupations absorbantes (asarah batelanin), on pourrait ériger une synagogue (*Mischna Megilla*, IV, 3 ; *Sanhedrin*, I, 6). D'après ce dernier texte, dix hommes composaient une communauté, conformément à Nombres XIV, 27 ; mais ces dix hommes devaient nécessairement être présents pour que le culte pût commencer. C'est pour ces motifs que nous voyons du temps de Jésus des synagogues dans les petites villes, à Nazareth (Matth. XIII, 54 ; Marc VI, 2 ; Luc IV, 16) comme dans les villes plus importantes, telle que le fut à cette époque Capernaum (Matth. XII, 9 ; Marc I, 21 ; Luc VII, 5 ; Jean VI, 59). Il en fut de même dans la diaspora où nous voyons des synagogues dans les villes de la Syrie, à Damas plusieurs (Act. IX, 2, 20), à Antioche sans doute de même (*Bel. jud.*, VII, 3, 3) ; de l'île de Chypre, à Salamis plusieurs (Act. XIII, 5) ; de l'Asie Mineure, à Antioche de Pisidie (Act. XIII, 14, 42), à Iconie (Act. XIV, 1), à Ephèse (Act. XVIII, 19 ; XIX, 8) ; de la Macédoine, à Thessalonique, à Bérée (Act. XVII, 1, 10) ; de la Grèce, à Athènes et à Corinthe (Act. XVII, 17 et XVIII, 4), etc. A Jérusalem il existait, à côté de la synagogue principale du Temple, des synagogues fréquentées par les juifs hellénistiques, par les affranchis de Rome, par les juifs de Cyrène, d'Alexandrie, de Cilicie et d'Asie (Act. VI, 9). La tradition parle de 480 synagogues à Jérusalem, qui auraient existé déjà à la fin du premier Temple (*Megilla*, 73 b). Mais c'est là sans doute un chiffre fabuleux, sorti de la multiplication des trois chiffres symboliques

4 + 10 — 12, représentant le peuple de Dieu dispersé sur la terre. Un autre texte (*Kethouboth*, 35 b), par le de 460, chiffre qui paraît également être une hyperbole rabbinique ayant un sens mystique quelconque. Il en est de même des 400 synagogues de Bether (*Gittin*, 58 a), lors de la guerre sous Hadrien. Mais, en tous les cas, le nombre des synagogues de l'ancienne Jérusalem dépassait de beaucoup celui des sept de la Jérusalem actuelle. A Tibérias, on comptait 13 synagogues à l'époque de sa grandeur. A Césarée se trouvait une synagogue célèbre (*Bel. jud.*, II, 14, 4-5), appelée plus tard m a r e d e t h a (la révoltée) (*J. Berachoth*, III, 1), parce que ce fut elle qui occasionna le soulèvement contre Rome. C'est en elle aussi que prêcha plus tard encore (vers 280) R. Abahu, l'ennemi acharné du christianisme. A Dora, sur la côte phénicienne, se trouvait également une synagogue juive (*Antiq.*, XIX, 6, 3). D'après des inscriptions découvertes en Crimée il en existait même à Panticapæum, sur le Bosphore cimmérien (*Corpus inscr. græc.*, II, p. 1005), et à Anapa, cette dernière, l'an 42 après Jésus-Christ (*Bullet. de l'Acad. de Saint-Pétersb.*, I, 1860, col. 244 ss.). A Alexandrie, en Egypte, il y avait un nombre considérable de synagogues (Philon, *Legat. ad Caj.*, § 20) Un récit haggadiste, que je trouve dans le traité *Succa* du Talmud de Jérusalem (*Succa*, V, 1 fol. 20 a) nous donne une description de la principale synagogue d'Alexandrie. Je le reproduirai *in extenso :* « Celui qui n'a pas vu la double galerie de colonnes à Alexandrie n'a jamais vu la gloire d'Israël. La synagogue était semblable à une grande basilique avec deux galeries de colonnes devant la façade. Il y avait parfois deux fois autant d'hommes dans l'intérieur qu'il en est sorti d'Egypte (sous Moïse). On y voyait 70 sièges ornés de pierres précieuses et de perles pour les 70 anciens. Chacun coûtait 250,000 deniers d'or. Au milieu (du parquet) se trouvait une estrade en bois, sur laquelle se tenait le *hazan* (serviteur de la synagogue). Si quelqu'un se présentait pour lire la loi, le *hazan* faisait signe avec une toile, et l'assemblée répondait *amen* à chaque bénédiction. L'assemblée n'était pas mêlée, mais placée selon les métiers (corporations), afin que chaque étranger pût trouver facilement ses compagnons de métier et obtenir l'hospitalité chez eux. Et qui a détruit cet édifice magnifique ? Trajan le criminel ! » Josèphe nous a laissé une peinture tout aussi brillante de la principale synagogue d'Antioche en Syrie (*Bel. jud.*, VII, 3, 3). Cette synagogue possédait les vases sacrés enlevés au Temple de Jérusalem par Antiochus Epiphane et donnés aux juifs d'Antioche par ses successeurs. Ceux-là avaient orné le sanctuaire de leur synagogue par de magnifiques présents votifs. A Rome il existait, déjà du temps d'Auguste, un grand nombre de synagogues juives (Philon, *Legat. ad Caj.*, § 23). Les inscriptions nous révèlent même le nom de plusieurs d'entre elles. Ainsi il y avait une συναγωγή Αὐγουστησίων une des Ἀγριππησίων, une *synagoga Bolumni* (*Volumni*), noms donnés par les affranchis des personnages en question (comp. Philipp. IV, 22 : οἱ ἐκ τῆς καίσαρος οἰκίας), ou parce que ces personnages protégeaient les communautés qui portaient leur nom. Cependant *Volumnus* pourrait aussi être un juif considéré qui avait offert un local dans sa maison à la communauté mentionnée (comp. Rom. XVI, 5 et 1 Cor. XVI, 19, où

Aquilas et Prisca en agissaient de même à l'égard des chrétiens de leur quartier). Les inscriptions nous parlent encore d'une συναγωγή Καμπησίων ou *synagoga Campi* des juifs du *Campus Martius* de Rome, et probablement aussi d'une des Σιβουρησίων, du quartier populeux de la *Subura*, d'une συναγωγή Αἰβρέων (Ἑβραίων), des juifs qui parlaient peut-être encore leur langue nationale ou des nouveaux immigrés de Palestine, d'une συναγωγή Ἐλαίας (de l'olivier), des Ῥοδίων (des juifs de Rhodes) et enfin peut-être aussi d'une des Καλκαρετισίων (des fabricants de chaux ?) (*Corpus inscr. græc.*, n° 9902, 9903, 9906, 9909, 9904 ; Garruci, *Dissert.* II, 185, n° 37 ; *Corp. inscr. græc.*, 9906). — 2° *Emplacement ordinaire, architecture et disposition intérieure des synagogues de l'antiquité.* Comme emplacement d'édifices spécialement destinés aux réunions sabbatiques on choisissait toujours, si possible, des lieux élevés aux coins des rues ou près des portes des villes, pour se conformer à Prov. I, 21. S'il n'y avait pas de lieu élevé disponible, ou bien en vue, on plaçait un mât ou une perche sur le sommet de l'édifice pour que tout le monde pût voir où se trouvait la synagogue. La ville juive qui ne se conformait pas à ces prescriptions était menacée de ruine. Plus tard, on construisit des synagogues près des tombeaux de juifs pieux ou zélés. Les frais de la construction incombaient à la communauté juive. Ailleurs cependant, des bienfaiteurs dotaient telle ou telle ville d'une synagogue (comp. Luc VII, 5), ou bien une maison aisée offrait une salle spacieuse qu'on disposait à l'usage des réunions sabbatiques. Ce dernier exemple fut suivi par les chrétiens primitifs (Act. XVII, 5-7 ; XVIII, 7-8 ; Rom. XVI, 5 ; Col. IV, 15). Les juifs avaient une grande vénération pour la sainteté de la place sur laquelle on avait construit une synagogue et pour l'édifice lui-même. Si ce dernier était hors d'usage ou vendu, il était défendu de s'en servir pour en faire un bain public, ou un atelier de tanneur ou de foulon. Quand il était démoli, il ne fallait pas y célébrer un deuil de mort, y dresser des cordes, y tendre un filet ou y conserver des fruits. Il était même défendu d'y passer pour abréger son chemin (*Mischna Megilla*, III, 2-3). Pour ce qui concerne le plan de construction, on se conformait jusqu'à un certain point à celui du tabernacle dans le désert ou du temple de Jérusalem. Les synagogues construites en Galilée, depuis le troisième au sixième siècle, sont carrées et l'intérieur est divisé par quatre rangées de colonnes en cinq nefs distinctes. Les colonnes massives portaient des architraves en pierre de taille. La toiture était en bois et toute l'ornementation, particulièrement celle des corniches, était très riche. Les deux dernières colonnes intérieures de l'extrémité septentrionale de ces synagogues étaient de forme carrée (Socin, *Palæstina*, p. 125, 1875). Parmi les restes de ces synagogues on peut encore admirer ceux de Kefr Birim qui remontent peut-être au premier siècle, s'il faut en juger par la forme des caractères de leur belle inscription (voir l'article *Schriftzeichen*, dans le *Handwœrterb.* de Riehm, p. 1423), mais surtout ceux de Tell Hûm, où gisent probablement les derniers tronçons des colonnes et les fragments richement sculptés des chapiteaux de la synagogue bâtie par le centenier de Capernaum (Luc VII, 5) [Socin, *Palæstina*, p. 390]. L'intérieur des

anciennes synagogues correspondait par un premier espace aux premiers parvis du Temple, et par un parquet plus élevé placé au fond de l'édifice au parvis des prêtres et au sanctuaire. L'espace destiné aux simples fidèles était lui-même divisé, du temps de Philon, en deux parties, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes, à l'instar du parvis des hommes et de celui des femmes dans le Temple (*Succa*, fol. 51b), et conformément à Zach. XII, 12 ss. C'est ainsi que, dans la synagogue des thérapeutes en Egypte, Philon nous montre les hommes séparés des femmes par un mur de trois à quatre aunes de hauteur (*De Vita contempl.*, § 3). Dans les synagogues modernes les femmes sont, comme on sait, séparées des hommes par des galeries treillissées. Du temps d'Esdras, les fidèles se tenaient debout (Néhém. VIII, 5). Sous Philon, donc du temps de Jésus, on était assis par rang d'âge (*Quod omn. prob. lib.*, § 12). Les anciens (voir la suite de cet article) et les rabbins étaient assis sur des sièges particuliers au premier rang (Matth. XXIII, 6 : πρωτοκαθεδρίαι, comp. Jacq. II, 3). Le peuple était assis le visage tourné vers le parquet plus élevé ; les anciens et les rabbins avaient au contraire le visage tourné vers l'assemblée pour la surveiller. Sur le parquet, où se tenait le personnel fonctionnant, se trouvait, au fond, l'armoire sainte, la théba (*Mischna Taanith*, II, 1 ; *Megilla*, III, 1), appelée aussi hékal (palais ou temple) (*Schabb.*, 32 a), ou arôn (arche) (comp. κιβωτὸς dans Chrys., *Orat.*, 3 *cont. Jud.*). Cette armoire représentait l'arche d'alliance ; voilà pourquoi la porte en était appelée kapouretha, le couvercle expiatoire (ἱλαστήριον — *expiatorium*). L'armoire sainte, placée dans la direction de Jérusalem, renfermait le rouleau de la loi (thora), et les autres livres sacrés (sepharim) : les prophètes et les cinq mégilloth (*Mischna Megilla*, III, 1), enveloppés dans des toiles de lin (mitepachoth) (*Kilaim*, IX, 3) et placés dans des fourreaux (thiq — θήκη) (*Schabb.*, XVI, 1). Devant l'armoire était tendu un voile (vélon — *velum*), imitation du voile du saint des saints dans le temple de Jérusalem. Au milieu du parquet, devant l'armoire sainte, s'élevait, sur une estrade (bèmah) (Néhém. VIII, 4, IX, 4) (βῆμα, *Antiq.*, IV, 8, 12), sur laquelle pouvaient se tenir plusieurs personnes, le pupitre (kissé) ou la chaire sur laquelle on plaçait le rouleau des Ecritures pendant la lecture. Un candélabre à huit branches, qu'on allumait lors de la fête de la consécration du Temple (Jean X, 22), était placé près de l'armoire sainte. Une lampe éternelle (nér olam) suspendue brûlait perpétuellement dans l'enceinte, et d'autres lampes ordinaires étaient allumées pendant les services du soir, le jour du sabbat (*Therumoth*, XI, 10 ; *Pesachim*, IV, 4) pour illuminer la synagogue. Il est encore question dans la Mischna de trompettes (schopharoth) (*Rosch hasch.*, III, 3-4) qu'on employait pour annoncer le nouvel an et les jours de jeûne, pour sonner en temps de sécheresse, de calamité publique ou d'épidémie (*Taanith*, III, 1-8), pour publier une excommunication et, peut-être aussi, pour proclamer l'aumône abondante de tel ou tel riche dans la synagogue et les rues (Matth. VI, 2 ; comp. *Taanith*, fol. 8 b). Mais ces instruments étaient conservés dans la maison du serviteur de la synagogue (*Schabb.*, fol. 35b). Enfin, à la porte de cette dernière étaient probablement fixées des boîtes

pour les aumônes (zedakah) (Matth.VI,1-2) à l'instar des treize *cornes* d'aumônes du Temple (Marc XII, 14). — 3° *Personnel préposé aux synagogues et personnel fonctionnant pendant les services.* A la tête de chaque synagogue, en Palestine comme dans la diaspora, se trouvait le chef de la synagogue (rosch hakenèsèth) (*Joma*, VII, 1 ; *Sota*, VII, 7-8), le ἀρχισυνάγωγος (Marc V, 35 ; Luc VIII, 49 ; XVIII, 8), le ἄρχων (Matth. IX, 18), ou le ἄρχων τῆς συναγωγῆς (Luc VIII, 41), le *primus inter pares* du collège des presbytres qui sont désignés avec le même titre : ἀρχισυνάγωγοι (Marc V, 22; Act. XIII, 15). Mais leur désignation ordinaire était celle de zekénim (les anciens) ou de πρεσβύτεροι (Luc VII,3), de memounim (προεστῶτες), de pharnasim (ποιμένες) ou de minehikim (ἡγούμενοι). Les inscriptions de Rome parlent d'ἀρχισυνάγωγοι, qui étaient à la fois ἄρχοντες ou membres de la γερουσία civile des juifs de la capitale romaine (Garruci, *Cim.*, p. 67 ; Mommsen, *I. R. N.*, 3657). Le collège des anciens veillait à l'ordre et à la discipline dans la synagogue et blâmait ou excommuniait les coupables (Jean IX, 22; XII, 42 ; XVI, 2). Il administrait aussi les aumônes de le communauté et celles qu'on collectait dans la diaspora (Epiph., *Hær.*, XXX, 3). Les membres de ce conseil étaient peut-être aussi membres des sanhédrins locaux (voir *Sanhédrin*). Les scribes qui faisaient partie du collège des anciens étaient les principaux personnages fonctionnant ordinairement pendant le culte de la synagogue (Philon, *Quod omnis prob. lib.*, § 12). Ces scribes étaient probablement consacrés par l'imposition des mains des autres membres du collège. Les fonctions inférieures dans la synagogue étaient remplies par le chazan ou chazana (le serviteur) *Joma*, VII,1 ; *Sota*, VII, 7-8; *Maccoth*, III, 12; *Schabbath*, I, 3), ὑπηρέτης (Luc IV, 20). Ce dernier ouvrait et fermait l'édifice, cherchait, présentait aux lecteurs, reprenait et renfermait les rouleaux sacrés des Ecritures (*Joma*, VII, 1. *Sota*, VII, 8 ; Luc IV, 20), allumait les lampes et nettoyait l'enceinte, Ce même serviteur était encore chargé d'exécuter la peine de la flagellation infligée aux coupables hérétiques ou apostats (Matth. X, 17; Act. XXII, 19 ; 2 Cor. XI, 24 ; *Maccoth*, III, 12). Le *hazan* remplissait aussi, probablement déjà du temps de Jésus, les fonctions d'instituteur des jeunes garçons juifs non encore fils de la loi (bar mizevah) (*Mischna Schabb.*, I, 3 ; *Kidduschin*, IV, 13). L'Israélite chargé par la communauté de prononcer la prière n'était pas un fonctionnaire fixe (*Megilla* IV, 5) ; on l'appelait schelicha zibour (le délégué de la communauté) (*Berach.*, V, 5 ; *Rosch hasch.*, IV, 9). Ce délégué était aussi chargé de la correspondance et des affaires extérieures de la synagogue. Les aumônes enfin étaient collectées et distribuées par les gabaé zedakah (les collecteurs d'aumône) (*Demaï*, III, 7). La collecte se faisait par deux collecteurs et la distribution par trois. On collectait aussi bien des dons en nature que de l'argent (*Pea*, VIII, 7). Dans les inscriptions des cimetières juifs de Rome, il est question de πατέρες et de μητέρες συναγώγων (*Corpus inscr. græc.*, n° 9904, 9905, 9908, 9909, etc.) ; mais c'était là sans doute un simple titre d'honneur donné à des juifs zélés et qui se rattachait à l'organisation particulière de la juiverie romaine. Je ne suis pas éloigné de croire qu'Aquilas et Prisca ont peut-être porté ce titre

avant leur conversion au christianisme (voir Rom. XVI, 3-5). —4° *Culte de la synagogue*. Les jours des réunions dans les synagogues étaient, en dehors du sabbat (Philon, *Quod omn. prob. lib.*, § 12), et des jours de fêtes (*Megilla*, III, 5-6), les lundis et les jeudis et les jours des nouvelles lunes (*Megilla*, III, 6; IV, 6; IV, 2; comp. Jean VI, 59). Le culte comprenait principalement la prière et l'enseignement. La prière remplaçait les sacrifices journaliers du Temple (thamidim), et les heures des sacrifices correspondaient aux heures des prières (comp. Dan. VI, 10). Les sacrifices spéciaux des jours de fête (mousephaim) et des sabbats furent également remplacés par des prières spéciales (*Thephilla*, I, 7). C'est ainsi que la liturgie synagogale se rattachait étroitement à celle du Temple. Le service commençait régulièrement par la prière appelée schema, dont le contenu était formé par certains textes du Deutéronome (VI, 4-9; XI, 13-21) et des Nombres (XV, 37-41) (*Berach.*, II, 2; *Tamid*, V, 1). Le schema était récité par le délégué de la communauté, placé devant l'armoire sainte (*Berach.*, V, 3-4, etc.), muni de ses phylactères (thephillin) (*Megilla*, IV, 8; comp. Matth. XIII, 5) et la tête couverte du manteau de prière (areba Kanephoth) (1 Cor. XI, 4). Cette prière, la principale espèce de *credo* des juifs, était manifestement déjà usitée du temps de Jésus (*Berach*, I, 3). Le schema était précédé et suivi de formules de bénédictions. On y joignait la prière appelée schemoné ésré (les dix-huit bénédictions), ou thephilla (la prière proprement dite) (*Berach.*, IV, 3; *Taanith*, II, 2; *Megilla*, IV, 3) et qui existait également, dans sa forme primitive, déjà avant le premier siècle (*Erubin*, IV, 1). C'est probablement à cette accumulation de prières que s'appliquait le βαττολογεῖν de Jésus (Matth. VI, 7), quoiqu'aux jours de sabbat on ne récitât sans doute, comme aujourd'hui, que les trois premières et les trois dernières des bénédictions du schemoné ésré (*Rosch hasch.*, IV, 5). Dans la diaspora ces prières étaient récitées dans la langue du pays, en chaldéen, syrien ou grec (*Sota*, VII, 1). Les fidèles se tenaient debout pendant la prière (Matth. VI, 5; Marc XI, 25; Luc XVIII, 11; *Berach.*, V, 1), le visage dirigé vers l'armoire sainte ou vers Jérusalem (*Berach.*, IV, 5-6) et prononçaient à haute voix le mot amén avec le délégué de la communauté, à la fin de chaque prière (*Taanith*, II, 5; comp. 1 Cor. XIV, 16). Chaque membre de la communauté, excepté les mineurs, pouvait remplir les fonctions de délégué de cette communauté (*Megilla*, IV, 6). Après la prière, le serviteur de la synagogue cherchait le rouleau de la loi (thora) dans l'armoire sainte et le remettait à un premier lecteur qui pouvait être n'importe quel assistant, même un mineur (*Megilla*, IV, 5-6). On n'excluait ce dernier que pour la lecture du livre d'Esther, lors de la fête des Purim (*Megilla*, II, 4). Le lecteur, placé devant le pupitre ou la chaire, se tenait debout (Luc IV, 16). Pour la lecture du livre d'Esther seul il pouvait s'asseoir (*Megilla*, IV, 1). La lecture de la loi, qui formait le centre du culte sabbatique (Act. XIII, 15; II Cor. III, 15; Josèphe, *contra Apion.*, II, 17), était partagée de telle manière que le Pentateuque tout entier pût être lu dans un cycle de trois ans (*Megilla*, fol. 29 b). On le divisait donc en 154 sections ou pareschioth (*Megilla*, fol. 29 b). Cette lecture était faite chaque sabbat par sept lecteurs au

moins, dont le premier et le dernier faisaient précéder et suivre les versets lus par une formule de bénédiction (*Megilla*, IV, 2). Chaque lecteur devait lire au moins trois versets de la thora (*Megilla*, IV, 4) et ne devait jamais les réciter de mémoire (*Megilla*, II, 1). Chaque verset était traduit au fur et à mesure dans la langue usuelle (en araméen) par le metouregeman (le targumiste ou le traducteur), spécialement chargé de cette tâche. Ce dernier pouvait être un mineur (*Megilla*, IV, 4; VI, 10). La lecture de la loi était suivie par celle des prophètes (Luc IV, 17 ; Act. XIII, 15 ; *Megilla*, IV, 1-5). Comme cette lecture terminait la série des lectures bibliques du culte, on l'appelait hiphetir banabim (terminer par les prophètes). De là le nom haphtaroth (lectures finales), donné aux sections lues dans les prophètes. La *haphtare* était toujours lue par un seul lecteur, par le délégué de la communauté (*Megilla*, IV, 5). Mais on ne lisait les prophètes que les jours de sabbat, non aux cultes de la semaine et aux jours de fête (*Megilla*, IV, 1-2). La traduction suivait tous les trois versets, ou chaque verset, si celui-ci formait une période entière. Dans la diaspora, en Asie Mineure, en Grèce, à Rome, on lisait la loi et les prophètes dans les Septante. A la lecture de la loi et des prophètes se rattachait une allocution édifiante ou une prédication (deraschah) qui expliquait et appliquait la section lue de l'une ou des autres. Ces commentaires haggadistes (mideraschim) étaient déjà usités du temps de Jésus, car ce sont eux qui sont désignés par le terme διδασκεῖν ἐν ταῖς συναγωγαῖς, si souvent répétés dans nos Evangiles (Luc IV, 20 ss. ; comp. Philon, *Quod omnis prob. lib.*, § 12). L'enseignement dans la loi était en effet le but principal pour lequel on se réunissait dans la synagogue (*Contra Apion.*, II, 7). Voilà pourquoi les écoles des rabbins (bathé mideraschoth) se rattachaient étroitement aux synagogues et se trouvaient même souvent dans le même édifice. C'est ainsi que Jésus, âgé de douze ans, devenu fils de la loi, fut assis un jour dans la synagogue du Temple, au milieu des docteurs ou des rabbins de l'école (Luc II, 46). Le prédicateur (dareschan) était assis, en parlant (Luc IV, 20). Chaque Israélite cultivé ou pieux pouvait remplir les fonctions de prédicateur, comme il résulte du texte cité de Luc et d'un autre de Philon (*Quod omnis prob. lib.*, § 12; comp. aussi l'exemple des apôtres). Le culte était terminé par la bénédiction sacerdotale prononcée par un prêtre et toute l'assemblée prononçait à voix haute l'*amen* final de cette bénédiction (*Berach.*, V, 4; *Megilla*, IV, 7). Dans la diaspora, la bénédiction seule, ainsi que certains textes des Ecritures, devaient être prononcés en hébreu (*Sota*, VII, 1-2; *Megilla*, I, 8). Pendant le service ou à la fin on chantait ou l'on psalmodiait probablement des psaumes (comp. 1 Cor. XIV, 15 ; Eph. V, 19). Aux services de la semaine on ne lisait que la loi, et celle-ci devait être lue par trois lecteurs seulement (*Megilla*, III, 6; IV, 1). Aux nouvelles lunes elle était lue par quatre (*Megilla*, IV, 2.) Les *parasches* pour les jours de fête étaient déterminées avec soin (*Megilla*, III, 5-6). On devait se rendre à la synagogue à pas rapides et s'en éloigner à pas lents (*Berach.*, fol. 6 b). A l'organisation et au culte de la synagogue juive de l'antiquité se rattachèrent étroitement l'organisation et le culte des pre-

miers chrétiens. Le nom même (συναγωγή), fut donné par les judéo-chrétiens, en Palestine et en Syrie, aux locaux dans lesquels ils se réunissaient (Jacq. II, 2; voir *Eglise*). Pour les synagogues du moyen âge et des temps modernes, nous renvoyons aux articles *Rabbin*, *Scribe* et *Talmud*. Les sources principales auxquelles ont été puisés les renseignements qui précèdent sont : l'Ancien et le Nouveau Testament, la Mischna et les deux Gemara de Jérusalem et de Babylone, Philon et Josèphe. — Les travaux les plus importants sur le sujet sont : Buxtorf, *Synagoga judaica*, 1680; Vitringa, *De synagoga vetere*, 1696; Hartmann, *Die enge Verbindung des Alten Test. mit dem Neuen*, p. 225-376, 1831; Zunz, *Die gottesdienstlichen Vortræge der Juden*, p. 1-12. 329-360, 1832; Winer, *Realwœrterbuch*, II, p. 548-551, 1838; Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israël*, III, 129-137, 183-226, 1857; Keil, *Handbuch der biblisch. Archeol.*, I, p. 152-54, 1858; De Wette, *Lehrb. der hebr. jud. Arch.*, p. 369-374, 1864; Haneberg, *Die religiœsen Alterth. der Bibel*, p. 349-355, 582-587, 1869; Jost, *Geschichte des Judenthums*, I, p. 168 ss., 185, 1857; Leyrer, *Realencyklopædie* de Herzog, XV, p. 299-314, 1862; Kneuker, *Bibellexicon* de Schenkel, V, p. 440-43, 1875; Schürer, *Neutestamentliche Zeitgesch.*, p. 468-75, 1874; *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom*, etc., 1879. A. Wabnitz.

SYNCELLE. Le syncelle était, dans l'Eglise de Constantinople, un ecclésiastique qui demeurait auprès du patriarche pour être témoin de sa conduite; d'où vient qu'on l'appelait l'*œil du patriarche*. Les autres prélats avaient aussi des syncelles. Les empereurs donnèrent ce nom comme un titre d'honneur aux prélats, et les appelèrent syncelles pontificaux, syncelles augustales ou augustaux. Dans le synode tenu à Constantinople en 1624, contre le patriarche Cyrille Lucar, le protosyncelle paraît comme la seconde dignité de l'Eglise de Constantinople. — Voyez Thomassin, *Discipline ecclés.*, I, l. 1, c. 46; III, l. 1, c. 51; IV, l. 1, c. 77.

SYNCRÉTISME. On a donné ce nom, employé pour la première fois par Plutarque (*Opp. mor.*, ed. Reiske, VII, 910), aux essais tentés par des philosophes ou par des théologiens de concilier les différentes écoles ou communions et les divers systèmes de philosophie ou de théologie. Ce nom, dans la bouche des adversaires de ces essais, implique toujours une pensée de mépris ou de blâme. La plus célèbre controverse de ce genre est celle qui éclata, vers le milieu du dix-septième siècle, entre les luthériens et les calvinistes d'Allemagne.

SYNEDRIUM. Voyez *Sanhédrin*.

SYNERGISME. On a donné ce nom à la controverse qui, vers 1550, éclata entre quelques théologiens luthériens, dont les uns soutenaient avec Mélanchthon que les forces du libre arbitre concourent avec la grâce divine dans l'œuvre du salut (*facultas se applicandi ad gratiam*), tandis que les luthériens plus rigides, tels que Amsdorf, Flacius, Wigand et d'autres niaient ce concours. Victorin Strigel (voy. ce nom) dut payer de la prison son attachement au synergisme.

SYNÉSIUS, évêque de Ptolémaïde, en Libye, né à Cyrène entre 360 et 370, mort vers l'an 430, était disciple d'Hypatie, la célèbre philo-

sophe d'Alexandrie. Ayant reçu, déjà sur le seuil de la vieillesse, le baptême, il fut député par les chrétiens de Cyrène à Constantinople, afin d'obtenir pour eux quelque soulagement de l'empereur Arcadius. De retour dans son pays, la reconnaissance du peuple l'éleva au siège épiscopal en 410. Il chassa les eunomiens de son diocèse et excommunia Andronicus, gouverneur de la Pentapole, qui s'était rendu coupable de cruautés et d'impiété. Parmi les ouvrages de Synesius, tous composés avant son baptême, nous citerons : 1° un *Traité de la Providence;* 2° un *Discours sur le Psaume LXXV;* 3° un *Traité des songes;* 4° des *Hymnes;* 5° des *Lettres,* au nombre de 150. La meilleure édition des ouvrages de Synesius est celle du P. Petau, en grec et en latin, avec des notes, Paris, 1612 et 1633. — Voyez Photius, *Codic. XXVI*, p. 15; Tillemont, *Mémoires*, XII; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, X, 496 ss.; Clausen, *De Synesio philosopho Libyæ Pentap. Metrop.*, Hafn., 1831; Thilo, *Comment. in Syn. hymn.*, Hal., 1842-43; Kolbe, *der Bischof Synesius*, Berl., 1850.

SYNODES. Voyez les articles *Eglise* (Organisation de l') et *Presbytérien* (Système).

SYNOPSE. Voyez *Concordance.*

SYNOPTIQUES (Evangiles). — I. On appelle de ce nom les trois premiers évangiles (Matthieu, Marc et Luc) autant pour les distinguer du quatrième que pour mettre en relief leur parenté originelle et le parallélisme de leurs récits. Tandis que celui qui porte le nom de saint Jean offre un cachet éminemment individuel et se caractérise nettement par un tour d'esprit mystique et une conception théologique saillante, les trois autres ne sont guère que l'écho d'une tradition qui était le bien commun de l'Eglise. Avec des degrés divers de richesses, ce sont des recueils semblables d'anecdotes de même origine et de même nature qui viennent s'ajouter les uns aux autres et s'encadrent dans un même tableau. Cela ne veut pas dire que chacun de ces recueils n'ait pas sa physionomie propre ou même n'ait pas été inspiré par une idée dominante. On trouvera ailleurs cette caractéristique individuelle sans laquelle aucune étude de ces documents ne serait complète (voyez les articles *Marc*, *Matthieu*, *Luc*). Mais ici le nom même de *synoptiques* nous autorise à en faire abstraction pour ne les considérer que dans leur ressemblance et leur parenté originelle qu'il s'agit d'expliquer. Pour mieux préciser le problème, il faut rappeler les deux séries de faits suivants. Ce qui frappe tout d'abord, ce sont les ressemblances qui semblent dominer et qui sont de telle nature qu'il faut bien les rapporter à quelque origine commune : 1° ressemblances dans le choix des matériaux. Généralement et pour les grandes lignes, ils racontent les mêmes faits et présentent les mêmes lacunes. De sa naissance à sa mort, la vie de Jésus était fort riche. D'où vient que nos textes se rencontrent presque partout et n'en racontent que la même portion? 2° ressemblances dans la manière de relier les faits entre eux et de les reproduire. Tous usent des mêmes formules de transition, c'est-à-dire que leur triple récit est également anecdotique et populaire; 3° ressemblances de style : c'est la même forme de phrase, le même vocabulaire, les mêmes expressions

insolites, une coïncidence littérale des plus extraordinaires. Comparez à cet égard les péricopes suivantes : *la vocation des quatre premiers disciples, les épis froissés, la main sèche, la guérison du paralytique*, etc. Cela va si loin qu'on peut dire que, dans ce style, la personnalité de l'écrivain s'efface à peu près entièrement. Mais cette médaille a un revers. A côté des ressemblances, il y a les divergences. C'est une seconde série de faits non moins curieux et non moins étonnants. 1° Quant aux matériaux, deux évangiles commencent leur récit à la naissance de Jésus, un autre à la prédication de Jean-Baptiste. Les récits de l'enfance, comme les généalogies qu'on trouve chez Luc et chez Matthieu, sont parfaitement inconciliables. Plus Marc et Matthieu se ressemblent dans leur portion narrative, plus on est surpris de ne trouver chez le premier presque rien des grands discours du second. Même étonnement quand on arrive à toute une série de paraboles chez Luc sans parallèle dans aucun des deux autres, etc. 2° Même dans les anecdotes où la coïncidence est littérale, on voit surgir brusquement, chez l'un ou l'autre, un trait nouveau qui dérange tout. Des récits commencent identiques et puis divergent au milieu ou à la fin, au point de nous faire douter s'il est question d'un même fait ou de deux événements différents. Voyez les morceaux comme celui du *démon de Gadara*, des *aveugles de Jéricho*, de *l'onction de Jésus par une femme*, etc. En résumé, on a fait le calcul suivant : nos trois évangiles synoptiques ont de 330 à 370 versets entièrement communs. Marc n'a que 68 versets qui lui appartiennent en propre ; Matthieu en a 330 et Luc, le plus riche et le plus individuel, 541. Voilà les faits complexes et en apparence contradictoires qu'il s'agit d'expliquer. C'est un problème purement littéraire ; il y faut apporter une solution historique et littéraire comme le phénomène lui-même. Il ne servirait de rien de recourir ici à une théorie dogmatique quelconque. Le point à élucider est celui-ci : comment se sont formés nos évangiles synoptiques ? Les données de la tradition sur ce point sont à peu près nulles ou de nulle valeur. Aucun Père de l'Eglise n'a pris souci de cette question et n'a songé à nous renseigner ; nous devons recourir aux hypothèses, à peu près comme les physiciens, qui, après avoir observé des séries de faits, cherchent la loi qui les explique. La meilleure hypothèse est celle qui rendra le mieux compte des observations littéraires que nous venons de résumer. Il serait inexact d'affirmer qu'une solution définitive et complète a été donnée à cet obscur problème ; mais on verra, par l'histoire même de la question et l'élimination successive des hypothèses défectueuses, comment le jour s'est fait progressivement sur les origines des évangiles synoptiques.

II. Dominée par la théorie judéo-alexandrine de l'inspiration verbale des écrits sacrés, l'antiquité chrétienne devait trouver tout à fait naturelles et dans l'ordre les ressemblances et les coïncidences de nos récits. Elle n'était arrêtée que par les différences et les apparentes contradictions qu'on semble avoir remarquées, dès la fin du second siècle, à propos de la controverse touchant le jour chrétien de la Pâques. Augustin présenta, le premier, une théorie complète d'explications dans son *De consensu evangelistarum*. D'après lui, les évangélistes avaient écrit dans l'ordre

même où leurs ouvrages sont placés dans notre canon du Nouveau Testament, chacun d'eux ayant eu pour but principal de compléter le précédent qu'il n'ignorait pas. De plus, leur mémoire n'avait pas conservé les faits dans le même ordre et avec les mêmes détails ; de là venaient les divergences que l'on constatait dans leurs récits. Comme cette théorie procédait du dogme de l'inspiration verbale, elle aboutissait à l'harmonistique et devait se réfuter elle-même en se poursuivant dans les détails. De plus, elle reposait sur un fait qui s'est même trouvé faux : à savoir que l'ordre chronologique de nos évangiles correspond à celui où on les trouve aujourd'hui dans le canon. C'est au dix-huitième siècle que la critique apparaît et pose nettement le problème. On essaya d'expliquer les rapports de nos évangiles par l'hypothèse d'une dépendance littéraire directe. Ainsi, d'après Grotius, Bengel, Wetstein, Matthieu aurait d'abord écrit son livre que Marc aurait résumé, et Luc les aurait compilés tous les deux. L'hypothèse n'allait pas au but. Storr ouvrit une voie nouvelle en essayant de montrer que Marc n'était point l'abréviateur de Matthieu, mais avait un caractère original et primitif. Il aboutissait en conséquence à cet ordre nouveau : Marc, rédacteur de l'évangile de Pierre ou évangile primitif, Luc, qui l'avait reproduit en l'enrichissant, et Matthieu, qui enfin avait écrit d'une façon plus indépendante en substituant l'ordre pragmatique à l'ordre chronologique (*Ueber den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe Johannis*, 1786). C'est là proprement l'origine de la théorie qui, en se transformant, devait triompher et que les Allemands ont nommée *Marcus Hypothesis*. Mais auparavant et dès les premiers jours de sa naissance, elle fut refoulée et comme étouffée par une autre, la théorie de Griesbach, qui faisait au contraire de Marc l'abréviateur des deux autres (*Commentatio quâ Marci evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur*, 1789 et 90). C'est la même idée qu'ont défendue, en la développant, Ammon, Theile, Baur, Bleek, Delitzsch, etc. Aucune de ces hypothèses n'était suffisante. En vain l'on a tenté toutes les combinaisons possibles avec le nombre trois ; toutes laissent inexpliqués et inexplicables un certain nombre de faits. Mais l'idée qui leur est commune et leur sert de base, à savoir que nos évangélistes se sont connus et ont directement reproduit leurs prédécesseurs, est-elle fondée ? Ne peut-on pas imaginer une autre supposition ? Sans être dépendants les uns des autres, ne pourraient-ils pas être tous les trois dépendants d'un évangile primitif qui leur aurait servi de canevas, et que chacun aurait reproduit suivant ses facultés ? Au lieu d'une parenté immédiate, on n'aurait alors qu'une parenté de second degré. C'est ainsi que Lessing avait déjà supposé l'existence d'un évangile hébreu dont nos trois synoptiques seraient de libres reproductions en grec (*Neue Hypothese über die Evangelisten, als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet*, 1778). Semler, Schmidt élargissent cette même voie par des recherches nouvelles. Mais celui qui attacha son nom à la théorie de l'Evangile primitif écrit fut Eichhorn qui l'a donnée sous deux formes différentes : une première fois dans l'*Allgemeine Bibliothek der bib. Litteratur*, V, année 1794, et la seconde dans son *Einleitung in das N. T.*, I, 1804. Non seulement Eichhorn signalait l'existence de

cet évangile primitif, mais il essayait de le retrouver et de le décrire. Ce document pouvait dater de l'an 35 ; il avait été d'abord rédigé en langue araméenne et se composait de tout ce qui était commun à nos trois évangiles, ou même à deux d'entre eux. Entre nos évangiles actuels et cette souche première d'où ils seraient issus le théologien allemand statuait autant de recensions particulières et de traductions grecques qu'il en fallait pour expliquer les particularités de nos récits. En somme, nos synoptiques ne seraient que la triple forme de cet ouvrage primitif telle que l'Eglise l'aurait arrêtée assez tard, quand ce dernier n'existait plus. — Cette forte étude d'Eichhorn, qui n'a pas résolu les difficultés, avait l'avantage de poser nettement, dans son caractère historique, le problème qu'il s'agissait de résoudre et de nous mettre en présence d'une formation littéraire progressive où devaient régner les lois qui régissent ailleurs tous les phénomènes analogues. Mais il y avait bien de l'artificiel et des suppositions compliquées et gratuites dans cette hypothèse. Ce prétendu évangile primitif se modifiait suivant les idées de chacun et manquait entièrement de consistance ; on en cherchait en vain la moindre trace dans l'antiquité chrétienne. De plus on était au temps où triomphait l'hypothèse de Wolf sur les poèmes homériques. Expliquer les grands ouvrages traditionnels non pas par une composition de génie, mais par l'agrégation heureuse de petites compositions originairement détachées et flottantes, véritables molécules littéraires amalgamées plus tard, était dans le goût du jour. Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'hypothèse des *diegèses évangeliques* présentée par Schleiermacher vint promptement se substituer à celle d'un évangile primitif unique. C'est surtout dans une fine analyse des deux écrits de Luc que ce théologien trouva les preuves et les éléments de sa théorie, ainsi que dans les fameux fragments du vieux Papias sur Marc et Matthieu, dont il révéla le premier l'importance capitale pour l'histoire de la formation de nos évangiles. (*Ueber die Schriften des Lucas*, 1817, et *Einleit. in das N. T.*) Immédiatement après cet écrit de Schleiermacher parut l'essai de Gieseler qui n'exerça pas une moindre influence et releva un élément du problème trop négligé jusqu'ici (*Hist. krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksalen der schriftlichen Evangelien*, 1818). Dans les hypothèses précédentes la rédaction écrite jouait un trop grand rôle : c'était à prendre les premiers chrétiens pour un peuple de scribes. Gieseler, au contraire, fit remarquer que les apôtres et leurs disciples, soit à cause de leurs habitudes premières, soit parce qu'ils attendaient la fin du monde à bref délai, n'écrivaient que par nécessité. Chez les juifs, l'enseignement était encore absolument oral ; il était même défendu de mettre par écrit les leçons des rabbins pour qu'elles ne fussent jamais égalées à la Thorah. Les premières communautés chrétiennes vécurent de la tradition (παράδοσις). Celle-ci parut longtemps suffire à tous les besoins. Elle prit, comme cela arrive chez le peuple, une étonnante fixité. Les prédicateurs la récitaient dans les mêmes termes. Il se forma ainsi un ou plusieurs groupes de narrations sur la vie de Jésus, d'un type populaire arrêté et constant que nous entrevoyons aisément derrière la rédaction synoptique. Gieseler avait réuni pour étager sa théorie une série de faits très

frappants et qui gardent toujours leur valeur. Ce n'est qu'assez tard que, en divers lieux et sous des influences diverses, plusieurs écrivains, sans se connaître, mirent cette tradition par écrit. Nos synoptiques viennent de cette source orale, qui explique leur caractère et leur parenté. L'air naturel et la simplicité de cette solution fit qu'elle eut tout de suite une vogue extraordinaire. Toutefois, malgré le précieux élément de vérité qu'elle renferme, elle est insuffisante. Si elle explique fort bien les différences de nos évangiles, elle n'explique pas leur parenté littéraire. Luc nous apprend que, pour rédiger son évangile, il eut à sa disposition des sources écrites, et quiconque voudra confronter dans une synopse les endroits parallèles de nos évangiles pendant une heure et remarquer les coïncidences lexicologiques et grammaticales sera amplement convaincu que la tradition orale araméenne ne saurait expliquer, dans des livres écrits en grec, des rencontres de cette nature ou des phénomènes littéraires semblables. — Entre temps Hug, le célèbre théologien catholique de Fribourg, repoussant toutes les hypothèses de la critique moderne, essayait de rajeunir la théorie de saint Augustin d'après laquelle les évangelistes, écrivant dans l'ordre même du canon, s'étaient connus l'un l'autre ; il expliquait les divergences comme des modifications conscientes et volontaires, effets d'une critique rigoureuse appliquée par le second au premier, le troisième aux deux autres et par saint Jean aux trois synoptiques, en sorte qu'aucune histoire n'aurait été aussi contrôlée et mieux établie que celle de Jésus-Christ. Cela est fort ingénieux et peut se vérifier dans quelques détails. Mais, outre qu'on prête à nos écrivains sacrés une préoccupation historique qui leur était étrangère, on laisse le problème à résoudre à peu près intact. — Le nom de Strauss appartient à peine à cette histoire. Il s'est contenté de nier la valeur historique des évangiles, sans se préoccuper de leur mode littéraire de formation. Ce sont là deux questions distinctes, bien que la manière de résoudre la seconde ne soit pas de peu d'importance pour la solution de la première. Baur et son école firent davantage : s'attachant avant tout au caractère dogmatique de nos écrits, ils voulurent en trouver l'origine et la cause dans les divers partis en guerre au sein de l'Eglise primitive. Comme nos évangiles actuels se prêtaient assez mal à ce système, Baur montra derrière eux des documents d'un caractère plus tranché dont nous n'aurions plus qu'une version catholique et orthodoxe. Il soutenait ainsi que l'original de Luc était un évangile paulinien que possédait encore Marcion, tandis que le nôtre n'en était qu'une déformation judéo-chrétienne, produite par un impérieux besoin de conciliation dans l'Eglise du second siècle. De même il s'efforçait de retrouver, dans notre Matthieu, un écrit primitif essentiellement judéo-chrétien et hostile à l'universalisme de Paul, probablement les *logia* de Papias, qu'une main catholique avait plus tard adoucis et élargis. Enfin adoptant, l'hypothèse de Griesbach du *Marcus epitomator*, il en relevait le caractère neutre, admirablement propre à servir de base de conciliation aux deux partis hostiles.—Cette reconstruction de Baur reposait sur une base trop étroite. L'étude littéraire des évangiles avait cédé le pas à la critique dogmatique. Les conclusions aprioristiques auxquelles on aboutissait se trouvèrent

toutes démenties par les faits. Ritschl, Hilgenfeld, Bleek démontrèrent que l'évangile de Marcion, loin d'être l'original de Luc, n'en était qu'une version mutilée. Tous les essais de découvrir chez Matthieu un noyau primitif judéo-chrétien auquel l'idée universaliste serait étrangère ont complètement échoué. Enfin Ritschl, Lachmann, Ewald, Weisse, Wilke, ont surabondamment démontré que, loin d'être un résumé pâle et sans couleur, l'évangile de Marc est le plus vivant, le plus pittoresque, le plus original de tous. L'école de Tubingue, si l'on excepte Zeller et Kœstlin, n'avait pas assez tenu compte des faits purement littéraires et lexicologiques. Ce travail de comparaison minutieuse et d'observation stricte fut commencé et grandement avancé par Wilke (*Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhæltniss der drei ersten Ev.*, 1838). Weisse ne contribua pas moins à ouvrir cette voie nouvelle par les suggestions fécondes de son histoire évangélique (*Evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1838 ; *Die Evangelienfrage*, 1856). Plus on avançait, plus la priorité et l'originalité du second évangile ressortait avec évidence. Les beaux travaux de MM. Reuss, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, de Réville (*Etudes critiques sur l'Evangile de Matthieu*, 1861), de Holtzmam (*Die synoptischen Evangelien*, 1863), de Scholten (*Das ælteste Evangelium*, 1870), d'Ewald (*Die drei ersten Evangelien*, 1850), de Ritschl (*Das Marcusevangelium*, 1851) nous semblent avoir mis ce point hors de contestation et montré que le second évangile est entré comme élément capital et essentiel dans la composition du premier et du troisième. L'ancienne hypothèse d'un Matthieu primitif et d'un Marc abréviateur ou compilateur n'a plus rencontré de nos jours que deux représentants qui n'ont même pu la défendre qu'en la modifiant profondément et la rapprochant d'autant de la précédente (Hilgenfeld, *H. K. Einleit. in das N. T.*, 1875, et Keim, *Geschichte Iesu von Nazara*, I, 1868). Bien que très souvent contradictoires, ces longs travaux n'ont pas été inutiles. Chacune des hypothèses dont nous venons de marquer la succession apportait avec elle des éléments de vérité qui ont contribué à la solution dernière et qu'une critique plus éclairée saura concilier. Dans tous les cas, un résultat général important est acquis. Nos évangiles actuels ne sont pas des écrits primitifs ni indépendants ; ils ne dépenndent pas non plus directement les uns des autres. Ce sont les produits secondaires du processus par lequel a passé en se développant l'histoire évangélique primitive.— Tel qu'il se pose aujourd'hui, le problème consiste à savoir s'il est possible de reconnaître les principaux éléments antérieurs dont l'agrégation et la transformation superficielle ont formé les écrits consacrés au second siècle par l'Eglise catholique. Cette recherche peut être poussée fort avant avec le plus grand succès, pourvu qu'on y procède avec méthode, en allant de ce qui est clair à ce qui est obscur, de ce qui est certain à ce qui l'est moins. Voilà pourquoi nous allons commencer par l'analyse et la décomposition de l'évangile selon saint Luc. Forcé de résumer une démonstration qui, pour être probante, aurait besoin d'être poussée jusque dans les moindres détails, nous nous bornerons, le plus souvent, à préciser les résultats auxquels nous a conduits une

longue étude comparée de nos textes, laissant au lecteur le soin de refaire ce travail s'il veut se convaincre lui-même. Nous ne poserons ici que des jalons.

III. *Sources de l'Evangile de Luc.* De tous nos évangiles, c'est le troisième qui présente l'ensemble le plus complexe et celui où la méthode de composition est le plus visible. En recherchant les documents antérieurs dont l'auteur a fait usage et qu'il a incorporés dans son écrit, nous ne sommes pas exposés à chercher des chimères. En dehors de la contexture et des soudures apparentes de la narration elle-même (I, 5, 80; II, 1, 52; III, 1; IX, 51, etc.) qui parleraient assez haut, nous avons le prologue mis par l'auteur en tête de son travail. Il en ressort avec évidence les points suivants : 1° Luc a eu sous les yeux des écrits évangéliques qu'il considérait généralement comme fidèles et sûrs (v. 1 et 2); 2° ces écrits n'étaient point des diégèses courtes et détachées, mais bien des essais de narration suivie et coordonnée (*ibid.*); 3° ces écrits étaient non des livres officiels, mais des essais multiples et individuels comme celui de Luc lui-même, rédigés selon l'initiative et l'inspiration de chacun (ἔδοξεν κάμοί); 4° ils ne prenaient pas les choses à leur premier commencement (ἄνωθεν), comme le fera Luc, c'est-à-dire à la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus-Christ, mais au commencement de la tradition apostolique fournie par les témoins oculaires (ἀπ'ἀρχῆς αὐτόπται), c'est-à-dire le baptême de repentance prêché par le Baptiste (compar. Act. I, 22; X, 37), et les premiers mots de Marc affirmant positivement que le commencement de l'évangile de Jésus-Christ, c'est le baptême de Jean et la réalisation de la prophétie d'Esaïe; 5° ces documents manquaient d'ordre chronologique sévère, défaut que Luc essayera de combler autant qu'il le pourra (ἀκριβῶς καθεξῆς); 6° enfin, pour compléter ces sources et les contrôler, Luc a encore à sa disposition la tradition orale, toujours vivante autour de lui. Si, de ces indications historiques absolument incontestables, nous rapprochons les passages de Papias sur les mémoires de Marc et les *logia* de Matthieu, qui les confirment et les précisent, nous sommes assurés de l'objet même de notre recherche; je veux dire l'existence des sources que nous voulons découvrir. — Nous allons faire un pas de plus en comparant le texte de Luc avec celui de Marc. Il ne faut pas un très long examen pour établir le fait de leur intime parenté et affirmer qu'il y a ici dépendance directe de l'un à l'égard de l'autre. Si vous faites abstraction du grand morceau IX, 51; — XVIII, 14, les deux récits sont absolument parallèles, si bien que la composition de Luc se présente comme le récit de Marc lui-même, dans lequel on aurait incrusté le fragment que nous venons d'indiquer. Il faut songer que Luc ne peut pas avoir pris cet ordre de narration à Matthieu qui, dans le commencement du moins, en a un tout différent. De plus, il est des morceaux que Luc possède en commun avec Marc, et que Matthieu n'a pas, et où se révèle cette étroite dépendance : *le démoniaque de Capernaüm* et *la pite de la veuve*, par exemple. Comparez encore Luc et Marc dans la rédaction des anecdotes suivantes : l'*appel de Lévi*, les *épis froissés*, la *dispute sur Beelzébub*, et vous ne douterez pas un moment que l'un des écrivains a eu le travail de l'autre sous les yeux.

Mais lequel est original et primitif, lequel est secondaire ? Pour résoudre cette nouvelle question, il faut poursuivre la même étude comparée. Le récit de Marc peut-il s'expliquer comme tiré de celui de Luc? Voici quelques-unes des difficultés que rencontre cette hypothèse. Est-il vraisemblable, quand il s'agit de la vie de Jésus, que l'écrit le moins riche soit postérieur à celui qui l'est davantage? Luc avoue qu'il a eu des sources écrites. Non seulement Marc n'avoue rien de semblable, mais il puise directement dans la tradition orale. Si Marc a suivi Luc, il faut admettre : 1° qu'il a écarté l'évangile de l'enfance et, s'il a connu les deux premiers chapitres de Luc, qu'il les a repoussés comme extra-évangéliques, car il affirme que l'évangile ne commence qu'avec Jean-Baptiste ; 2° il aura supprimé toutes les indications chronologiques ; 3° la plupart des discours et des paraboles ; 4° arrivé au chapitre IX, 50 de Luc. Marc aurait sauté par-dessus neuf chapitres entiers de Luc, la moitié de l'évangile, sans en rien prendre, pas un fait, pas même un mot ; 5° enfin, dans le récit de la passion, il écarterait tout ce qui rapproche, dans cet endroit, l'évangile de Luc de la prédication de Paul et du quatrième évangile. Un tel procédé est absolument inconcevable. On dit que Marc abrège Luc : c'est une erreur complète. Dans la plupart des morceaux parallèles, c'est Marc qui est le plus développé, le plus riche en détails, le plus long. Luc est généralement le plus bref et le plus pauvre. Comparez : les *épis froissés*, la *parabole du semeur*, l'*introduction à cette parabole*, la *multiplication des pains*, etc.— L'étude des deux styles est plus probante encore, Marc est toujours le plus obscur, le plus rude de langage. Luc l'éclaire et le rend coulant et correct. Marc cite souvent des mots araméens prononcés par Jésus ; Luc jamais. Se figure-t-on Marc écrivant après Luc et pour des Gréco-Romains, s'amusant d'abord à traduire du grec en araméen pour le retraduire en grec ? Les quelques lacunes que Luc présente par rapport à Marc s'expliquent le plus naturellement du monde. La plus importante est celle de l'absence, chez Luc, de deux chapitres de Marc : de VI, 45 à VIII, 26. Mais, outre que Luc peut avoir eu une copie incomplète de Marc, il avait de fort bonnes raisons pour omettre des récits comme ceux de *la femme cananéenne* et de *la seconde multiplication des pains*, ou de l'emploi de moyens physiques par Jésus dans quelques miracles. Nous concluons que s'il est absolument certain que l'un des deux écrivains a connu l'autre, il ne l'est pas moins que c'est Luc qui a profité de Marc. Nous pouvons donc compter tout d'abord notre second évangile parmi les sources de Luc et comme l'une des plus importantes.—Une comparaison semblable avec Matthieu en révèle une seconde. Ici le rapport n'est pas le même. Il est très invraisemblable que Luc ait connu notre premier évangile dans sa forme actuelle. Il trahit au moins une ignorance complète de tous les traits appartenant en propre à cet évangile : *Généalogie du Christ, traditions sur la naissance et l'enfance, la visite des mages, la fuite en Egypte* et beaucoup de détaills dans le récit de la passion et de la résurrection. Quand il y a rencontre entre Luc et Matthieu, c'est toujours dans les morceaux historiques qui se retrouvent aussi dans Marc, et dans tous ces cas, on constate nettement que le troisième évangile dépend de la

rédaction du second, mais jamais de celle du premier. Toutefois là ne s'arrêtent pas les observations. Le rapport est autre quand il s'agit des discours de Jésus. Ici, il y a entre Luc et Matthieu des points de contact très nombreux et très frappants : *Discours de la montagne*, *Discours sur Jean-Baptiste*, *sur Béelzebub*, etc., *Instructions aux disciples* envoyés en mission, la *Parabole du levain*, *de la Porte étroite*, *l'Oraison dominicale*, etc. Il faut ajouter que, s'il y a dans cette partie dépendance évidente, cette dépendance n'est pas directe ; c'est-à-dire que Luc n'a pas puisé les discours de Jésus dans notre Matthieu actuel. La parenté entre eux est du second degré ; il faut, pour l'expliquer, recourir à une source antérieure commune, à un recueil de discours, de *logia* qui avait déjà subi en grec plusieurs versions et modifications, ce qui rend très bien compte des divergences et des coïncidences aussi étonnantes les unes que les aures. C'était évidemment un recueil où dominait l'ordre de matières, et que Luc, qui suivait l'ordre chronologique, a dû rompre et disséminer dans le cadre historique qu'il avait emprunté de Marc. Nous verrons plus loin jusqu'à quel point est justifiée l'hypothèse de ce second document où l'auteur du troisième évangile a puisé. Avec Marc et le recueil des *logia*, nous avons dégagé deux sources d'un caractère exclusivement galiléen.— Mais il reste encore un groupe considérable de fragments qui dérivent d'une source extragaliléenne et rapprochent beaucoup le troisième évangile du quatrième. Ce sont les morceaux compris entre les chapitres IX, 51, et XVIII, 14, où tout parallélisme cesse avec Marc et n'est que partiel et intermittent avec Matthieu. Au début, IX, 51, nous constatons aisément une soudure évidente, et puis viennent des anecdotes et des paraboles d'un tout autre caractère que celles de Marc et des *logia* de Matthieu. Durant ces neuf chapitres, Jésus est toujours en voyage, en Samarie, en Judée, entre la Samarie et la Galilée, en Pérée et sur les bords du Jourdain. C'est là que se trouvent ces paraboles d'un type si nouveau, comme le *Bon Samaritain*, l'*Enfant prodigue*, *Lazare et le riche*, le *Figuier stérile*, le *Pharisien et le péager*, ou encore des scènes comme la *Guérison des dix lépreux*, l'*Histoire de Zachée*, la *Visite à Marthe et à Marie*, etc. Non seulement il y a ici déplacement du cadre géographique et une peinture très originale de Jésus voyageant et missionnaire hors de la Galilée, mais tout dénonce la présence d'un document nouveau marqué d'un caractère dogmatique très particulier. Tous les morceaux que nous venons de citer ont pour trait commun l'antithèse flagrante entre les petits, les méprisés, les perdus, les hérétiques, les païens d'un côté, et les pharisiens, les lévites, les juifs orthodoxes et rigoristes de l'autre. N'est-ce pas qu'un évangile semblable paraît admirablement convenir à l'école des missionnaires hardis comme Philippe, l'apôtre des samaritains, ou Paul, l'apôtre des païens ? Si les disciples de Paul ont eu un évangile écrit, c'est celui-là. A chaque page est nié le mérite des œuvres légales et célébré la grâce de Dieu et la foi du cœur repentant.— Le caractère particulier de ce document une fois bien établi, il est très naturel de penser que de lui proviennent également un certain nombre de morceaux qui sont ailleurs que dans le grand fragment IX, 51 à XVIII, 14, mais portent le même

cachet et ont la même inspiration, comme la *Visite et la prédication de Jésus à Nazareth*, la *Pécheresse chez Simon le pharisien*, l'*Histoire de Zachée*, celle du *Brigand converti*, et peut-être aussi l'*Apparition du ressuscité aux deux disciples allant à Emmaüs*. On arrive ainsi à entrevoir assez nettement la physionomie et les contours de ce nouveau document qui pourrait être nommé l'évangile de Jésus missionnaire. Nous obtenons une frappante confirmation de ces résultats dans deux doublettes (paroles répétées) que présente le troisième évangile : Luc VIII, 16 et XI, 33 ; puis XIV, 11 et XVIII, 14. La première s'explique si la parole de Jésus se trouvait à la fois dans Marc et dans les *logia;* la seconde, si elle était dans les *logia* et dans l'évangile de Jésus missionnaire. — Il nous reste à examiner le commencement et la fin de l'ouvrage de Luc. Les deux premiers chapitres sur les origines de Jean et de Jésus représentent une tradition qu'on ne trouve pas ailleurs. Matthieu en possède une toute différente qu'il est impossible de concilier avec celle-ci. Pour Marc et les premiers apôtres, l'évangile commençait avec la prédication du Baptiste. Paul ne semble pas avoir connu ces traditions. Ni les Epîtres, ni les Actes des apôtres, ni l'Apocalypse n'y font la moindre allusion. Nous sommes donc ici en présence de traditions postérieures qui n'ont jamais fait corps avec la tradition apostolique primitive, et même, dans nos textes actuels, en sont encore nettement séparées. Elles représentent le moment précis où l'histoire se transforme en poésie. Les deux premiers chapitres de Luc sont le vrai commencement de l'hymnologie chrétienne. Ce ne sont plus les témoins qui racontent, c'est l'Eglise qui chante et adore. Ce qu'il faut se demander, c'est si Luc les a trouvées orales ou déjà écrites. Le caractère du style qui tranche si nettement avec celui de notre auteur, au moins dans le premier chapitre, l'art vraiment littéraire avec lequel les cantiques d'Elisabeth et de Marie sont composés au moyen de passages de l'Ancien Testament et de la version des LXX, font penser que ces traditions avaient été écrites et écrites en grec avant de passer dans notre évangile. Elles s'étaient formées sur la côte de Syrie où Luc put les rencontrer et les recueillir quand il y aborda vers l'an 58, alors que Marie, la mère de Jésus, était sans doute morte depuis longtemps. A ces sources écrites, il faut joindre enfin la tradition orale, surtout celle qui vivait dans les églises pauliniennes. Elle domine dans toute la fin de l'évangile, où l'auteur se rencontre souvent avec Paul et se rapproche encore plus qu'auparavant du quatrième évangile. Nous pouvons donc conclure qu'au moment où Luc se mit à écrire son évangile, vers l'an 75 à 80, il existait déjà une littérature évangélique assez riche. Nous avons constaté qu'il réunit et eut sous les yeux quatre ou cinq documents écrits qu'il disposa et mit à profit de la manière la plus consciencieuse et la plus sage. Luc, le premier, a eu la conscience de l'historien. Il sut recueillir, comparer et contrôler les documents. Il enrichit l'histoire évangélique de morceaux d'un prix inestimable, qui, sans lui, se seraient perdus ; et il a fait cela non au hasard, mais avec intelligence et par un choix réfléchi.

IV. *Sources de l'Evangile selon saint Matthieu.* Notre premier évangile est d'une construction en apparence bien mieux liée, bien plus homo-

gène et massive que le troisième. Non seulement l'auteur ne nous dit pas qu'il ait utilisé des documents antérieurs, mais sa narration semble tout d'une pièce, comme son style d'une couleur uniforme. L'idée théologique dominante, à savoir que la nouvelle alliance est l'accomplissement de l'ancienne, reparaît dans toutes les parties. En présence de cette forte unité, on comprend qu'on ait pu se demander si cet évangile n'était pas un ouvrage original et primtif. Ce n'est là pourtant qu'une apparence détruite déjà par le fait que Luc a pris ailleurs que dans notre évangile les parties communes qu'il a avec lui. D'ailleurs il est facile de voir qu'entre les deux premiers chapitres et le troisième il y a une solution de continuité mal cachée par cette transition étonnante : « en ces jours-là. » De plus, on constate que, dans la première moitié de l'ouvrage, du chapitre V au chapitre XIII, l'auteur a procédé par groupement de matières semblables, par grandes masses, discours, miracles, polémiques, paraboles, etc., tandis que, dans la seconde moitié, son récit coïncide avec celui de Marc et suit l'ordre chronologique au lieu de l'ordre pragmatique. — La première étude qui s'impose c'est donc une comparaison de notre premier évangile avec le second. Il est évident, à première vue, qu'il y a parenté et dépendance. Si vous retranchez de notre Matthieu les discours, ce qui vous reste, c'est l'évangile de Marc à peu près tout entier. Ils ont beaucoup de citations communes de l'Ancien Testament, et, ce qui est curieux, c'est qu'elles s'écartent également du texte hébreu mazorétique et des LXX. Une seule hypothèse explique cette coïncidence à la fois matérielle et verbale. Un auteur a reproduit le travail de l'autre. Quel est le primitif? Là est toute la question. Il me semble impossible d'hésiter longtemps à la trancher. S'il était impossible d'expliquer Marc comme un extrait de Luc, il est bien plus impossible encore de le présenter comme un abrégé de Matthieu. Nous ne pouvons pas concevoir le procédé que l'auteur aurait suivi; rejetant, et, par conséquent niant l'évangile de l'enfance, passant par-dessus un discours, comme celui de la montagne, pour copier les deux phrases narratives insignifiantes du cemmencement et de la fin, supprimant tant de belles paraboles, etc. Il ne sert de rien de dire que Marc a voulu laisser de côté la partie didactique pour s'en tenir à la partie narrative. Il est faux qu'il ait pour les discours ce propos délibéré, car ils font le quart de son ouvrage. Il est encore faux que, dans les parties parallèles, Marc abrège Matthieu ; c'est Marc qui a toujours le plus long récit, et l'abréviateur qui résume et concentre, c'est Matthieu. Comparez à cet égard les péricopes suivantes : *Démoniaque de Gadara*, la *Fille de Jaïrus*, la *Mort du Baptiste*, l'*Enfant épileptique*, le *Figuier maudit*, etc. Si, pour les phrases, vous appliquez la règle que la tournure la plus obscure et la plus irrégulière est la plus vieille, vous verrez que c'est toujours la phrase de Marc que Matthieu corrige, aplanit, simplifie. Sa narration a quelque chose de plus facile et de plus coulant ; le tour est arrondi, presque classique et hiératique. Il y a un commencement de cristallisation et de concentration ; c'est déjà le style d'une liturgie. Comparez les deux récits aux passages suivants de Marc : II, 14, Lévi remplacé par Matthieu; Marc, II, 26, Abiathar, erreur de Marc, corrigée par Matthieu; Marc,

III, 21, la folie de Jésus et l'acte violent de ses parents effacés dans Matthieu; VI-5, « le charpentier, » corrigé en « le fils du charpentier; » X-18, « Pourquoi m'appelles-tu bon? » que Matthieu corrige en ceci : « Pourquoi m'interroges-tu sur le bien; » XIII-33, « Pas même le fils » omis par Matthieu; XV-23, le vin aromatisé donné pour étourdir les victimes chez Marc, devient, chez Matthieu, du vinaigre donné par dérision et cruauté. De tous ces indices, dont nous ne donnons ici qu'un court spécimen, il faut conclure que notre premier évangile est une œuvre de formation secondaire, dans laquelle le récit de Marc est entré à peu près tout entier. — *Deuxième source.* Lorsque du corps de notre évangile on retranche la narration de Marc, il reste de grandes masses de discours. Or, tandis que, dans la partie historique, Matthieu est généralement inférieur, sauf en deux ou trois rencontres, où je ne sais quel bonheur l'a servi, il reprend dans la partie didactique une incontestable supériorité. C'est dans l'heureuse reproduction des discours de Jésus que gît la valeur de notre Matthieu. Ces discours forment des groupes indépendants du récit dans lequel ils sont comme artificiellement et artistement encastrés. Voyez, par exemple, comment entre deux versets du récit de Marc (I, 22 et 23) l'auteur a inséré le *Discours sur la montagne*, les *Instructions aux apôtres* après Marc III, 19; et les *Paraboles après la parabole du semeur* (Marc IV, 33, 34). La soudure des deux documents devient visible à ces endroits. L'auteur, en passant des discours aux récits, a le sentiment qu'il passe d'un document à un autre. A la fin de chaque groupe de discours, il emploie cette formule avec de légères variantes : « Et il arriva quand Jésus *eut achevé ces discours;* » et après le discours eschatologique il ajoute l'adjectif *tous* (VII, 28; XIII, 53; XIX, 1; XXVI, 1). N'est-ce pas la preuve que ces discours existaient déjà pour l'auteur, sous forme de collection indépendante? Il est certain que, chez Matthieu, ces discours ne sont pas à leur place historique. Jésus n'aurait pas prononcé, par exemple, huit paraboles d'une seule haleine. Ce qui est difficile à décider, c'est la question de savoir si le groupement dans lequel nous les rencontrons aujourd'hui est le fait du rédacteur de notre premier évangile, ou celui de l'écrivain qui en fit la première collection indépendante. Quoi qu'il en soit, nous pouvons nous faire une assez juste idée de ce recueil primitif des *logia* de Jésus que Papias attribue à l'apôtre Matthieu; c'était le τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, l'évangile du royaume du Messie. En effet, le Discours de la montagne en est la législation, les discours polémiques en font l'apologie; puis viennent les paraboles du royaume qui en expriment l'essence; ensuite la fraternité des fils du royaume (XVIII et XIX), puis la condamnation des adversaires du royaume (XXIII); enfin la consommation du royaume (Discours eschatologiques). Le tout devait être précédé d'un recueil des *logia* de Jean-Baptiste, en guise de préface. Notre premier évangile serait donc la réunion et la fusion des mémoires de Marc et des *logia* de Matthieu. Comme ce dernier document en faisait la valeur principale, l'ensemble garda le nom de Matthieu et c'est ce qui explique pourquoi la tradition ecclésiastique est unanime et constante à attribuer notre évangile à cet apôtre. — Un phénomène lit-

téraire fort curieux vient confirmer cette dualité d'éléments entrés dans la composition de notre évangile. Je veux parler des doublettes, c'est-à-dire de sentences de Jésus répétées deux fois dans le cours du récit. Exemple : Matth. XIII, 12 et XXV, 29 ; Matth. XVI, 24, 25 et X, 38 (comparez Luc XIV, 27 et Luc IX, 23) ; Matth. X, 17-22 (Luc XII, 11) et Matth. XXIV, 8-14 ; Matth. XI, 14 et XVII, 11, 13 ; Matth. V, 29-30 et XVIII, 8 (Marc IX, 43) ; Matth. V, 32 et Matth. XIX, 9 (Marc X, 11), etc. Comment expliquer ces répétitions qui ont sans doute échappé à l'auteur ? L'énigme se résout d'elle-même lorsqu'on constate, par la comparaison avec Luc et Marc, que ces sentences se retrouvaient à la fois et dans les ménoires de Marc et dans les *logia* de Matthieu, ce qui est comme la vérification littéraire de notre hypothèse de la combinaison de ces deux documents primitifs dans notre évangile. — A ces sources écrites, il faut encore ajouter la tradition orale. Celle-ci était le courant au sein duquel nos écrits surgissaient comme des îles. Mais la tradition coulante était encore dans toute sa force et apportait aux premières terres solidifiées des alluvions nouvelles. Ce n'est que plus tard et peu à peu que les livres qui en étaient issus la remplacèrent. Les éléments apportés au premier évangile par cette tradition déjà vieillie et quelque peu légendaire sont aisément remarquables. On les trouve surtout au commencement dans les récits poétiques et encore détachés sur la descendance, la naissance et l'enfance de Jésus, et, à la fin, dans certains détails apocryphes de la passion et de la résurrection du Christ : le rôle de la femme de Pilate et Pilate se lavant les mains, les saints ressuscités, la garde romaine, mise au tombeau de Jésus et aussi probablement la formule du baptême, etc. L'influence de la tradition est moindre dans le corps de l'évangile. Il y faut pourtant rapporter les circonstances du baptême de Jésus propres à Matthieu ; la forme mythologique du récit de la tentation, le miracle du statère et toutes les traditions relatives à Pierre, à ses prérogatives, etc. Cela ne veut pas dire que tout soit à rejeter dans ces éléments traditionnels ; mais ils sont d'un caractère particulier, et la critique historique y a plus de prise que dans les morceaux plus anciens et mieux garantis. Enfin, quand on examine la nature de cette tradition orale, on y reconnaît la marque d'un milieu juif et théocratique où l'exégèse de l'Ancien Testament était très cultivée dans le mode rabbinique, où Jérusalem n'était pas aimée, où le titre de *nazoraios* était un titre d'honneur. Tous ces traits et d'autres encore nous ramènent à Pella et aux autres communautés chrétiennes transjordaniques où notre premier évangile sans doute a vu le jour.

V. *L'évangile de Marc.* Partis des évangiles les plus compliqués, nous arrvons au plus simple. Nous avons retrouvé notre second évangile à la base des deux autres. C'est lui qui a fourni la trame et le canevas de la narration synoptique. Que devons-nous penser de lui maintenant ? Est-ce un corps simple ou composé ? On ne peut guère contester son homogénéité. Tout au plus, l'antiquité chrétienne ayant connu des *Mémoires* de Marc, disciple de Pierre, peut-on se demander si nous avons ici ces mémoires dans leur forme authentique, ou sous une forme remaniée et postérieure. MM. Reuss et Holzmann tiennent pour la seconde hypothèse. Mais, chose

curieuse, ils se contredisent radicalement dans leur conception du Marc primitif. D'après M. Holzmann, ce Marc primitif a subi des mutilations dans notre second évangile ; on y lisait par exemple le *Discours de la montagne* qu'on n'y trouve plus. C'est là une supposition tout à fait arbitraire et gratuite. D'après M. Reuss, au contraire, le document primitif aurait reçu dans notre second évangile trois additions importantes : 1° l'exorde I, 1-15 ou 20 ; 2° la section VI, 45 à VIII, 27 ; 3° tout le récit de la passion. Sur aucun de ces points la démonstration de M. Reuss n'est concluante. Pour l'exorde, M. Reuss a été trompé par la brièveté du récit qu'il est facile de prendre pour un abrégé. Cette apparence n'est que spécieuse. Nous ferons remarquer que tous les traits caractéristiques du style de Marc se retrouvent dans ce morceau, que le récit de la vocation des quatre disciples est positivement antérieur à celui de Matthieu, que la scène de la tentation est conçue autrement et nous donne le point de départ du développement mythologique qu'elle a dans les autres évangiles et qu'enfin celui qui a écrit le récit du baptême de Jésus dans Marc ne connaissait certainement pas le récit parallèle de Matthieu. Mais il faut insister sur les premiers mots du second évangile : Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου. Si cette rédaction est postérieure à Luc et à Matthieu, il faut dire que son auteur, connaissant les récits de la naissance de Jésus, les a positivement niés et écartés comme extraévangéliques. Cela est-il admissible à la fin du premier siècle ou au commencement du second ? Cet exorde n'est pas plus un abrégé ou une compilation que le reste de l'évangile. Passons à la seconde addition dénoncée par M. Reuss : Marc VI, 45 ; VIII, 27. Le seul argument qu'il donne pour démontrer que ces deux chapitres manquaient au Marc primitif, c'est que Luc les a omis. On peut trouver d'excellentes raisons pour expliquer cette omission chez Luc, sans recourir à cette hypothèse, et la preuve que ces deux chapitres existaient dans le premier Marc, c'est que le rédacteur de notre premier évangile écrivant en même temps que Luc, sinon auparavant, les y a trouvés et reproduits.— Reste le récit de la passion et de la résurrection. M. Reuss veut qu'il fût absent parce qu'à cet endroit les récits de Matthieu et de Luc semblent plus indépendants de celui de Marc que dans les parties précédentes. Cette indépendance qui n'est que relative s'explique par une considération qui a échappé à l'éminent théologien. Tous nos écrivains avaient derrière eux la tradition orale vivante avec laquelle ils contrôlaient les écrits. C'est cette tradition qui fait seule leur indépendance relative : celle-ci est la plus grande, précisément dans l'histoire de la passion où la tradition orale était la plus riche. Luc et l'auteur du premier évangile avaient ici d'autres sources et d'autres garants que l'évangile de Marc. Au reste, il suffit de comparer avec attention le récit de Matthieu et du second évangile à cet endroit pour retrouver des coïncidences et des parallèles qui attestent que le récit de la passion appartient bien au Marc primitif. Le style, d'ailleurs, suffirait à démontrer l'homogénéité de notre second évangile. Ce style, d'une grammaire et d'un lexique si spéciaux et si curieux, est partout le même jusqu'au neuvième verset du chapitre XVI. Ici commence une addition véritable venant d'une autre main, qui manque dans les plus anciens

manuscrits et qui est d'un caractère tout différent. J'estime même que la comparaison littéraire de cette fin avec le reste de l'ouvrage fait mieux ressortir que tout autre raisonnement la différence qu'il y a entre une compilation et une rédaction originale. Si notre second évangile correspond donc bien aux *mémoires* de Marc, il semble que l'ouvrage ne nous est pas arrivé en son entier, car il ne pouvait finir sur la phrase où s'arrête aujourd'hui notre texte critique ἐφοβοῦντο γάρ. On est tenté de supposer que la fin primitive de l'évangile a été remplacée par une autre parce qu'elle se prêtait moins bien peut-être à l'harmonistique et qu'on aura voulu ainsi voiler quelque grosse contradiction dans les récits de la résurrection. Quoi qu'il en soit, le texte de Marc a énormément souffert. Comme il était le plus incorrect, le plus abrupt et le plus original, les copistes n'ont cessé de le corriger par les versions de Matthieu ou de Luc. De petites gloses marginales ont été introduites dans le texte. Nous tenons pour des interpolations les passages VII, 3-5 et XV, 28. Mais ce sont là des altérations légères que corrige sans peine la critique du texte et qui ne peuvent pas nous empêcher de considérer notre second évangile comme l'ouvrage même que les anciens ont lu sous le nom de Marc, le disciple et l'interprète de Pierre. — *Témoignage de Papias.* Quelque positifs que soient les résultats de l'analyse littéraire à laquelle nous venons de soumettre les évangiles synoptiques, il n'est pas superflu de les voir confirmés par des témoignages historiques. Nous en possédons deux de la plus haute antiquité et de l'autorité la plus grande. C'est d'abord le prologue de Luc par lequel nous avons ouvert notre recherche et qui nous attestait l'existence de cette littérature évangélique primitive qu'il fallait découvrir. Le second, qui servira de conclusion et de confirmation à notre étude, est le témoignage de Papias qu'Eusèbe nous a textuellement conservé (*H. E.* III, 39). De ces deux anciens fragments, l'un concerne les mémoires de Marc, l'autre les *logia* de Matthieu. « Voici *ce que disait l'ancien* (Jean d'Ephèse) : *Marc, devenu l'interprète de Pierre, écrivit, non pas il est vrai d'une façon bien ordonnée, mais aussi exactement qu'il se les rappelait, les choses faites ou dites par le Christ ; car lui-même n'avait ni entendu ni suivi le Seigneur ; mais plus tard, comme je l'ai dit, il s'était attaché à Pierre qui faisait ses enseignements suivant le besoin, mais ne songeait pas à faire un recueil ordonné des discours du Seigneur. Aussi Marc n'a-t-il péché en rien en écrivant seulement des anecdotes détachées que lui fournissait sa mémoire ; car il n'avait qu'un seul souci, savoir : de ne rien omettre des choses qu'il avait entendues et de ne mentir en rien en les racontant. Quant à Matthieu, au contraire, il composa par écrit, en langue hébraïque, un recueil des discours* (du Seigneur) *que chacun interpréta comme il en était capable.* » Malgré les discussions infinies auxquelles ils ont donné lieu, ces deux textes sont d'une parfaite clarté. Prenons celui qui concerne Matthieu. Le mot *logia* dont se sert Papias ne peut désigner ici notre premier évangile, par la bonne raison que du temps de Papias, il n'existait pas encore de canon du Nouveau Testament, et en second lieu parce que notre premier évangile n'a pas eu d'original hébreu ou araméen. S'il est un fait prouvé, c'est que notre

ouvrage canonique est un original et non une traduction. Quoi de plus vraisemblable, dès lors, que l'écrit dont parle Papias est précisément ce recueil de *logia*, de discours du Christ que nous avons découvert par l'analyse dans notre premier et dans notre troisième évangile? Voilà l'un de nos documents et l'un des plus importants dont l'existence est attestée par un ancien témoin qui nous apprend en même temps que cet écrit primitif eut pour auteur l'apôtre Matthieu et fut d'abord rédigé en araméen. Il en circulait diverses traductions assez divergentes, comme nous pouvions le conclure des deux formes grecques sous lesquelles l'ont connu et Luc et le rédacteur du premier évangile. Nous ne sommes pas davantage étonné d'entendre Papias nous parler d'un écrit primitif et original de Marc, puisque nous en avons retrouvé un semblable dans nos trois synoptiques, et que nous le possédons encore parfaitement reconnaissable, sinon identique dans le second. On a fait deux objections à cette assimilation de l'écrit dont parle Papias et de l'évangile actuel qui porte le nom de Marc. L'évêque de Hiérapolis fait en effet deux reproches à l'écrit du disciple de Pierre; il le juge mal ordonné et incomplet. Peut-on dire cela du second des synoptiques? On l'avouera facilement si toutefois l'on veut se placer au point de vue de Papias. Marc nous fait encore l'effet d'une juxtaposition, sans lien interne, d'anecdotes détachées sur la vie de Jésus. S'il en ressort un progrès historique, c'est à la réflexion seulement et pour le lecteur qui introduit la logique dans les événements. Remarquez en outre que Luc, qui certainement a connu notre Marc, lui fait précisément le même double reproche, car il se propose de suivre un meilleur ordre et d'être plus complet. Encore ici le témoignage historique de Papias vient donc confirmer de la façon la plus éclatante les résultats de notre analyse.—Nous pouvons conclure. S'il est téméraire d'affirmer que le problème littéraire de l'origine des synoptiques soit pleinement et absolument résolu, il ne l'est point de dire que les données générales de la solution sont acquises. Il est aujourd'hui devenu évident que notre littérature évangélique n'est pas d'ordre primitif, mais de formation secondaire, c'est-à-dire qu'il a existé derrière elle une autre littérature évangélique qu'elle a absorbée, mais que nous pouvons encore reconnaître et décrire au moins dans ses traits généraux. La source commune d'où tout ce mouvement littéraire est sorti, c'est la tradition orale et la prédication apostolique qui resta jusqu'au milieu du second siècle la grande autorité. Cette tradition dans sa forme la plus ancienne était comprise entre la prédication de Jean-Baptiste et la résurrection de Jésus. Ce qu'on a appelé l'évangile de l'enfance ou de la naissance du Christ ne faisait point partie du christianisme des apôtres. Ce qui dut être mis par écrit tout d'abord, ce furent les discours, ou *logia*, du Seigneur. Papias, en effet, nous raconte que l'apôtre Matthieu rédigea un recueil de cette nature. Peut-être ne fut-il pas le seul; en tout cas, il en circula en grec bien des versions différentes et amplifiées. Le même Papias, sur l'autorité d'un homme plus ancien que lui, le presbytre d'Ephèse, nous raconte que Marc, un peu plus tard sans doute, mit par écrit ses souvenirs de la prédication de saint Pierre. Sur les côtes de la Syrie, Luc, qui profitait de ses voyages pour ramas-

ser les matériaux de son grand ouvrage historique et qui le premier semble avoir eu la conscience de la tâche d'historien, avait trouvé sans doute un autre évangile remontant peut-être à Philippe, l'apôtre de la Samarie, qu'il a incorporé dans son ouvrage et qui en fait aujourd'hui la valeur et l'originalité. Tous ces écrits primitifs, dont nous n'avons plus exactement la forme originale, remontaient sans aucun doute au delà de l'an 70. Vers cette époque naquirent et se propagèrent les traditions poétiques sur les origines de Jésus et de Jean-Baptiste, avec des variantes qui prouvent la diversité des milieux où elles se développèrent. Enfin toute cette littérature en voie de formation et de croissance constante prit, entre les années 75 et 90, la triple forme sous laquelle l'Eglise du second siècle l'a reçue de celle du premier et l'a consacrée à l'exclusion de tout autre. Il est à peine besoin de faire remarquer de quelle importance est cette solution littéraire pour la critique des sources de la vie de Jésus. Celle-ci, dominée trop longtemps par l'*a priori* philosophique, comme chez Strauss, ou par l'imagination poétique comme chez M. Renan, trouve enfin dans la critique littéraire le critère objectif qui manquait à ses jugements. En classant les éléments divers de l'histoire évangélique, suivant leur origine, on peut dire qu'elle les classe aussi d'après leur valeur. Si l'on prend pour base d'une reconstruction positive de la biographie de Jésus les *logia* de Matthieu et les *mémoires* de la prédication de Pierre rédigés par Marc, deux documents originaux de provenance si particulière et d'une harmonie morale et matérielle si profonde, on est placé dès le principe sur un terrain solide, où la vérité historique se laisse aisément percevoir ou découvrir. — La bibliographie à peu près complète du sujet se trouve dans la *Bible* de M. Reuss, au tome qui a pour titre : l'*Histoire évangélique*.

A. Sabatier.

SYRIE. — I. Géographie. La Syrie, appelée par les Arabes Ech-Châm, le pays de la gauche, par opposition à l'Yémen, le pays de la droite, est située entre les 31° et 37° de latitude nord et entre les 32° et 37° de longitude est. Elle a pour limites ; au nord, l'Asie Mineure (Karamanie ancienne, Cilicie deuxième) ; à l'ouest, la mer Méditerranée ; au sud, l'Egypte ; à l'est, l'Al-Djézirèh (ancienne Mésopotamie) et le désert. Elle renferme les sept contrées anciennement connues sous le nom de Syrie première, Syrie deuxième, Syrie euphratésienne, Palmyrène, Phénicie maritime et libanique, Palestine. Sa superficie est évaluée, avec celle de l'Yrak Arabi, à 385,088 kilomètres carrés. Administrativement, elle se divise aujourd'hui en 3 eyalets, de Jérusalem, Damas et Alep, subdivisés en 14 livas. — La côte de Syrie, bien que très accidentée, ne présente qu'un véritable golfe, celui d'Alexandrette, qui s'ouvre entre la Syrie et la Karamanie, et une foule de baies, séparées entre elles par des pointes qui ne méritent guère le nom de caps. Les promontoires et golfes principaux sont, en allant du nord au sud : le cap ou ras El-Khinzir, entre le golfe d'Alexandrette et la baie de Soueïdiyèh (ancienne Séleucie) ; les caps de Possidi (Ras el-Bouéeït), Ziaret, Hesn, Ouedy, les ras Ibn el-Hany, El-Mina, El-Poudjèh, le ras Beyrout, le ras El-Abyad (cap Blanc), le ras

El-Moucheïrifèh, le cap Carmel ; les baies de Tripoli, de Beyrout, de Saint-Jean-d'Acre. L'ossature de la Syrie se compose de quatre chaînes principales : 1° un rameau du Taurus, scindé en deux branches, le Djiaour Dagh et le Kulek Dagh, qui s'ajoutent presque bout à bout de l'est à l'ouest, couvre la frontière septentrionale ; 2° la chaîne de l'Amanus (Guzel Dagh et Alma Dagh), se détachant du Djiaour Dagh, s'allonge vers le sud-ouest, court d'abord tout près de la mer et atteint sa plus grande élévation en face du golfe d'Alexandrette, où elle pousse directement une de ses branches, le Pierius ou Tholos (Djébel Késérik). Cette chaîne se prolonge par le Djébel Mouça, le mont Casius (Djèbel el-Akra), haut de 1,700 mètres environ et par le Djébel Ansariyèh, l'ancien Bargylus, qui court directement au sud pour se terminer en face d'une grande dépression de terrain, située entre Tortose et Tripoli et par laquelle la grande vallée de Hamah communique avec la mer. De l'autre côté de cette dépression, commence la chaîne du Liban (Djébel Loubnân), qui se dirige vers le sud-est en se rapprochant de la mer et, sur plusieurs points, notamment entre Tripoli et Beyrout, pousse ses derniers contreforts jusque dans les flots. Ses sommets principaux sont, en allant du nord au sud : le Djébel Moukhmal, au nord des Cèdres (3,055 mètres d'altitude) ; le Djébel Sannîn (2,559 mètres), le Djébel Kéneïçèh (2,024 mètres), etc. ; 4° parallèlement au Liban court une chaîne moins élevée, l'Anti-Liban (Djébel ech-Charqi), qui se termine au sud par le massif du grand Hermon (Djébel ech-Cheïkh) et étend du côté de l'est ses derniers rameaux au delà de Damas, dans la direction de Palmyre. Entre le Liban et l'Anti-Liban s'ouvre, sur une longueur de 112 kilomètres, la vallée de la Cœlésyrie, élevée d'environ 670 mètres au-dessus du niveau de la mer. La chaîne du Liban proprement dit s'abaisse en descendant vers Soûr (l'ancienne Tyr) et le Nahr el-Leïtâni (Léontès). De l'autre côté de ce fleuve, commence le massif de la Galilée (voir Palestine). — La Syrie n'a que deux fleuves, qui sont peu considérables, une vingtaine de rivières et un grand nombre de torrents, à sec la plus grande partie de l'année. Le Nahr el-Açi (ancien Oronte), prend sa source dans l'Anti-Liban, non loin de Ba'albek, et, se dirigeant vers le nord, arrive d'abord dans un bas-fond où il étale ses eaux et forme le lac Kadès. Il en sort pour arroser Homs (Emèse), Hamah (Hamath) et Apamée, parcourant une longue et étroite vallée, séparée du littoral par le Djébel Ansariyèh, et de la plaine d'Alep par le Djébel el-Ala et d'autres montagnes. Il reçoit par un canal étroit les eaux du lac d'Antioche, Ak Deniz, puis, tournant à l'ouest, il va baigner les murs d'Antioche et la base du mont Casius, avant de se jeter dans la mer où il arrive après avoir fourni un cours de 60 lieues environ. Les deux lacs dont nous venons de parler occupent le fond d'une plaine marécageuse, entourée et presque fermée par les monts de Baïlan, l'Amanus et les derniers contreforts du Taurus. Le lac d'Antioche reçoit plusieurs rivières, l'Afrîn, qui vient du nord, le Kara Sou et divers autres cours d'eau qui sortent du mont Amanus. A l'est, la plaine d'Alep, séparée de celle-ci par une chaîne de montagnes d'une importance secondaire, s'élève au nord dans la direction de l'Euphrate et s'abaisse vers le pied des monta-

gnes, en sorte que le Nahr Kouaïk (ancien Chalus), qui passe à Alep, venant du nord-est, ne peut avoir d'issue et se perd dans les terres, en formant un vaste marais, nommé El-Match. La côte à l'ouest est arrosée par deux petites rivières; le Nahr el-Kébîr, qui débouche dans la mer, au sud de Lataqiyêh, etc.; une autre rivière du même nom, qui prend naissance entre le Djébel Ansariyèh et le versant nord du Liban et traverse la plaine d'Akkar, au nord de Tripoli. Elle est, du reste, coupée par une multitude de torrents, qui n'ont d'eau que dans la saison des pluies. Au bout de la vallée du Nahr el-Açi, s'ouvre une autre vallée qui semble la continuer, mais dont la pente est dirigée en sens inverse, vers le sud. Celle-ci est arrosée par le Nahr el-Leïtâni (l'ancien Léontès), qui, s'échappant par une george étroite entre le grand Hermon et le Djèbel ech-Chouqif, tombe dans la mer près de Soûr, où il prend le nom de Nahr el-Qasimiyèh. — De l'autre côté de l'Anti-Liban s'étend la plaine, ou plutôt le plateau de Damas. Les environs de cette ville sont traversés par de nombreux cours d'eau, dont le plus important est le Barada, le Chrysorrhoæs des Grecs, et l'Abana de la Bible. Il descend de l'Anti-Liban et se répand, près de Damas, en plusieurs canaux qui, après avoir arrosé une admirable oasis, se réunissent dans un bas-fond (El-Merdj).

II. Ethnographie. Les peuplades aborigènes de la Syrie furent subjuguées à une époque inconnue par les *Cananéens*, que la Genèse fait descendre de Cham (X, 15-19) et qui appartenaient aux races kouchites, dont la tradition biblique place le berceau en Bactriane, au pays de Kouch, qu'arrose le Gihon (Gen. III, 13). Les Cananéens qui s'établirent le long de la côte reçurent le nom de Phéniciens (V. article *Canaan*). Ceux de l'intérieur, agriculteurs ou pasteurs selon les localités, se subdivisent en un grand nombre de tribus, dont la plus importante, celle des Hittites ou Héthiens, eut deux établissements principaux : l'un, au nord, dans les gorges de l'Amanus, dont elle occupait les deux versants ; l'autre, sur le cours moyen du Jourdain. Les *Amorrhéens*, campés sur le plateau à l'est du Jourdain, poussèrent jusque dans la vallée de l'Oronte, où ils possédaient la célèbre Kadech. Les vallées du haut Jourdain et du Léontès étaient occupées par les Hivites, dont les colonies allaient jusqu'à Hamath (Hamah), où ils rejoignaient les Hamathites. Quant aux *Guirgaséens*, la moins connue de ces tribus cananéennes, une partie d'entre eux paraît avoir habité une région de la Syrie du nord, non loin des Hittites septentrionaux. — Les *Araméens* vivaient sur le plateau rocheux de la Syrie du nord et sur le versant oriental de l'Anti-Liban, entre la montagne et le désert, où ils formèrent deux grands centres de population : l'Aramée du nord, entre l'Euphrate et l'Amanus, et l'Aram Dammesek ou Syrie damascène, au nord de Damas. — Les Hébreux n'ont occupé que temporairement, sous David et Salomon, quelques postes fortifiés dans la Cœlésyrie, vers Hamath, et sur le plateau oriental, entre Damas et Thapsaque. — *Populations modernes.* — Les nombreuses révolutions qu'a subies la Syrie ont mélangé sur le même sol des hommes de contrées très diverses. Au milieu des Cananéens sont venus s'établir des Assyriens,

des Chaldéens, des Perses, des Grecs, des Arabes, etc.; néanmoins, on peut aujourd'hui ramener tous ses habitants à trois races principales : la race turque, la race arabe ou syrienne et la race arménienne. Quant à la race grecque, elle n'entre que comme un très faible élément dans la composition des populations urbaines de la côte et ne se trouve que là ; aussi le turc et l'arabe sont-ils les deux langues presque exclusivement parlées en Syrie. Les Turcs Ottomans ou Osmanlis n'habitent que les villes où ils exercent les emplois de guerre et de magistrature. Les Turkomans, qui appartiennent à une autre famille de la même race, sont des peuples nomades, vivant du produit de leurs troupeaux, chameaux, buffles, chèvres, surtout moutons. On ne les trouve guère que dans l'eyalet d'Alep et celui de Damas, qu'ils quittent pendant l'été pour la Karamanie et l'Arménie. Ces Turkomans professent l'islamisme et ils en portent généralement le signe principal, la circoncision, mais les préoccupations religieuses tiennent peu de place dans leur existence. Les Turcs méprisent les Turkomans, qu'ils appellent Tchoukours, et ils les considèrent comme des infidèles ou des hérétiques. Les Turcs Ottomans et les Turkomans parlent le turc, à l'exclusion des autres habitants de la Syrie qui se décident bien rarement à apprendre cette langue. Le peuple la parle cependant à Antioche et à Alexandrette ; il est vrai qu'on peut considérer ces villes comme frontières de la Karamanie, où le turc est l'idiome vulgaire. — Les Arabes ou Syriens constituent presque entièrement la population rurale et le bas peuple des villes. Les *Druses* et les *Maronites*, séparés du reste du peuple par de profondes divergences religieuses, appartiennent ethnographiquement à la population syrienne. Une exception doit être faite pour les *Métoualis*, qui paraissent être d'origine persane. Les *Bédouins* sont aux autres Arabes ce que les Turkomans sont aux Turcs, la variété nomade d'une même race ; il faut reconnaître cependant qu'ils se distinguent des Syriens ou Arabes sédentaires par un type très nettement accusé, qui ne peut être que l'ancien type sémitique, conservé dans toute sa pureté. Les Juifs, peu nombreux en Syrie, ne sont pas, en général, originaires de ce pays. Il en existe cependant une petite colonie établie à Damas et à Alep depuis un temps immémorial ; mais ces Juifs ressemblent par les mœurs et la langue aux autres Arabes, dont rien ne les distingue extérieurement. Les *Arméniens* se rencontrent surtout dans quelques cantons montagneux de la Syrie du nord. Mentionnons enfin les Kourdes, population nomade, dont l'origine est inconnue. — Il n'est guère possible, faute de documents statistiques sérieux, d'évaluer avec exactitude le chiffre des diverses populations de la Syrie. En voici cependant le tableau comparatif au point de vue religieux, tel qu'il résulte des ouvrages de MM. Ubicini et Viquesnel : musulmans, 1,200,000 ; maronites et catholiques, 400,000 ; grecs, 400,000 ; israélites, 200,000 ; druses, 350,000 ; métoualis, ansariyehs, 150,000. Total, 2,700,000. Le calendrier officiel, publié à Beyrout en 1874, donne pour la population mâle de la Syrie, non compris les eyalets de Jérusalem et d'Alep, 380,000 personnes, ce qui donnerait de 1,500,000 à 2,000,000 d'habitants. Le district de Jérusalem contenant environ 220,000 habi-

tants, on arriverait ainsi, pour toute la Syrie, au chiffre approximatif de 2,000,000 à 2,500,000. Dans ces chiffres, ne sont pas comprises les populations nomades, Kourdes, Turkomans et Bédouins, dont il est impossible, même approximativement, d'évaluer le nombre. — Voyez Maspero, *Histoire ancienne des peuples d'Orient*; Isambert et Chauvet, *Itinéraire de l'Orient*, 3e vol. AD. CHAUVET.

SYRTES, Σύρτις, nom de deux golfes (*Syrtis maior* ou *magna* et *Syrtis minor*) situés sur la côte septentrionale de l'Afrique, entre Cyrène et Carthage, très redoutés des navigateurs à cause de leurs tourbillons et de leurs récifs (Strabon, 2, 123; 17, 834; Ptolémée, 4, 3; Pline, 5, 4; Horace, *Odes*, 1, 22; Tibulle, 3, 4). La grande Syrte se trouve aujourd'hui entre Tripoli et Barca, et porte le nom de golfe de Sidra; la petite Syrte s'appelle golfe de Cabès. Il est probable que dans le passage Actes XXVII, 17, il s'agit de la grande Syrte.

SYZYGIE. Voyez *Gnosticisme*.

FIN DU TOME XI

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
Protonotaire apostolique	1
Protoplastes	1
Protopope	1
Proudhon	1
Provence (Le protestantisme en)	4
Proverbes	10
Providence, v. *Théisme*	13
Provision canonique, v. *Bénéfices ecclésiastiques*	13
Prudence (Aurélien)	13
Prudence de Troyes	14
Prusse (Statist. ecclés.)	15
Psaumes	20
Psellus	26
Pseudépigraphes	26
Pseudo-Isidore, v. *Décrétales*	27
Ptolémées (les)	27
Publicains, v. *Péagers* et *Pauliciens*	28
Puffendorf	28
Pulchérie (Sainte)	28
Pulleyn	29
Purgatoire	29
Purifications (chez les Hébreux)	31
Purim, v. *Pourim*	32
Puritains	32
Puséysme	36
Putéoli, v. *Pouzzol*	45
Puy (Le)	45
Pyrrhon, Pyrrhonisme, v. *Scepticisme*	46
Pyt (Henri)	46
Quadragésime, v. *Carême* et *Année ecclésiastique*	47
Quadrat (Saint)	47
Quadrivium, v. *Ecoles épiscopales et monastiques*	48
Quakers	48
Quartodécimans, v. *Pâque*	56
Quasimodo, v. *Année ecclésiastique*	56
Quatre-temps, v. *Jeûne*	56
Quélen (Hyacinthe-Louis)	56
Quenstedt	57
Querbœuf	57
Quercy	58
Quesnel (Pasquier)	62
Quétif	65
Quien (Le)	66
Quierzy, v. *Etienne II*	67
Quiétisme	67
Quimper	68
Quinet (Edgard)	68
Quinonez (François)	70
Quinquagésime, v. *Année ecclésiastique*	71
Quirinius, v. *Dénombrement de Quirinius*	71
Raban Maur	71
Rabaut (Paul)	73
Rabaut (Jean-Paul) dit Saint-Etienne	80
Rabaut-Pommier	83
Rabbath-Ammon	84
Rabbath-Moab, v. *Moab*	84
Rabbin, Rabbinisme	84
Rachel	87
Racine (Jean)	87
Racine (Louis)	90
Racine (Bonaventure)	91
Radbert (Paschase)	92

Radegonde (Sainte) 94
Raguel, v. *Tobie* 95
Rahab. 95
Raimond de Pennaforte. . . 96
Raimond de Sébonde, v. *Sébonde* 97
Raimondi (Jean-Baptiste). . 98
Raison, v. *Rationalisme*. . . 98
Rama 98
Rambach 99
Rameaux (dimanche des) . . 99
Ramoth 99
Ramus (Pierre) 100
Rancé 106
Raphaël (l'archange) 107
Raphaël Santi. 107
Raphaïm. 109
Raphidim 110
Raschi, v. *Jarchi* 110
Raskolniks. 110
Rathère 111
Rationalisme 112
Ratramne. 123
Rau (Chrétien) 125
Raulin (Jean) 126
Raumer. 126
Rauscher 127
Rautenstrauch. 129
Ravignan 129
Ravlenghien. 130
Raynaldi 130
Réalisme, v. *Scolastique* . . 131
Rébecca. 131
Réchabites. 131
Récollets 132
Rédemption. 132
Rédemptoristes, v. *Liguoriens* 152
Réformation. 152
Réforme. 157
Régale. 157
Régénération 158
Réginon. 161
Régis 162
Règle de foi, v. *Symbole* . . 163
Règles monastiques, v. *Moines* 163
Regrès. 163
Réhabéham, v. *Roboam*. . . 163
Reid, v. *Ecossaise* (Philosophie) 163
Reimarus 163
Reims. 165
Reinhard 169
Reland (Adrien). 170
Relaps, v. *Discipline* 171
Religion. 171
Religions (classement et filiation des) 198
Reliques. 202
Rely (Jean de). 204
Remacle (Saint). 205
Rembrandt 205
Remi de Reims 206
Remi de Rouen 207
Reminiscere, v. *Année ecclésiastique*. 208
Rémond, v. *Florimond de Rémond*. 208
Remontrants, v. *Arminianisme* 208
Renatus (Camillus) 208
Renaudot (Eusèbe) 210
Renée de France. 211
Reni (Guido) 213
Rennes 214
Repentance 214
Rephaïtes, v. *Raphaïm* . . . 217
Répons, v. *Liturgie*. 217
Requiem, v. *Messe* 217
Rescrits 217
Réservations apostoliques. . 218
Résidence 218
Respha 218
Restitution (édit de). 218
Résurrection des morts, v. *Eschatologie* 221
Rétablissement final, v. *Eschatologie*. 221
Rettberg. 221
Reuchlin (Jean). 221
Révélation, v. *Religion* . . . 224
Reviseur. 224
Reynaud (Jean). 224
Rhodes 226
Ribadeneira 227
Ribera. 227
Ricci (Matthieu). 220
Ricci (Lorenzo) 228
Ricci (Scipion). 239
Richard de Saint-Victor. . . 231
Richard (Charles-Louis). . . 233
Richelieu 233
Richer. 236
Richter 236
Ridley. 237

Rieger 237
Rieux 238
Riez 238
Rit 238
Rites (Congrégation des) . . 238
Rivet (André) 238
Rivet de La Grange 241
Robert le Pieux 241
Robert d'Arbrissel 243
Robert de Lincoln 244
Roboam 245
Roch (Saint) 245
Rochat 246
Rochefort-sur-Mer 247
Rochet 250
Rochette 250
Rodez 252
Rodriguez (Alphonse) 252
Rodriguez (Joao-Girao) . . . 253
Rœhr 253
Rogate, v. *Année ecclésiastique* 254
Rogations 254
Rognon 254
Rohan (Henri de) 255
Rohrbacher 257
Rois (Livres des) 257
Rolland 259
Romain 260
Romains (Epître aux) 260
Rome (Religion de l'ancienne) 266
Rome catholique 281
Romuald 290
Ronge (Jean), v. *Catholiques allemands* 290
Roos 290
Roques (Pierre) 291
Rosaire 294
Rosalie (Sainte) 295
Roscelin 295
Rose-Croix, v. *Andreæ* . . . 297
Rosenkranz 297
Rosenmüller 297
Rosmini 298
Rossi 301
Rosweyde 301
Roswide, v. *Hroswitha* . . . 302
Rote 302
Rothe 302
Rou (Jean) 322
Rouen 322
Rougemont (Frédéric de) . . 326
Roumanie 328
Rousseau (Jean-Jacques) . . 331
Roussel (Gérard) 334
Roussel (Napoléon) 335
Royaume de Dieu 336
Ruben 341
Rubens 341
Rubriques 342
Ruchat (Abraham) 342
Rückert 346
Rufin d'Aquilée 346
Rufus 348
Ruinart 348
Rulman 350
Rupert de Worms 352
Rupert de Deutz 353
Russie 354
Ruth 360
Ruvigny 362
Ruysbrœk 363

Saba 363
Sabbat 366
Sabbathaires 368
Sabbathiens 369
Sabbatique (Année) 369
Sabellianisme 369
Sabine (Sainte) 371
Sabinien 371
Sabisme, v. *Astres* (Culte des). 371
Sacerdoce (chez les Hébreux). 371
Sacerdoce (chez les chrétiens). 374
Sachets 376
Sack (Auguste-Frédéric-Guillaume) 376
Sack (Frédéric-Samuel-Geoffroy) 377
Sack (Charles-Henri) 377
Sacramentaires 377
Sacramentaux 377
Sacré-Cœur, v. *Alacoque* . . 377
Sacrements 377
Sacrifices 383
Sacrilège 386
Sacristie 387
Sacy (Louis-Isaac), v. *Lemaître* 387
Sacy (Silvestre de) 387
Sadolet 387
Saducéens 389
Sagesse (Livre de la), v. *Sapience* 392
Sagittarius 392

Sailer 393
Saint-Amour, v. *Guillaume de Saint-Amour*. 393
Saint-Andrews 393
Saint-Brieuc. 394
Saint-Claude 394
Saint-Cyran. 395
Saint-Denis, v. *Denis*. . . . 402
Saint-Dié 402
Sainte - Aldegonde (Marnix de) 403
Sainte-Beuve (Jacques de). . 404
Sainte-Marthe. 405
Saintes 407
Saint-Esprit, v. *Esprit et Trinité* 407
Sainteté. 407
Saint-Flour 409
Saint-Gall. 410
Saint-Jean-de-Jérusalem, v. *Hospitaliers* 413
Saint-Malo 413
Saint-Martin. 414
Saint-Maur, v. *Maur* 416
Saint-Maurice, v. *Maurice*. . 416
Saint-Omer 416
Saintonge (La réformation en) 416
Saint-Ouen, v. *Rouen*. . . . 421
Saint-Papoul 421
Saint-Paul-Trois-Châteaux . 421
Saint-Pétersbourg. 421
Saint-Pierre (abbé de). . . . 422
Saint-Pol-de-Léon 425
Saint-Pons-de-Tomières. . . 425
Saints (Culte des). 426
Saints couronnés 430
Salamine 430
Salem, v. *Melchisédec*. . . . 431
Saliens, v. *Rome* (Religions de l'ancienne). 431
Salim 431
Salle (La), v. *La Salle* . . . 431
Salmanasar 431
Salmeron 431
Salomé 432
Salomon. 432
Salut 436
Salve regina. 437
Salvien 437
Samarie. 438
Samos. 441
Samothrace 441
Samson 441
Samuel 442
Samuel (Livres de) 444
Sanaballat. 446
Sanchez 447
Sanchoniathon, v. *Phénicie*. 448
Sanctification 448
Sanctuaire. 453
Sanctus 453
Sand 454
Sanhédrin. 454
Santeuil. 455
Saphira, v. *Ananias*. 456
Sapience (Livre de la). . . . 456
Sara, v. *Abraham*. 457
Sardes. 457
Sarepta 457
Sarlat 458
Saron 458
Sarpi 458
Sarto (Andrea del) 461
Sartorius 462
Satan, v. *Démons*. 462
Satisfaction, v. *Rédemption*. 462
Saturnin, v. *Gnosticisme*. . 462
Saül. 462
Sauli 464
Saumaise 465
Saumur. 467
Saurin (Jacques) 472
Saurin (Elie) 475
Saurine 477
Sauveur, v. *Jésus-Christ* . . 478
Savonarole 478
Saxons (Le christianisme chez les) 480
Sayous 482
Scaliger. 483
Scandinavie, v. *Suède et Norvège*. 485
Scapulaire. 485
Scepticisme 485
Schaffhouse 488
Schall 490
Schamanisme 490
Schammaï. 491
Scheffer (Ary). 493
Scheibel, v. *Vieux-Luthériens* 493
Schelhorn 493
Schelling 493
Scheol, v. *Enfer*. 498
Schiggayon, v. *Psaumes*. . . 498

Schisme d'Occident 498
Schleiermacher 500
Schleusner 525
Schmid 526
Schmolck 526
Schneckenburger 526
Schœberlein. 527
Scholastique (Sainte). . . . 527
Schopenhauer, v. *Pessimisme*. 527
Schott. 527
Schrœckh 529
Schultens 529
Schulz. 530
Schwegler. 531
Schwenckfeld 531
Schwitz 532
Scolastique 653
Scot, v. *Duns Scot*. 453
Scot Érigène, v. *Érigène*. . . 536
Scribes 536
Scriver (Chrétien). 538
Sculpture religieuse 538
Sçur. 540
Scythie 541
Sébaste, v. *Samarie*. 541
Sébastien (Saint) 541
Secchi (Angelo) 541
Seckendorf 542
Secte, v. *Hérésie* 543
Sécularisation. 543
Sedan. 544
Sédécias. 546
Sédulius (Cæcilius) 546
Sédulius le Jeune 546
Séez. 547
Ségarelli, v. *Apostoliques* (Frères). 547
Séguier (Pierre). 547
Séir. 548
Sel 548
Selden (John) 548
Séleucie. 549
Sem. 549
Semi-ariens, v. *Ariens*. . . . 549
Semi-pélagiens, v. *Pélagiens*. 549
Semler 549
Senault 553
Sénégal 553
Senez 555
Senlis. 555
Sennachérib. 555
Sens. 555
Septante, v. *Versions de l'Ancien Testament* 556
Septuagésime, v. *Année ecclésiastique* 556
Sépulcre (Saint-), v. *Jérusalem* 556
Sépulture (chez les Hébreux). 556
Sépulture (chez les chrétiens). 557
Séraphins, v. *Anges*. 558
Sérapion (Saint). 559
Serge Ier 559
Serge II. 559
Serge III 559
Serge IV 559
Serge-Paul 559
Serment. 560
Serpent 561
Serres (Jean de). 562
Servais (Saint) 570
Servet (Michel) 570
Servites. 582
Sésac 582
Seth. 583
Sethiens. 583
Sévère (Septime-). 583
Sévère (Alexandre-). 584
Séverin (le pape). 585
Séverin (l'apôtre) 585
Sexagésime, v. *Année ecclésiastique* 586
Sfondrata 586
Shakers. 587
Sibour. 587
Sibyllins (Livres) 589
Sicard (l'Abbé) 590
Sichem 591
Sickingen (François de), v. *Hutten* 591
Sidoine Apollinaire 591
Sidon 592
Sieveking (Amélie) 595
Sigebert de Gemblours. . . . 696
Silas. 597
Silo 597
Siloé. 597
Silvère 597
Silvestre Ier. 597
Silvestre II. 599
Silvestre de Prierio, v. *Prierias*. 600
Siméon 600
Siméon le Métaphraste. . . 601
Siméon Stylite, v. *Stylites*. 601

Simon. 601
Simon (Richard). 603
Simon Ben-Jochai, v. *Akiba*. 607
Simon de Tournay. 607
Simon le Magicien. 607
Simonie. 610
Simplice. 610
Simri, v. *Zimri*. 610
Sin 610
Sinaï 610
Sinaïtique (Péninsule), v. *Sinaï* 617
Singlin (l'abbé) 617
Sinites. 619
Sintoïsme, v. *Orient* (Religions de l'extrême). . . . 619
Sion, v. *Jérusalem*. 619
Sirice 619
Sirmond. 619
Sisak, v. *Sésac* 622
Sisara, v. *Jabin*. 622
Sisinius 622
Sisteron. 622
Sixte Ier. 622
Sixte II. 622
Sixte III. 623
Sixte IV. 623
Sixte V. 624
Slaves (Religions des anciens) 625
Sleidan 633
Smaragde 636
Smyrne. 637
Soanen 637
Socin, v. *Antitrinitaires*. . . 638
Socrate le Scolastique. . . . 638
Sodome 639
Sœurs de charité, v. *Charité*. 639
Soissons. 639
Soleure 640
Somasques 641
Songes 641
Sophie (Sainte) 642
Sophonie 642
Sorcellerie. 642
Sort 648
Sosthène 648
Soter 648
Soto (Dominique de) 649
Soto (Pierre de). 652
Soufisme, v. *Inde* 653
Sozomène 653
Spalatin. 654
Spalding 655
Spangenberg 656
Spanheim (Frédéric) 656
Spanheim (Ezéchiel). 656
Spanheim (Frédéric). 657
Spee (Frédéric de). 657
Spencer 660
Spener et le piétisme 660
Spiera. 673
Spifame. 674
Spina 674
Spinola 675
Spinoza 676
Spiritisme. 685
Spirituels 692
Spitta 692
Spittler 693
Sponde 693
Staël (Auguste de). 694
Stæudlin 694
Stahl 694
Stancaro, v. *Antitrinitaires*. 697
Stanislas (Saint) 697
Stapfer 698
Stark 701
Statistique. 701
Staudenmaier 705
Staupitz. 706
Steffens 706
Steudel 707
Stewart (Dugald), v. *Ecossaise* (Philosophie). 707
Stier. 707
Stilling (Jung) 709
Stoïcisme 711
Stolberg. 713
Storr 713
Strauss 714
Strigel. 729
Sturm (Jacques). 729
Sturm (Jean) 732
Stylites 737
Suarez. 737
Subordinatiens, v. *Christologie* 741
Suède et Norvège 741
Suger (l'abbé). 745
Suisse. 747
Sully 749
Sulpice Sévère. 751
Sunnites, v. *Musulmans* . . 752
Superville (Daniel de). . . . 752
Supralapsaires, v. *Prédesti-*

nation. 754
Supranaturalisme. 754
Susanne. 755
Suse. 755
Suso 755
Swedenborg. 759
Swetchine. 761
Symbole, symbolique. . . . 762
Symmaque, le philosophe. . 768
Symmaque (Quintus-Aurelius). 769
Symmaque, le pape. 769
Symphorien. 770
Synagogue (la grande) . . . 770
Synagogue 771
Syncelle. 780
Syncrétisme. 780
Synedrium, v. *Sanhédrin*. . 780
Synergisme 780
Synésius. 780
Synodes, v. *Eglise* (Organisation de l') et *Presbytérien* (Système). 781
Synopse, v. *Concordance* . 781
Synoptiques (évangiles). . . 781
Syrie 797
Syrtes. 801
Syzygie, v. *Gnosticisme*. . . 801

FIN DE LA TABLE DU TOME XI

Paris. — Imp. Vve P. Larousse et Cie, rue Montparnasse, 19.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

P.E.B.
3 AOUT 1993
MORISSET

a39003 00028479 3b

BL 31 .E5 1877 V11

ENCYCLOPEDIE DES SCIEN

CL BL 0031
.E5 1877 V011
COO ENCYCLOPEDIE
ACC# 1023347

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 05 03 01 09 09 8